

УДК 141.7
ББК 87.3(2)6
Г46

*Посвящается моему другу Г. В. Зубченко,
оказавшему неоценимую помощь в издании этой книги.*

Гвишвили Г. В.
Г46 **Философия гуманизма / Г. В. Гвишвили.** — М.: Поколение,
2009. — 488 с.

ISBN 978-5-9763-0103-0

Философия гуманизма у большинства людей ассоциируется с системой взглядов, впервые сформированной в эпоху Возрождения. Основные идеи гуманизма были заложены античными натурфилософами, однако стараниями основоположников идеализма Платона, материализма Демокрита и софистики Протагора они на долгие века были преданы забвению.

В данной книге автор бросает вызов с одной стороны как материалистической, так и идеалистической философии прошлого и настоящего, с другой — канонической космологической теории Большого взрыва, основанной на принципах плоского механицизма, присущего естествознанию наших дней. Видимо по этой причине были получены отказы от рецензирования книги академиком РАН и другими известными учеными, сославшимися на то, что в ней слишком много еретического, «для автора не существует авторитетов» и «в критике надо знать меру».

В углубленном анализе основных идей, оказавших огромное влияние на современное общество, автор не ограничился одной лишь критикой. Напротив, книга подробно рассматривает различные альтернативные им представления (кажущиеся, на первый взгляд, парадоксальными). Особый интерес представляет авторская концепция гуманизма, резко отличающаяся от традиционной.

Книга предназначена независимо мыслящему читателю любого возраста, имеющему определенный культурный и интеллектуальный уровень.

УДК 141.7
ББК 87.3(2)6

© Г. В. Гвишвили, 2009
© П. Ляхов, художественное оформление
обложки, 2009
© ООО «Издательство «Поколение», 2009

ISBN 978-5-9763-0103-0

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....7

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава I. ОПРЕДЕЛЕНИЯ.....13
1.1. Философия.....13
1.2. Натурфилософия15
1.3. Метафизика.....19
1.4. Диалектика 21
1.5. Гуманизм 23
1.6. Наука 27

Глава II. АНТИЧНАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ 29
2.1. К тайне наследия ранних философов 29
2.2. Фалес..... 34
 2.2.1. Свидетельства о жизни 34
 2.2.2. Учение..... 36
2.3. Анаксимандр..... 37
2.4. Анаксимен..... 38
2.5. Пифагор..... 39
 2.5.1. Свидетельства о жизни 39
 2.5.2. Учение..... 40
2.6. Ксенофан..... 42
 2.6.1. Свидетельства о жизни 42
 2.6.2. Учение..... 42
2.7. Гераклит 44
 2.7.1. Свидетельства о жизни 44
 2.7.2. Письма 45
 2.7.3. Учение..... 47
2.8. Парменид 49
2.9. Анаксагор..... 51
 2.9.1. Свидетельства о жизни 51
 2.9.2. Учение..... 52
2.10. Зенон Элейский 53
2.11. Мелисс..... 55

2.12. Эмпедокл	56
2.12.1. Свидетельство о жизни	56
2.12.2. Учение	57
Глава III. НАТУРФИЛОСОФИЯ КАК ЦЕЛОСТНАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СИСТЕМА	59
3.1. Христианская патристика — могильница наследия ранних философов	59
3.2. Политические пристрастия ранних философов	66
3.3. Рациональность мышления	69
3.4. Постулат о несотворимости и неуничтожимости материи ...	75
3.5. Убежденность в способности разума познавать мир	76
3.6. Отношение к проблеме самопознания	80
3.7. Этические принципы	83
3.8. Натурфилософское предвосхищение науки	86
Глава IV. НАТУРФИЛОСОФИЯ И ВЕЛИКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ МЫШЛЕНИЯ	94
4.1. Рождение философии — первый шаг к разделению умственного труда	94
4.2. Революция мышления — эффект гуманизации коллективного сознания	103
4.3. Античная натурфилософия — первая стадия развития теоретического гуманизма	112
4.4. Философия и инстинкт самосохранения	116
4.5. Гуманизм и нравственность	122
ЧАСТЬ ВТОРАЯ	
Глава V. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ	129
5.1. Античный скептицизм: Протагор	131
5.2. Атомизм	143
5.2.1. Демокрит	143
5.2.2. Эпикур	150
5.2.3. Тит Лукреций Кар	156
5.3. Диалектика суждений	162
5.3.1. Сократ	162
5.3.2. Платон	184
5.4. Анализ и синтез: Аристотель	196

Глава VI. ФИЛОСОФИЯ И АНТИЧНЫЙ ГУМАНИЗМ	207
6.1. Рождение науки — вторая ступень разделения умственного труда	207
6.2. Гуманизм как мировоззрение — вторая стадия развития теории гуманизма	214
6.3. Эволюция теории античного гуманизма	217
6.4. Роль личности в истории	229
Глава VII. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ	235
7.1. Аврелий Августин — философ в сутане	235
7.2. Фома Аквинский — философ на службе у богословия	245
7.3. Ренессанс вспоминает о человеке	254
7.4. Постренессансная мысль Паскаля и Спинозы	266
7.5. Модель диалектики по Гегелю	277
7.5.1. Терминология в гегелевской системе	279
7.5.2. Диалектика природы по Гегелю	283
7.5.3. Противоречия в природе — плод воображения обыденного сознания	286
7.5.4. Развитие и закон отрицания отрицания	289
7.5.5. Человек в системе Гегеля	291
7.5.6. Уроки диалектики Гегеля	293
7.6. Диалектика по Марксу и Энгельсу	294
7.7. К. Поппер на руинах диалектики	306
7.8. Ф. Ницше и закат аналитической философии	312
7.9. Н. Бердяев о свободе и рабстве экзистенциалиста	324
7.9.1. Демократия и религиозный экзистенциализм	328
7.9.2. Царство божье экзистенциалиста	333
7.9.3. Личность по Бердяеву	336
7.10. Философия и идеология	340

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Глава VIII. ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ ГЛАЗАМИ ФИЛОСОФА	345
8.1. Рожденная в борьбе, обреченная на компромиссы	345
8.2. Эволюция дарвинизма	355
8.3. Парадоксы современной космологии	360
8.4. Загадки пространства и времени	372
8.5. Комментарии к теории относительности	379

8.5.1. Комментарии к СТО	382
8.5.2. Комментарии к ОТО.....	383
8.5.3. «Форма» и «содержание» физических моделей	387
8.6. Вселенная, бог и ученый.....	389
Глава IX. ДИАЛЕКТИКА СОВРЕМЕННОЙ НАТУРФИЛОСОФИИ.....	395
9.1. Зачем воскрешать натурфилософию?	395
9.2. Аксиомы современной натурфилософии	399
9.3. Гилюзоизм как альтернатива анимизму	400
9.4. «Сверхсильный» антропный принцип	412
9.5. Человек — демиург Вселенной.....	425
9.6. К синтезу натурфилософии и естествознания	429
9.7. Основания диалектики	432
9.8. Диалектика и человек.....	441
9.9. О разрешимости и неразрешимости антиномий разума по Канту	449
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	461
ПРИЛОЖЕНИЕ. Ньютон и Эйнштейн в пространстве четвертого измерения.....	466
Указатель имен	479

ВВЕДЕНИЕ

Гуманизм — это вера в человека

Если бы лет 30–40 назад кто-либо спросил у отечественного интеллигента: «В чем состоит практическая польза философии для рядового человека?» — тот не задумываясь ответил бы: «Марксистская философия учит нас строить коммунизм». И следует признать, были более чем веские причины утверждать это. Ведь именно идеями философа К. Маркса руководствовались большевики, затеяв государственный переворот 1917 г. и в течение 70 лет «перелицовывая» романовскую Россию на свой лад. Должным образом «препарированные», они и по сей день определяют идеалы общественного бытия одной пятой части человечества — коммунистического Китая. В связи с чем многоопытный скептик наших дней мог бы заметить, что Россия от того-то и пострадала, что слепо доверилась марксистскому учению. А современный Китай процветает благодаря тому, что отверг главное в этом учении — экономическую составляющую.

Историк, разумеется, имел бы основание указать на то, что философия все же внесла заметный позитивный вклад в развитие коллективного сознания на Западе. В частности, ей принадлежит честь выработки у человечества навыков критического и строго рационального мышления, которые составили фундамент современной науки. Но, во-первых, это касается философии так называемого идеалистического толка, а вторых, прошлого. В настоящее же время роль философии в жизни людей, к сожалению, все более сходит на нет, она все более превращается в самодостаточную, автономную, замкнутую на самое себя «вещь в себе» и для себя. И поскольку она практически самоустранилась от поисков путей интеллектуального развития общества, в обозримом будущем ей, весьма вероятно, уготовано место в музее восковых фигур.

Здесь наш гипотетический оппонент, согласившись с данной оценкой ближайших перспектив философии, опять-таки мог бы возразить историку: мол, еще не известно, кто оказал более плодотворное влияние на развитие науки — философия или религия. По мнению К. Ясперса, современная наука своим рождением и развитием всецело обязана христианству, и только ему одному¹. Не столь категорично, но в том же духе высказывается от имени Российской академии наук ее президент². И уж если на

¹ См.: Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.

² См.: Осипов Ю. С. Вера и знание, наука и техника на рубеже столетий. М., 1998.

то пошло, разве не о том же свидетельствует ставший традицией у создателей ракетно-космической техники обычай приглашения священнослужителей к благословлению стартующих в небо космических кораблей*?

В какой мере справедливы эти суждения pro et contra? В происходящем на наших глазах ренессансе религиозности бесспорно легко угадывается «государственный интерес» политиков, убежденных в том, что обществу непременно нужна какая-либо национальная идея, объединяющая всех. В нынешних условиях она уже не может быть коммунистической. А посему из запасников исторической памяти народа извлекаются все те же крест и икона. Впрочем, восстановление и даже некоторое укрепление позиций религии (при одновременном спаде интереса к философии) наблюдается в последние годы не только в России, но и в Европе, известной своим мировоззренческим либерализмом.

Эта динамика тем удивительней, что происходит она на фоне ошеломляющих достижений науки последних десятилетий. Что, разумеется, не может не породить целый ряд вопросов. Например: существуют ли объективные причины развития событий в подобном направлении? Или: таит ли в себе эта тенденция какие-либо опасности, и если — да, то каковы они?

По-видимому, существует, по меньшей мере, четыре фактора, благодаря которым религия «побивает» науку и тем более философию. Во-первых, если признавать, что мир разделен на две принципиально различные части — материальную (неразумную) и идеальную (разумную), то представляется логичным считать, что все сущее порождается скорее чем-то разумным, чем неразумным. Расхожее мнение на сей счет — близко или совпадает с мнением религии, тогда как наука и философия обходят этот вопрос стороной.

Во-вторых, многие люди верят в бессмертие того, что обычно обозначается как «душа». Церковь и строится на этой вере, тогда как современная наука не разделяет подобных теорий. А доводы философии (в частности, И. Канта) в пользу бессмертия души выглядят слишком искусственными.

В-третьих, ни наука, ни философия не определились с местом человека в мире. Широко распространенное мнение полагает его песчинкой в океане мироздания, зависимой от неподвластных ему сил. Но коли так, то обыватель почитает лучшим для себя пребывать в зависимости скорее от бога, чем от природы. Причина ясна — с первым он связывает

* Более жалкого зрелища капитуляции разума перед не столько даже религиозным, сколько пещерным суеверием мне видеть не приходилось. Обращаться к покровительству «святой водицы» для защиты высших достижений инженерно-технической мысли от «нечистой силы» — что может быть более унижительным для людей, считающих себя просвещенными.

надежду сторговаться и вымолить желаемое. Имея же дело с природой, ему остается лишь уповать на прихоть слепого случая.

В-четвертых, язык религии понятен всем, язык науки — узким специалистам. Современная философия также, к сожалению, поддалась искушению создавать собственный лексикон, чуждый рядовому человеку и отгораживающий ее от реальной жизни*.

Предвижу реплику просвещенного теолога: «Какая же в том беда, что огромное большинство людей во всем мире доверяет религии? Разве не ее различные течения вот уже много столетий формируют нравственные ориентиры и ценности, духовно возвышающие и облагораживающие человечество?» Развернутый ответ на этот вопрос будет дан ниже. Обсуждать роль и значение науки в наше время — понапрасну тратить время. Поэтому мне остается одно — взяться за доказательство того, что скептическое суждение о перспективах философии явно ошибочно. Что ее Потенциал недооценивается, так как — она далеко еще не исчерпала свой ресурс и должна быть, соответственно, востребована.

Потому что, во-первых, по мере умножения и углубления знаний о природе, обществе и человеке наука все более и более дробилась на отдельные направления, дисциплины, разделы. Их сепаратизм зашел так далеко, что ныне она уподобилась Вавилонской башне, строители которой перестали понимать друг друга. Философия — прародительница всех наук, может, и обязана стать единым языком общения между своими «потомками». И только она одна способна соединить воедино все нити рациональных знаний.

Во-вторых, развитие науки подошло ныне к рубежу, позволяющему ставить перед собой не только традиционный вопрос: «КАК устроен этот мир?» Теперь наука обрела возможность братья и за решение нового для себя вопроса: «ПОЧЕМУ этот мир устроен так, а не иначе?» И здесь ей опять-таки не обойтись без сотрудничества с философией.

В-третьих, нравственность — это обширная область, в которой философия далеко еще не сказала своего последнего слова. Так как только ей (с традиционно широким взглядом на мир, основанным на здравом смысле и гуманности) дано быть одновременно и генератором идей, и компетентным судьей ценностей и идеалов, универсальных для всех членов мирового сообщества.

* Несколько лет назад я присутствовал при выступлении профессора-философа перед аудиторией, состоявшей из преподавателей провинциальной средней школы. Докладчик, обрушив на головы слушателей водопад словосочетаний такого рода: «квантовое целепологание... синергично работать... оральное искусство... продвигать себя по тезисам... матричное основание... гегелевская бинарность: добродота + широта... метрика аксиологического характера... принимать динамичное решение... концептуально логическое осмысление...», сразил их наповал, как и следовало ожидать. Однако я сомневаюсь, чтобы подобное «знакомство» с философией возбудило у них симпатии к ней.

В-четвертых, философии еще предстоит раскрыть себя и в том, что касается формирования личности, осознающей собственную неповторимость, заслуживающую уважения. Ибо только она, будучи адресована к достоинству человека, способна избавить индивида от унижительного клейма раба предрассудков, от жалкой суммы нищего, вымаливающего милостыню у плода собственного воображения.

В ходе обоснования справедливости развиваемой концепции мы будем вынуждены подвергать критическому рассмотрению идеи многих авторитетных мыслителей. Без этого невозможен конструктивный поиск истины, что давно и безоговорочно признано в естествознании. Философы, к сожалению, часто крайне болезненно реагируют на критику, воспринимая ее как предвзятый выпад в адрес того или иного лица. (Возможно потому, что каждый философ сознательно или бессознательно считает истину своей собственностью. Но ведь именно одним из них было сказано: «Amicus Plato, sed magis amica (est) veritas». («Платон — друг, но истина еще больший друг»)).

Само собой разумеется, что при всем при том, мы воздаем должное предшественникам — тем, кто творил в эпохи, когда представления о мире ограничивались знаниями уровня начальных классов современной средней школы. Достоинно удивления и восхищения, что, располагая столь скудным багажом, они достигали подчас заоблачных высот видения проблем, скрытых от глаз огромного большинства людей даже нашего просвещенного времени. Мы должны быть благодарны и за то, что анализ их невольных, естественных заблуждений позволяет нам не повторять старых ошибок и сокращать время на поиски приемлемых решений «вечных» вопросов. Наконец, мы преклоняемся перед мужеством тех, кто имел подчас безрассудную смелость мыслить независимо во времена, когда свободомыслие было сопряжено со смертельной опасностью.

Другое дело, когда речь идет о нашей или близкой к нам эпохе. Едва ли можно считать достойным уважения позицию тех, кто в силу собственного невежества, тенденциозности или вкусовых пристрастий высокомерно отвергает, фальсифицирует или порочит труды самых преданных рыцарей истины — служителей науки. Пожалуй, в лучшем случае они заслуживают снисхождения, как того требует гуманность.

Неправда, будто философы прошлого «лишь различным образом объясняли мир», тогда как «дело состоит в том, чтобы изменить его», (как уверял нас Маркс). Философия не ставит себе цель изменить мир, она его не раз изменяла и продолжает изменять. Настала пора ей вновь заявить о себе как о важнейшем факторе прогресса коллективного сознания, а через него — бытия человека.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

«Терять время на определения — какая скука!» — вправе заметить читатель. Полностью соглашаясь с данным суждением, я вынужден оправдаться следующим образом. Развиваемая мною концепция носит остродискуссионный характер. При обсуждении спорных идей часто возникают недоразумения, связанные не с существом вопроса, а с тем, что стороны предварительно не позаботились прийти к единому мнению о понятиях, которыми они оперируют. Поэтому, чтобы по возможности свести к минимуму неизбежные затруднения, обусловленные двусмысленностями и превратностями толкований излагаемых тезисов, я полагаю целесообразным определиться с дефинициями тех предметов, с которыми мы далее будем иметь дело. При этом, разумеется, каждый волен принимать или не принимать их.

1.1. ФИЛОСОФИЯ

По мнению Аристотеля, философия — есть «наука об определенных причинах или началах» или «наука, исследующая первые начала и причины» (Метафизика I. 982 a 3; 982 b 9). Философия его эпохи включала в сферу своих интересов «теоретические», «практические» и «поэтические» проблемы. К первой группе относились исследования в области физики (естествознания), метафизики и логики. Второй круг вопросов касался политики, экономики и этики; третий — искусства и творчества.

«Оксфордский философский словарь» видит в философии «рациональные размышления над:

- общей природой вещей (метафизика или теория бытия);
- происхождением убеждений (эпистемология или теория познания)*;
- жизненными принципами (этика или теория ценностей)»¹.

* У нас более распространен термин «гносеология».

¹ The Oxford Companion to Philosophy / Edit T. Honderich. Oxford: N-Y., 1995. P. 666.

Во времена семидесятилетнего триумфа марксизма философия определяла самую себя следующим образом: «наука о всеобщих закономерностях, которым подчинено как бытие (то есть природа и общество), так и мышление человека, процесс познания. Философия является одной из *форм общественного сознания*, определяется в конечном счете экономическими отношениями общества»¹. Чтобы точнее очертить «границы» философского поля, имеет смысл определиться с тем, чем она не является. Более чем двухтысячелетняя история развития философии позволяет признать следующее:

1. Философия все же не есть наука, поскольку она стремится постичь и осмыслить неverifiedируемые положения, касающиеся исходных первопричин бытия. Наука же занимается поисками именно verifiedируемых последствий действия этих первопричин.
2. Философия — не есть идеология. Первая представляет собой плюралистическое, независимое друг от друга множество взглядов и мнений, открытых развитию и «существованию». Вторая — систему закрытых, догматических и взаимно антагонистических доктрин, не способных к саморазвитию и совершенствованию.
3. Философия — не есть также и теология. Философское мышление, будучи мышлением теоретическим, не может не быть рациональным. А рациональное мышление исключает иррационализм, являющийся фундаментом теологии и религиозного мышления, то есть философия представляет собой рациональную альтернативу иррациональному мировосприятию.

Крушение СССР и большей части соцлагеря позволяет дополнить сказанное, по крайней мере, еще одним пунктом:

4. Марксистское учение представляет собой квазифилософскую утопию, псевдодialeктическую по виду и сугубо догматическую по духу разновидность идеологии, прогностическая и практическая значимость которой пренебрежимо мала.

Обращаясь к анализу *деятельности* философии, можно заключить, что она обобщает следующий опыт человеческого бытия и познания мира:

- углубления самопознания (рефлексии) личности;
- совершенствования индивидуальной и общественной нравственности;
- изучения политического, экономического и социального бытия индивида и общества (включая в себя гуманитарные науки);

¹ Философский словарь. М., 1981. С. 390.

— развития рациональных знаний о природе (включая в себя естествознание).

Этот опыт служит для коррекции развиваемой ею теоретической модели нашего изменчивого, динамично эволюционирующего мира. Разумно организованные общества используют эту модель-ориентир для решения практических проблем и противоречий, возникающих в ходе их поступательного движения, неразумные общества — игнорируют. Поскольку интересы и деятельность философов целиком лежат в сфере теоретизирующего интеллекта, пожалуй, оправдано было бы признать философию *искусством последовательного, системного и рационально-логического мышления о пограничных (междисциплинарных) проблемах бытия, его познания и этики*. Тем самым мы не погрешим против определения искусства, данного Аристотелем: «Искусство... имеет дело с возникновением, и быть искусным — значит разуместь (theorein), как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом. Искусство ведь не относится ни к тому, что существует или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно» (Никомахова этика. VI. 1140 a 12–18). А то, что все философские системы рождаются как по объективной природной необходимости, так и в силу субъективных особенностей сознания их творцов, это очевидно настолько, что едва ли требует особого доказательства.

1.2. НАТУРФИЛОСОФИЯ

Термин введен Н. Шеллингом. В отечественной литературе под натурфилософией подразумевается, прежде всего, философия мыслителей начального периода античной философии. Составляя синкретическое целое (не расчлененное на естествознание, метафизику, этику и т. д.), она проявляла равный интерес к исследованию — как природы, так и человека. Следует особо подчеркнуть тот факт, что философия как таковая родилась именно как натурфилософия. Все позднейшие течения, направления и школы Античности представляли собой ветви и крону единого натурфилософского ствола. Учитывая же тот факт, что европейская философия Нового времени выросла из возродившихся побегов Античности, можно сказать, что вся западная философия вплоть до средневековой схоластики и современного экзистенциализма — суть производные античной натурфилософии.

В терминах наших дней натурфилософия — это *единство (синтез) естествознания и метафизики, гносеологии и логики, этики и психо-*

логии, политологии и социологии. Говоря иначе, это философия минус теология, то есть естественная философия.

Пояснения. Известно суждение Платона о том, что «философия берет начало из изумления» (Теэтет. 155 d). Разделяя его мнение, Аристотель говорил об удивлении как о «причине, побуждающей нас философствовать» (Метафизика. I. 982 b 12). Ибо, как заметил Олимпиодор, «ведь не что иное, как удивление, ведет человека от «чего» к «почему», то есть к вопрошанию причин сущего. И стало быть, недаром символом («покровительницей») философии является богиня-вестница Ирида, дочь Тавманта, то есть «Удивляющегося». Даже Демокрит, который, согласно Страбону, восхвалял «свойство не изумляться», имел в виду не безразличие, а способность быть невозмутимым, то есть не падать духом «перед лицом окружающего мира»¹.

На самом деле, как говорилось выше, философия возникла не столько благодаря изумлению, сколько в качестве демократической альтернативы «монархическим» религиям стихий. Представителями последних в коллективном сознании греков выступали боги-олимпийцы. Они-то и перестали удовлетворять интеллектуальному «вкусу» и нравственным установкам тех, кого молва (вслед за Пифагором) стала называть философами: Фалеса и Анаксимандра, Гераклита и Ксенофана, Парменида и Анаксагора, Зенона и Эмпедокла. Что же вызывало их неприятие богов Гомера и Гесиода?

Вероятнее всего, по меньшей мере, два момента:

во-первых, примитивизм общепринятого мифологического объяснения причин природных явлений;

во-вторых, безнравственность религии, «закрывающей глаза» на:

- а) моральную нечистоплотность своих верховных богов;
- б) несправедливость идеи социальной иерархии и неравноправия, которую защищали небожители.

Таким образом, вступая в своеобразную конкуренцию с олимпийцами, первые философы должны были:

- а) предложить обществу не поэтико-мифологическое, а рационально-правдоподобное толкование причин существующего порядка вещей в природе;
- б) способствовать установлению более справедливого мира, основанного на принципах равноправия и взаимного уважения всех субъектов человеческого общества.

Интуиция первых философов, уже тогда, две с половиной тысячи лет назад, осознавших глубокую взаимную обусловленность этих двух

внешне далеких друг от друга факторов (бытия и сознания, «небесного» и «земного»), поразительна. (Большинство людей и сегодня не отдает себе отчет в том, насколько сильна зависимость их материальной жизни от ее «идеологической начинки».) Но первые философы (возможно — к счастью) не догадывались, какой невероятной сложности проблеме бросают вызов. Мало того, что предстояло сразиться с давно устоявшимися традициями религиозного мышления и доказать, что гармония и порядок, царящие на небесах, поддерживаются не иррациональной волей богов, но умопостигаемыми (естественными) причинами и закономерностями. Им предстояло также «от слов перейти к делу», содействуя где и как только возможно замене монархических режимов эллинских полисов на демократические.

Первые натурфилософы поставили перед собой беспрецедентную по трудности и беспримерно благородную по конечной цели двоякую задачу (фактически не озвучив ее в виде сколько-нибудь ясно очерченной политической программы или броского лозунга, подобных тем, какими в наши дни прельщают предвыборный электорат). Они действовали скорее по наитию, руководствуясь бесконечно наивной верой в способности разума не только играючи постичь внутренние пружины, двигающие миром, но и изменить этот мир, по крайней мере, ту его часть, которая относится непосредственно к человеку — общество. Они, и это можно считать невероятной удачей, еще не догадывались о том, что вопросу «Почему так, а не иначе?» должен предшествовать «Как происходит то и другое?» и, разумеется, внятные ответы на эти последние вопросы. Ведь прежде чем вникнуть в природу какого-либо феномена (например — молнии), необходимо составить полноценное представление о его свойствах и проявлениях.

Первые философы, не ведая о скудности своих знаний, но вдохновляясь решимостью и отвагой первопроходцев, бросились судить обо всем, что казалось им заслуживающим внимания. Горя нетерпением как можно скорее дознаться до истины, они не утруждали себя кропотливым и тяжким трудом поиска конкретных «как» на миллионы частных и адресных вопросов, касающихся существования окружающего мира и человека. Они переходили непосредственно к «почему», конструируя предельно простые, но внутренне самосогласованные и, главное, рациональные схемы космоса, место в котором на равных делили между собой природа и человек. Богам же в этом космосе оставалось место на периферии, у одних — близкой, у других — далекой.

Протагор, вероятно, первым признал непосильную тяжесть бремени, которое натурфилософия приняла на свои плечи. Другой удар по целостности натурфилософии нанес Андроник, издатель трудов

¹ Лосев А. Примечание к «Теэтету» // Платон. Сочинения. Т. 2. М., 1993. С. 480.

Аристотеля, тем, что отделил его сочинения, посвященные естествознанию от трактатов, касавшихся фундаментальных проблем начала и причин бытия. Отныне вопрошание о том, как происходят те или иные явления природы, стали относить к «физике», решение же вопросов о том, почему они происходят так, а не иначе, — к «метафизике».

Между тем жизненное пространство натурфилософии продолжало сокращаться. Ибо со времени вступления Эллады в полосу социальных смут, политических усобиц и утраты национального суверенитета частные вопросы устройства собственной судьбы стали занимать эллинов гораздо больше, нежели общие проблемы мироздания. Между тем острота противоречий между последователями ионийских (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора) и итальянских (Пифагора, Гераклита, Ксенофана, Парменида, Эмпедокла) мыслителей, а также тех и других между собой несколько не снижалась. Что лишь усугубляло разочарование натурфилософией в целом.

Ее позиции потеснили с одной стороны — Платон с академиками и Аристотель с перипатетиками, с другой — Демокрит с атомистами и Пиррон со скептиками, с третьей — Зенон Китионский со стоиками, с четвертой — Протагор с софистами и т. д.

Окончательно деморализовало натурфилософию христианство. Признав теологию в качестве единственного рода «исследования», достойного «добротного христианина», оно безмерно унизило как природу, так и человека — этого греховного и жалкого (по мнению церкви) создания совершеннейшего Творца.

«Заражение» греко-римского мировоззрения этой варварской, привнесенной с Востока и посему сугубо догматичной по духу религией произвело в античном мире разгром, еще более страшный и опустошительный, чем вторжение варварских орд Запада — вестготов и вандалов. Германцы сокрушали бытие, христианство — извращало сознание. Первые отбросили Европу далеко назад, в эпоху доцивилизованной дикости, усилия второй обрекли ее на скудоумие. Христианство надолго парализовало способность европейцев удивляться, отбило у них охоту к познанию чего-либо иного, кроме как способов и путей замалывания грехов человеческих и снискания благорасположения Всевышнего.

Но победа христианского иррационализма над языческим рационализмом оказалась для философии пирровой. Ибо идея всеблагого и всемогущего Верховного создателя, легко усваиваемая «обыденным» умом (в силу своей доступности), обернулась головоломкой для людей мыслящих. Иллюзия простоты понимания принципа иерархии, создавая видимость легкости решения проблем, таила в себе

великую интеллектуальную западню, из которой не нашли выхода ни Фома Аквинский с И. Кантом, ни Г. Гегель с С. Кьеркегором. Никто из них (и никто вообще!) так и не дал разумного, не притянутого за уши объяснения причин несовершенства «творений господина» и зла, которым переполнено земное «царство божье».

Это позволяет считать верной по существу принятую античными натурфилософами исходную установку на совместное, а не раздельное решение проблем познания:

- а) вещественной составляющей Природы;
- б) ее идеальной составляющей (законов, управляющих различными видами материи);
- в) сущности человека.

Сегодня интуитивная догадка древних может быть трансформирована в основанные на опыте представления о:

- неразрывности связи между микро-, макро- и мегамирами;
- равной значимости материальной и идеальной субстанциями Природы;
- равноценности атома, человека и Вселенной;
- необходимости творческого союза между всеми областями проявления человеческого духа и интеллекта — наукой, искусством, этикой, социальными, политическими и экономическими реалиями.

И тогда философию, признающую генетическое и нерасторжимое единство внешнего и внутреннего миров человека, логично толковать как натурфилософию Нового времени.

1.3. МЕТАФИЗИКА

И. Кант определил метафизику как «систему чистого разума (науку), то есть все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи». Он же сетовал на то, что бывшая «царица всех наук», целиком возвышавшаяся над знанием из опыта и являющаяся «завершением всей культуры человеческого разума», при схоластах впала в «обветшалый, изъеденный червями догматизм». Посему Кант видел свою задачу в упрочении пошатнувшихся позиций метафизики посредством доказательства «возможности априорных систематических суждений»*, составляющих ее основу.

* Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 7–8, 17, 490, 496.

По Гегелю, метафизика есть «наука о вещах, постигаемых в мыслях, за которыми признается, что они выражают существенное в вещах»¹. Одним словом, метафизика и сегодня воспринимается как «топографическое» понятие, как область исследований — сердцевина и квинтэссенция философии вообще. Однако тот же Гегель придал ей еще и значение метода, то есть способа мышления — догматического и некритического по существу. Марксистская философия пошла еще дальше, оставив за метафизикой, фактически, только это, второе толкование, представив ее антиподом диалектического мышления.

Пояснения. Подоплека операции удвоения смысла метафизики, произведенной Гегелем, прозрачна. Его намерение, как легко догадаться, состояло в том, чтобы указать на принципиальное различие между его динамичной и Аристотелевой статичной системами метафизики. Желая как можно рельефнее оттенить размежевание между ними, он озаглавил свою систему «наука логики». Тем самым он как бы давал понять, что его детище полностью порывает со схоластически-догматической традицией, унаследованной от Аристотеля, в том числе системами Декарта, Спинозы, Локка и т. д.

Само по себе побуждение Гегеля было вполне оправданным. Но, увы, желание преобразовать философию таким образом, чтобы она научилась иметь дело не только со всеобщим постоянством, но также и со всеобщим развитием, вошло в неразрешимое противоречие с его пренебрежением эволюции. Гегелевское понимание развития не вышло за рамки циклических, повторяющихся раз за разом, лишенных реальной новизны изменений — возвращений абсолютного духа к самому себе. Гегелю была совершенно чужда мысль о трехмерном поступательном движении вперед и вверх, которое бы сопровождалось постоянным рождением чего-то совершенно дотоле небывалого. («Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя». Екк. 1, 5–6.) Так стоит ли удивляться тому, что, желая преодолеть консерватизм традиционной, статичной метафизики, он так и не смог «вырваться из ловушки дурной бесконечности» (по его собственному определению)?

Поэтому и способ демаркации, избранный Гегелем для размежевания с прежней философией, не столько расставил точки над всеми «i», сколько добавил путаницы в терминологию. Стало быть, во избе-

жание двусмысленности в дальнейшем имеет смысл связывать с метафизикой только одно понятие, подразумевающее не метод, а предмет исследования, — *систему представлений о первопричинах существования и развития мира*. При этом акцентирование на моменте развития будет специфическим признаком, отличающим гуманистическое представление метафизики от традиционного определения.

1.4. ДИАЛЕКТИКА

С момента своего появления на свет это понятие носит на себе печать двойственности, отражающей, с одной стороны, прихотливую текучесть бытия, с другой — противоречивость сознания, силящегося познать это бытие. На имманентную переменчивость материального мира первым обратил внимание Гераклит. Но до Гегеля в философии (при всей ограниченности его толкования данного феномена)* и Дарвина в естествознании открытие античного мыслителя оставалось фактически невостребованным.

Что касается диалектики как метода познания, то интерес к ней даже породил некоторую неразбериху в вопросе приоритета ее изобретения. Так, Диоген Лаэртский приписывает соответствующую честь Зенону Элейскому, утверждая при этом, что «диалектика — наука правильно спорить при помощи рассуждений в виде вопросов и ответов»¹. Однако тот же Диоген сообщает нам, что именно софист Протагор «первым заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом... он же первый ввел в употребление и сократический способ беседы»². По мнению же Аристотеля, «диалектическое искусство... рассматривать противоположности» развил Платон (Метафизика. XIII. 1078 b 25). Наконец, Гегель, соглашаясь с ним в том, что Платон довел это искусство до совершенства, воздавал должное его учителю — Сократу, который «направлял свою диалектику, во-первых, против обыденного сознания вообще и, во-вторых, в особенности против софистов»³.

Попытку соединить оба рода диалектики предпринял Гегель, утверждавший, что та, с одной стороны, является вообще принци-

* Слабой попыткой воскрешения идей Гераклита в XVIII столетии можно считать создание Кантом небулярной космологической гипотезы.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М., 1986. С. 260.

² Там же. С. 348–349.

³ Гегель Г. Указ. соч. Т. 1. С. 207.

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1975. С. 120.

пом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в сфере действительности. Диалектическое — есть также «душа всякого истинно научного познания», с другой стороны¹. Результат оказался обескураживающий в том смысле, что он обманул ожидания автора. Он дал совсем не те всходы, на которые рассчитывал сам Гегель. Его диалектика способствовала рождению диалектического материализма на одном, диалектической теологии — на другом и экзистенциализма — на третьем фланге. Причем все три «отпрыска» отвергали принципы и истины своей «родительницы» столь энергично, что очень скоро оттеснили ее на второй план.

Марксистская диалектика не извлекла уроков из ошибок, допущенных ее предшественницей. Первое — произведя рокировку по вертикали, то есть поместив материю над идеей, она, по сути дела, осталась асимметричной. Второе — она так и не придала должного значения принципиальному различию между развитием вещественного мира и представлениями о нем, складывающимся в разуме. Третье — марксистская диалектика так и не удосужилась разобраться с направлением и смыслом культурной эволюции — развития вида *Homo sapiens*.

Таким образом, смысл «переворота», осуществленного К. Марксом и Ф. Энгельсом, состоял главным образом в смене декораций или, точнее говоря, в простейшем перевертывании гегелевской диалектики то ли с ног на голову, то ли наоборот, при котором качество ее содержимого осталось прежним — «неудобоваримым». Стоит ли в этой связи удивляться тому, что после 70 лет диктатуры, безраздельно подчинившей себе умы миллионов советских людей, эту «выправленную» диалектику ждал оглушительный крах? (Полагаю, что ссылки ортодоксальных марксистов на неблагоприятные условия проведения экспериментов по реализации их учения или на искажение его истинного смысла недобросовестными «реализаторами» в данном случае неуместны.)

Коль скоро мы признали, что полем деятельности (предметом) «первой» философии является метафизика, то в диалектике, в свою очередь, логично видеть инструмент взаимного сопряжения представлений о частных явлениях и процессах, происходящих в природе, обществе, мышлении, которые изучаются различными научными дисциплинами. Под таким углом зрения — гуманистической диалектикой оправдано называть *метод (искусство) синтеза в единое целое разрозненных фрагментов знаний об эволюции материальной и идеальной*

ипостасей Природы, где наиболее адекватным воплощением целостности как ее самой, так и знаний о ней является человек.

Здесь и далее под Природой будем понимать абсолютно нерасторжимое единство и «равноправие» материи и законов, принципов и алгоритмов, которыми она руководствуется, чтобы существовать вечно. А поскольку существование — есть движение, то Природа будет для нас олицетворением: с одной стороны, динамической подвижности всего материально сущего в духе максимы Гераклита, с другой — совершенной «равноценности» материального и идеального в духе «принципа дополнительности» Бора (см. раздел 9.2). Иными словами, мы лишаем диалектику обоих прилагательных — как «идеалистическая», так и «материалистическая». Но оставляем за ней прерогативу метода наведения мостов между отдельными областями рационально-позитивных знаний.

1.5. ГУМАНИЗМ

Авторство определения гуманизма как «изма», вероятно, следует признать за К. Салютати (1375–1406), который возводил этот термин к Цицероновским *humanitas* (человечность) и *humanus* (человечный) — исходя из убеждения, что путь к истинному знанию открывает не схоластическое «познание божественного» (*studia divinitatis*), а «познание человеческого» (*studia humanitatis*). Данное убеждение Салютати возникло из потрясения, которое испытали первые итальянские интеллектуалы от открытия почти совсем забытого мира античной культуры.

Однако гуманизм, как подсознательная готовность уважать достоинство и права каждого человека, был «изобретен» в глубокой древности, причем независимо друг от друга греческими, индийскими, китайскими, еврейскими и другими мыслителями. Версия Клеобула из Линды: «Что ненавидишь, не желай другому». Лесбосец Питтак: «Что возмущает тебя в ближнем, не делай сам». Милетянин Фалес на вопрос «Как прожить самую лучшую и праведную жизнь?» ответил: «Не делай того, что порицаешь в других». Древнеиндийский учитель законов Хилел и Будда, Конфуций и Аристотель каждый на свой лад озвучивали как отрицательную редакцию золотого правила гуманизма («Не делай другим то, чего не желаешь себе»), так и положительную его редакцию («Поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой»). То же говорится в Евангелии от Матфея (Мф. 7, 12).

¹ См.: Гегель Г. Указ. соч. Т. 1.

В наши дни под гуманизмом понимают «мировоззрение, которое провозглашает ценность человека, его право на счастье, развитие и проявление своих положительных способностей, на свободное и ответственное участие в жизни мира и общества»¹. По мнению П. Куртца, гуманизм это «во-первых, набор неких гуманистических ценностей и моральных достоинств; во-вторых, он питает определенную форму агностического атеизма; в-третьих, в качестве важнейшего познавательного принципа он признает метод свободного научного исследования; в-четвертых, он есть натурализм»². Сходным образом толкует его В. Кувакин, полагающий, что гуманизм представляет собой «мировоззрение, сущностью которого является идея человека как абсолютной ценной и приоритетной по отношению к себе реальности в ряду всех других материальных и духовных ценностей и реальностей»³.

В предыдущей своей публикации я попытался привлечь внимание читателей к обоснованию положения о том, что гуманизм есть явление культуры несравненно более емкое, многогранное и комплексное, чем это представлялось деятелям Возрождения, и передано от них нашему времени⁴. Что гуманизм двуедин (дихотомичен) в нерасторжимом единстве теории и практики, сознания и бытия, индивидуального и общественного, свободомыслия и свободотворчества. Что гуманизм представляет собой саму жизнь — союз плоти и разума, разрывать который — значит предавать смерти как то, так и другое. Если впечатление меня не обманывает и доводы, приведенные в подтверждение данного тезиса были достаточно убедительны, я могу констатировать, что в настоящее время существует три «уровня» определения гуманизма.

Первый (узкий) — трактует его как сферу сознательного, как свободомыслие или мировоззренческий плюрализм, привитый воспитанием и образованием.

Второй (относительно широкий) — толкует его как область подсознательного, врожденного, как человеколюбие, то есть способность сочувствовать и содействовать всем нуждающимся в сочувствии и поддержке.

¹ Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. М., 2002. С. 73.

² Куртц П. Сначала о главном: к минимальному определению гуманизма // Здравый смысл. 1999. № 2. С. 22–33.

³ Кувакин В. А. Твой рай и ад. Человечность и бесчеловечность человека. М.: СПб., 1998. С. 100.

⁴ Гвишвили Г. В. Феномен гуманизма. М., 2001.

Третий (максимально широкий) — интерпретирует его как энтелехию*, как требование практической реализации идей уважения личности человека в индивидуальной и общественной жизненной практике.

В последнем случае гуманизм рассматривается как органический синтез:

- нравственного принципа, выводимого из золотого правила гуманизма;
- кредо, утверждающего безусловное равенство социальных, политических, юридических и экономических прав всех людей, и тем самым стимулирующего интеллектуальный, духовный и материальный прогресс человечества;
- светской натурфилософской онтологии**.

Приняв данное максимально широкое определение гуманизма, мы облегчим себе понимание подоплеку грандиозных катаклизмов, сотрясавших многострадальный XX век и необратимо изменивших облик мира. Мы увидим, что за взлетом и крушением классовых и национальных доктрин; за покаяниями Папы Римского, признавшего вину церкви во множестве совершенных ею преступлений; за выходом человечества в космос; за принятием «Всеобщей декларации прав человека»; за закатом эры колониализма; за раскрытием тайн наследственности; за рождением (точнее — возрождением) олимпийского движения; за созданием мировой сети Интернета и за многим-многим другим небывалым в прежние времена кроется «рука» гуманизма. Нам откроется, что всеми этими внешне не связанными процессами и событиями двигал и движет единый «перводвигатель» (как выразился бы Аристотель) — теория гуманизма, реализующая себя во всех проявлениях культурной практики.

Гуманистическое кредо — «человек есть мера всех вещей» — указывает на то, что оно рассматривает человека одновременно в трех ипостасях:

- как персонифицированную личность;
- как субъект общественных отношений в их историческом развитии;
- как субъективированный объект Природы.

Иными словами, гуманизм интерпретируется как нравственный и интеллектуальный аттестат зрелости, подтверждающий дееспособность индивида, осознающего меру своих прав и моральный долг перед собой и себе подобными, а также перед всей Вселенной.

* От *греч.* *εντελεχεια* — целеустремленность, целенаправленность; по Аристотелю — движущая сила, активное начало, превращающее возможность в действительность.

** От *греч.* *οντος* — сущее и *λογος* — слово; учение о бытии.

Следовательно, теорию гуманизма можно рассматривать как систему представлений, способствующих развитию:

- самосознания, самоуважения и самоутверждения человека;
- умения видеть скрытый смысл общественных явлений и ориентироваться в них;
- навыков рациональной оценки перспектив будущего;
- понимания своего места в мире.

Вот уже более двух с половиной тысяч лет гуманизм сражается за человека с социальным инстинктом и его «гвардией» — расовыми, религиозными и корпоративными предрассудками. Если религия претендует на решение проблемы примирения со смертью, гуманизм фактически решает проблему облегчения бремени жизни. Если классовая идеология видит справедливость в равнодольном распределении имущества, то гуманизм первым делом добивается справедливости, уничтожая нищету как явление — за счет умножения богатства общества в целом. Если национализм «возвышает» себя за счет унижения достоинства других наций, гуманизм утверждает «равенство достоинств» каждого народа. Все идеологии внушают человеку, что без них он — ноль. И только гуманизм помогает человеку поверить в себя и в свои силы.

Решительный перелом в этой битве за человека, начавшейся с рождения Афинской республики в 683 г. до н. э. и реформ Солона в 594 г. до н. э., наметился только недавно — в XIX–XX вв. Это позволяет думать, что дорога в прошлое отрезана навсегда, что окончательная моральная, политическая и экономическая победа гуманизма представляет собой природную закономерность, подобную необратимости времени.

Поэтому было бы оправданно подразумевать под гуманизмом, являющимся подлинным героем нашего времени:

- 1) открытую мировоззренческую систему, стимулирующую позитивное развитие интеллектуальной, духовной и материальной сфер индивидуального и общественного бытия человека, в свою очередь, влияющую на развитие индивидуального и общественно-го сознания;
- 2) единство теории и практики познавательной (эвристической) и моральной, политической и экономической, социальной и правовой деятельности, способствующее ускорению культурного филогенеза Homo sapiens;
- 3) деятельность, направленную на познание мира с целью обретения возможности активного и творческого участия человека в эволюции Вселенной.

Проще говоря, гуманизм есть не только философия и мораль (мировоззрение), но также и рыночная экономика, демократия, гражданское общество. Одним словом, гуманизм — это вера в человека.

1.6. НАУКА

Дж. Бернал утверждал, что «наука на протяжении всей истории человечества претерпевала столько существенных изменений, что ни одно ее определение не будет исчерпывающим»¹. Признавая справедливость данного тезиса, полагаю все же, что большинство профессионально занимающихся наукой согласится с тем, что их род культурной деятельности можно определить как *познание (поиск) закономерностей и принципов существования природы, общества и человека рациональными методами и средствами*. Или, попросту говоря, наука есть искание в прошлом и настоящем ответов на будущее человека и природы. При этом следует особо подчеркнуть, что важнейшее качество, характеризующее науку, состоит в ее стремлении к непрерывному саморазвитию. Она жива лишь в динамике, в процессе перманентной эволюции. Застой для нее равнозначен гибели².

В истории взаимоотношений науки и философии можно выделить несколько ключевых моментов:

1. Рождение науки в лоне философии (Фалес — первый ученый и философ в одном лице, Аристотель — самая универсальная личность в истории философии и науки).
2. Протагор, Демокрит и Сократ противопоставляют философию естествознанию.
3. Гибель античной науки, следующая за гибелью античного мира. Философия выживает за счет «принятия крещения».
4. Возрождение науки под покровительством философии (Ф. Бэкон, Г. Галилей, Р. Декарт).
5. Попытка Г. Гегеля объявить богопознание «величайшей задачей» науки.
6. О. Конт настаивает на полном разрыве науки с философией. Признается, что отныне науке «присваивается» почетная привилегия посвящать себя изучению закономерностей того, КАК

¹ Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956. С. 8.

² См.: Гвишвили Г. В. Наука между гуманизмом и религией // Здравый смысл. 2001. № 4 (21). С. 20–26.

функционируют природа, общество, человек. За философией же остается возможность заниматься спекулятивными (умозрительными) вопросами о том, ПОЧЕМУ мир и человек устроены так, а не иначе.

7. Учение К. Маркса и Ф. Энгельса претендует на роль философии как научной теории, стремящейся преобразовать мир с помощью внешних по отношению к ней насильственных средств — социальных, политических и экономических.
8. На рубеже второго и третьего тысячелетий проблема отношений между наукой и философией повисает в воздухе.

АНТИЧНАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ

2.1. К ТАЙНЕ НАСЛЕДИЯ РАННИХ ФИЛОСОФОВ

Из вышесказанного легко догадаться, что цель нашего последующего рассмотрения состоит в обосновании (доказательстве) положений о том, что:

- человек есть мера всех вещей и необходимый элемент Вселенной;
- противопоставление вещественной и идеальной составляющих бытия основано на недоразумении (ложной посылке);
- диалектика развития Природы и человека происходит не в силу противоречий и «закона отрицания отрицания», а в соответствии с «принципом дополнительности»;
- для объяснения тайн бытия человека и Природы нет необходимости привлекать идею бога. Последняя рождается в голове человека естественным образом вследствие развития социальных инстинктов, усиливающихся в ходе становления цивилизации;
- античная натурфилософия представляет собой первый шаг эволюции философского осмысления сущности гуманизма.

Два одинаково сильных чувства рождает знакомство с наследием первых философов. С одной стороны — восхищение титанической мощью и ошеломляющей смелостью их мысли. С другой — великая досада и сожаление о невозможности утраты громадной части их интеллектуального творчества. Почему — громадной? Вообразим себе, что от сочинений Платона, Канта или Гегеля история сохранила бы для нас несколько десятков, от силы сотен фраз на те или иные темы, причем не в оригинале, а пересказанными чужими словами. Мало того, некоторые из этих фраз дошли бы до нас в виде мнений о них каких-то вторых, третьих и т. д. сторон или же в качестве ссылок на них в работах их комментаторов, причем не всегда добросовестных. Другими словами, их труды разделили бы участь трактатов Ксенофана и Гераклита, Парменида и Анаксагора.

Спрашивается что в таком случае осталось бы от теории идей Платона, от теории познания Канта или от диалектики Гегеля? Мое

воображение отказывается решать эту задачу (или «мысленный эксперимент», как выразился бы А. Эйнштейн). Думаю, однако, что мало у кого хватило бы духу утверждать, будто концепции указанных мыслителей столь совершенны, что произведенная над ними экзекуция ничуть им не повредила бы. Полагаю, что, если бы обстоятельства «изъяли» из диалогов Платона 99% текста, их автор потерял бы ровно столько же процентов своего «имиджа», (как принято изъясняться сегодня).

Понятно — почему. Ведь даже если сохранившиеся «милостью» обстоятельств гипотетические фрагменты «Протагора», «Федра» или «Законов» представляли бы собой квинтэссенции или ключевые тезисы его учения, мы были бы лишены главного. Мы не имели бы возможности проследить за ходом его рассуждений и вывода суждений, за восхождением к вершинам — доказательствам и умозаключениям. Мы были бы отстранены от соучастия в процессе интеллектуального поиска — самого интригующего момента в творчестве любого философа. И неужели же эта потеря не искажила, не наложила бы отпечаток на нашу оценку его трудов?

В связи с чем возникает вопрос: случайно или нет человеческая память проявила к первым философам тенденциозность, граничащую с явной дискриминацией? Вопрос этот тем более уместен, что в истории возникновения и развития тех или иных идей существует определенная закономерность. Единожды родившись, они уже не исчезают бесследно, обретая статус бессмертия — вне зависимости от того, насколько правдоподобно они отражают и интерпретируют реалии природных явлений и закономерностей общественного бытия.

Суеверия, пережитки и предания эпохи древней магии процветают и сегодня. Языческие боги греков, римлян и германцев по сей день «наслаждаются жизнью» в мифах и искусстве. «Авеста», лишившаяся, казалось бы, всех своих почитателей, тем не менее сохранила за собой пусть скромное, но достаточно заметное место в истории культуры. Во всяком случае, каждый желающий может составить более-менее целостное представление о творчестве Зороастра — песнопения пророка сохранились в целостности и сохранности. Известно, какому страшному разгрому подверглась китайская философия в период правления императора Цинь Шихуанди, когда «сотни философов были утоплены в нужниках. Большинство их книг сожгли. За их утайку кастрировали и отправляли на строительство Китайской стены»¹. Стрела император-

¹ Чанышев А. Н. Начало философии. М., 1982. С. 117.

ского гнева метила главным образом в учение Конфуция. Но достигла ли она своей цели? Конечно же нет.

Разрозненные, подчас плохо стыкующиеся между собой осколки, часто вырванные из контекста, подвергнутые преднамеренному или невольному искажению, — вот все, что осталось от интеллектуального великолетия ранней греческой натурфилософии. Но эти благополучно избежавшие гибели осколки и сегодня поражают своей глубиной и пронизательностью, свидетельствуя о безмерности потери, которую понесла память человечества. История допускает здесь исключение из правила, тем более беспрецедентное и прискорбное, что она не знает другого подобного примера исчезновения целой Атлантиды идей, (если не считать сочиненной Платоном сказки).

Впрочем, теоретически допустимо предположение, что уже греки античного времени до такой степени потеряли вкус к исследованию природы и настолько разочаровались в натурфилософии, что спрос на нее упал до нуля, и она, таким образом, умерла естественной смертью. Чему в немалой степени способствовала критика, которой ее подвергли софисты, Сократ и Платон. Против подобного толкования причины забвения натурфилософской литературы свидетельствует масса фактов. Так, трактаты, посвященные разбору метеорологических, физических и космологических проблем, составляют едва ли не четвертую часть всех сочинений Аристотеля, прекрасно осведомленного о суждениях как софистов, так и Сократа с Платоном. Исследование первооснов бытия космоса составляет одно из центральных мест учений Демокрита и Эпикура, также бывших в курсе критики идей своих предшественников. По сути дела, интерес к естественнонаучной тематике не угасал у греков до тех пор, пока жива была языческая философия, то есть она сохраняла актуальность еще более 700 последующих за деятельностью первых натурфилософов лет. Так, одна из шести эннеад (девяткинижий), составлявших свод сочинений неоплатоника Нового времени Плотина (205–270 гг. н. э.), включала в себя сочинения «О космосе», «О круговом движении», «О силе и действии»¹ и т.д. Более того, идеи ранних натурфилософов перешагнули границы Эллады и пустились корни в Риме (Лукреций Кар, Варрон).

Тогда, быть может, их труды были преданы забвению из-за отсутствия в них сугубо литературных достоинств — например, тяжеловесности и невыразительности слога? И это предположение не выдер-

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. Приложения. Порфирий. Жизнь Плотина. С. 24.

живаает критики. В частности, касаясь стиля сочинения Эмпедокла — «Физика», излагавшего свои мысли о природе в стихотворной форме, Дионисий Галикарнасский ставит его в один ряд с эпическим поэтом Антимахом Колофонским, прославленным лириком Пиндаром и великим трагиком Эсхилом¹. Столь же высокого мнения о стилистических достоинствах Эмпедокла были Цицерон и Лактаций, который «не знал куда и отнести его: к поэтам или к философам, поскольку он писал о природе вещей стихами, как у римлян Лукреций и Варрон»².

Вероятно, не столь совершенным и изысканным, но тоже высоким поэтическим слогом выражали свои идеи Ксенофан и Парменид, которых Диоген Лаэртский уподобляет Гесиоду³. («Теогония» последнего счастливо избежала участи двух первых авторов. Осмелюсь высказать предположение: не потому ли, что Гесиод предусмотрительно пел осанну богам-олимпийцам в отличие от натурфилософов, прославившихся своим «нетрадиционным» отношением к богам?) Язык Гераклита, правда, многие порицали за «темноту». Но, комментируя тот факт, что философ спрятал свою поэму в храме Артемиды, Татиан замечает, что «трагик Еврипид, многократно возвращаясь туда и читая ее, постепенно выучил ее наизусть и отменно передал Гераклитову тьму»⁴.

Итак, как видим, трагедию геноцида оригинального наследия ранних философов невозможно объяснить ни потерей актуальности проблематики, привлекавшей их внимание, ни спадом интереса к их трудам, ни отсутствием умения придавать своим сочинениям совершенные литературные формы. Следовательно, остается думать, что в данном случае мы имеем дело с результатом целенаправленной и резко враждебной кампании, направленной против натурфилософии в течение многих и многих лет.

Чтобы разрешить наши сомнения, подтвердить или опровергнуть данную гипотезу, у нас нет иного выхода, как обратиться к крайне скудному, порой сомнительному, но единственно доступному для нас «материалу следствия» — тем руинам храма античной натурфилософии, которые собрал воедино и систематизировал Г. Дильс. Судить по ним об истинном облике «храма» — все равно что пытаться воссоздать подлинник Ники Самофракийской по образцу, выставленному в Лувре. Тем не менее даже эти ничтожные числом обломки бывшего

¹ См.: *Фрагменты ранних греческих философов* / Отв. ред. И. Д. Рожанский; пер. А. В. Лебедев. М., 1989. С. 340.

² Там же. С. 339.

³ См.: *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 339.

⁴ *Фрагменты...* С. 179.

великолепия дают некоторое представление о колоссальных масштабах и непревзойденной интенсивности интеллектуальной работы, проделанной ранними философами. Поэтому заслуга Дильса в деле реабилитации (или точнее — реанимации) истории первых шагов античной философии огромна и неоспорима. Следует, однако, отметить, что название его фундаментального, неоднократно переиздававшегося с 1903 г. труда «Фрагменты досократиков», вызывает чувство недоумения и досады.

Есть, на наш взгляд, что-то оскорбительное в том, что на мыслителей, не только не уступавших Сократу в глубине и прозорливости ума, но часто и превосходивших его в этом качестве, наклеили ярлык, который они, я уверен, сочли бы унижительным для себя. (Каково это было бы, например, таким гигантам, как Фалесу и Пифагору, Гераклиту или Эмпедоклу, знать, что они останутся в памяти потомков связанными с именем мыслителя «средней руки»?) Поэтому я полагаю, что Дильс, безоговорочно заслуживший нашу признательность за проделанный им труд, допустил непростительную бестактность в отношении людей, совершивших великий подвиг первопроходцев рационального мышления. И очень хорошо, что отечественные продолжатели его дела счастливо избежали то ли невольной оплошности, то ли сознательной предвзятости, допущенной Дильсом, и тем самым отчасти восстановили историческую справедливость.

Вооружившись их монографией¹, мы попытаемся:

- 1) подобрать ключи к тайне гибели оригинальных сочинений упомянутых в ней мыслителей;
- 2) рассмотреть раннюю натурфилософию под несколько отличным от общепринятого углом зрения.

Чтобы не навязывать читателю собственного субъективного мнения и представить возможность самостоятельно судить об итогах моего «расследования», я счел целесообразным отступить от традиционного способа изложения материала. А именно — дать его в виде подборки выдержек из указанной монографии таким образом, чтобы наиболее адекватно передать дух и стиль каждого цитируемого автора. Впрочем, и при таком подходе я едва ли избежу обвинений в манипулировании мнением читателя. С этим приходится мириться. В свое оправдание могу лишь заметить, что избежать упреков в предвзятостях

¹ См.: *Фрагменты...* Далее в нашем тексте ссылки на это издание даются в виде указаний на соответствующие страницы. В ряде случаев, когда в нем воспроизводятся цитаты из сочинения Диогена Лаэртского, мы отдаем предпочтение переводу М. Л. Гаспаровой, оставляя нумерацию страниц такой, какая она приводится в «Фрагментах».

и пристрастиях в сходных обстоятельствах — похоже, не удавалось никому.

Из 55 имен, которые, по мнению составителей «Фрагментов», определили лицо ранней натурфилософии, мы остановимся на 11 наиболее крупных (на мой взгляд) ее представителях. Из них только три первые по времени философа — Фалес, Анаксимен и Пифагор, — вероятно, не оставили после себя письменных трудов. (Согласно Диогену Лаэртскому и Иосифу Флавию — Фалес и Пифагор все же доверяли свои соображения папирусу свитков.)

Поэтому, когда я говорю о самой трагической и невосполнимой утрате в истории культуры, я имею в виду забвение оригинальных мыслей самых ярких умов величайшей эпохи — эпохи становления рационального мышления.

2.2. ФАЛЕС (625–547 гг. до н. э.)

2.2.1. Свидетельства о жизни

Диоген Лаэртский (далее — ДЛ): «По словам большинства, он был коренным жителем Милета, и притом из знатного рода. Отойдя от государственных дел, он обратился к умозрению природы... Некоторые полагают, что он первый стал заниматься астрономией, предсказывая затмения и солнцестояния... Он первый (по мнению некоторых) объявил, что размер Солнца составляет одну семьсот двадцатую часть [солнечного кругового пути, а размер Луны — такую же часть] лунного пути... Научившись у египтян геометрии, он первый вписал прямоугольный треугольник в круг и за это принес в жертву быка... Можно думать, что и в государственных делах он был наилучшим советчиком. Так, когда Крез пригласил милетян к союзу (против Кира. — Г.Г.), Фалес этому воспротивился и тем самым спас город после победы Кира...

Учителей он не имел, если не считать того, что он ездил в Египет и жил там у жрецов. Иероним говорит, будто он измерил высоту пирамид по их тени, дождавшись часа, когда наша тень одной длины с нами... Для Креза он отклонил течение Галиса, чтобы перейти реку без мостов (Геродот. Ист. I 75: Фалес отводным каналом разделил течение Галиса — пограничной реки между Лидией и Мидией — надвое, и этим понизил в ней уровень воды)» (100–102). «Его спросили: что на свете трудно? — Познать себя. — Что легко? — Советовать другому. — Что он видел небывалого? — Тирана в старости. — Какая жизнь самая лучшая и справедливая? — Когда мы сами не делаем того, что

осуждаем в других... Ему же принадлежит пословица: «Познай себя», хотя Антисфен в «Преемствах» говорит, будто сказано это было Фемонией, а присвоено Хилоном» (103–104).

Элиан (далее — Эл): «Философы также занимались государственной деятельностью, а не только жили в тиши, отличаясь одними интеллектуальными достоинствами... Солон был во благо афинянам, Биант и Фалес оказали большую пользу Ионии, Хилон — лакедемонянам, Питтак — митиленцам, Клеобул — родосцам» (105).

Плутарх (далее — Пл): «Нилоксен говорит Фалесу: «Многим восхищается в тебе фараон Амасис, в непомерный восторг привело его и то, как ты измерил пирамиду — ты просто установил палку на край тени, которую отбрасывала пирамида... получилось два треугольника, и ты наглядно показал, что пирамида относится к палке так же, как тень к тени» (113). По всей вероятности, в те времена [во времена Солона] мудрость одного только Фалеса вышла за границы практических нужд и пошла дальше них в умозрении (θεωρία), а остальные снискали имя «мудрецов» за свою политическую доблесть» (107).

Аристотель (далее — Ар) Политика. А IV. 4. 1259 а 3: «Рассказывают, что когда Фалеса по причине его бедности укоряли в бесполезности философии, то он, смекнув по наблюдению звезд о будущем богатом урожае маслин, еще зимой... нанял за бесценок... все маслодавилни в Милете и на Хиосе... а когда пришла пора и спрос на них внезапно возрос, то стал отдавать их внаем по своему усмотрению и, собрав много денег, показал, что философы при желании легко могут разбогатеть, *да только это не то, о чем они заботятся* (курсив мой. — Г. Г.)» (107).

Никомахова этика. VI. 7, 1141 b 2–8: «Мудрость есть знание и интуиция наиболее ценных по своей природе вещей. Поэтому Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрыми, но не умными, видя, что они игнорируют собственную выгоду, и говорят, что они знают нечто исключительное, изумительное, трудное и божественное, но бесполезное, ибо они ищут нечеловеческих благ» (107).

Иосиф Флавий (далее — ИФ): «Все единогласно признают, что первые эллинские философы, размышлявшие о вещах небесных и божественных, как, например... Пифагор и Фалес, были учениками египтян и халдеев и написали немного, причем эти сочинения эллины считают самыми древними и с трудом верят в то, что они действительно написаны ими» (108).

Юлиан (далее — Юл): «Кто-то спросил Фалеса, сколько он должен заплатить за то, чему научился. «Заплатишь цену сполна, — ответил Фалес, — признанием, что научился у меня» (113).

Апулей (далее — Ап): «Фалес Милетский... и геометрии у греков первый открыватель и природы точнейший испытатель, и светил опытейший наблюдатель, малыми линиями открыл величайшие вещи: круговороты времен года, ветров дуновения, звезд движения, громов дивные громохания, планет извилистые пути, Солнца годичные повороты, а также объяснил нарождающейся Луны прибывание, стареющей — убывание, затмевающейся — преграды» (112–113).

2.2.2. Учение

ДЛ: «Началом всего он полагал воду, а космос считал одушевленным и полным божеств» (101). «Аристотель и Гипсий утверждают, что он приписывал душу даже неодушевленным телам, ссылаясь на магнит и на янтарь» (100). «А разливы Нила, сказал он, бывают оттого, что пасатные ветры встречным напором преграждают ему течение» (103).

Ар. Метафизика. I. 3, 983 b 6–18: «Большинство первых философов полагали начала, относящиеся к разряду материи, единственными началами всех вещей: из чего все сущие вещи состоят, из чего, как из первого, они возникают, и во что, как в последнее, они уничтожаются... Однако количество и вид (εἶδος) такого начала (αρχή) не все определяют одинаково. Так, Фалес, родоначальник такого рода философии, считает материальное начало водой... Некоторые полагают, что уже первые богословы, жившие в глубочайшей древности, и задолго до нынешнего поколения (курсив мой. — Г. Г.) держались того же воззрения на природу, что и Фалес» (109).

О душе. А 5. 411 а 7: «Некоторые говорят, что душа размешана во Вселенной. Вероятно, исходя из этого воззрения Фалес полагал, что все полно богов» (114).

Ипполит (далее — Ипп): «Сообщают, что Фалес... первым принялся за философию природы. Он говорил, что начало и конец Вселенной — вода... И все произрастает и течет в ладном согласии с природой предка-родоначальника, от которого все произошло. Богом он считал вот что: «То, у чего нет ни начала, ни конца» (109).

Стобей (далее — Ст): «По мнению Фалеса, звезды состоят из земли, но при этом раскалены... Солнце землистого состава... Луна состоит из земли... Фалес первым сказал, что Луна освещается Солнцем... Фалес полагает, что бог — это ум (νοῦς) космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств; элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение» (112–114).

Цицерон (далее — Циц): «В те времена это была новая и неизвестная теория — о том, что затмения Солнца происходят вследствие покрытия его Луной. Говорят, что впервые это понял Фалес» (112).

Прокл: «То, что круг делится диаметром пополам, говорят, впервые доказал знаменитый Фалес... Как сообщают, он первым установил и сказал [=сформулировал], что-де во всяком равнобедренном треугольнике углы при основании равны»... Таким образом, эта теорема доказывает, что при пересечении двух прямых вертикальные углы равны. Как говорит Евдем, она впервые была открыта Фалесом... Евдем возводит (доказательство) теоремы [два треугольника равны, если два угла и одна сторона одного из них равны двум углам и одной стороне другого] к Фалесу. По его словам, чтобы найти расстояние от берега до находящихся в море кораблей тем способом, который предание приписывает Фалесу, необходимо использовать эту теорему» (113).

2.3. АНАКСИМАНДР (610–547 гг. до н. э.)

ДЛ: «Он учил, что первоначалом и основой является беспредельное (то αἰετον), и не определял его ни как воздух, ни как воду, ни как что-нибудь иное. Он учил, что части изменяются, целое же [= универсум] остается неизменным. Земля покоится посередине, занимая место средоточия, и она шарообразна. Луна светит не своим светом, а заимствует его от Солнца. Солнце величиною не менее Земли и представляет собою чистейший огонь» (116).

Эл: «Анаксимандр предводительствовал апойкией [= колониальной экспедицией] из Милета в Аполлонию» (116).

Фемистий (далее — Фем): «Анаксимандр первым из известных нам эллинов осмелился написать и обнародовать речь о природе» (117).

Сим: «...[началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы... Возникновение он объясняет не инаковедением [= качественным превращением] первоэлемента, но выделением противоположностей вследствие вечного движения» (117). «Анаксимандр утверждал, что бесконечные небосводы [миры] суть боги» (123). «Полагающие космосы бесконечными по числу, как, например, сторонники Анаксимандра, Левкиппа и Демокрита, а впоследствии сторонники Эпикура утверждали, что они возникают и уничтожаются... Движение они считали вечным, так как без движения невозможны возникновение или уничтожение» (124).

Ипп: «Он называет природу бесконечного «вечной и нестареющей» и говорит, что она «объемлет все космосы»... Он утверждал, что начало и элемент сущих — бесконечное, первым введя это имя нача-

ла, и что, кроме того, имеется вечное движение, в котором происходит рождение небосводов. Земля — парящее тело, ничто ее не держит, на месте же она остается вследствие равного расстояния от всех точек периферии космоса» (118).

Циц: «Источником, из которого все рождается, он [Анаксимандр] объявил бесконечность природы (*infinitas naturae*)» (119). «По мнению Анаксимандра, боги рождены: они возникают и погибают через долгие промежутки времени и при этом суть бесчисленные миры» (123).

Августин (далее — Авг): «Анаксимандр... не из одной вещи (как Фалес — из влаги), но из собственных начал, думал он, рождается всякая вещь. Он полагал, что все эти начала единичных вещей бесконечны и порождают бесчисленные миры вместе со всем, что только в них возникает; миры же те, как он считал, то разлагаются, то снова рождаются — каждый сообразно своему жизненному веку [*aetas = ιων*], в течение которого он может сохраняться. Но и он также в этом творении вещей не уделил никакой роли божественному уму» (123).

Ст: «...Анаксимандр, Анаксимен, Архелай, Ксенофан, Диоген, Левкипп, Демокрит, Эпикур принимают бесконечные по числу космосы в бесконечном пространстве во всех направлениях...» «Из утверждавших, что космосы бесконечны по числу, Анаксимандр полагает, что они находятся на равном расстоянии друг от друга» (124).

Ар. О небе, Δ 1. 308 а 17: «Абсурдно полагать, что во Вселенной нет верха и низа, как считают некоторые...» *Сим.* Комментарий к этому месту: «Этого мнения придерживались Анаксимандр и Демокрит, так как они полагали Вселенную бесконечной: ведь в бесконечном пространстве нет никакого «верха» или «низа» объективно...» (124)

2.4. АНАКСИМЕН (585–525 гг. до н. э.)

Циц: «Анаксимен полагал, что воздух — бог, что он рождается, неизмерим и бесконечен и всегда в движении» (131).

Авг: «Сей [=Анаксимандр] оставил в качестве ученика и преемника Анаксимена, который все причины вещей видел в бесконечном воздухе, но и богов не отрицал и не замалчивал; только он полагал, что не ими сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха» (131).

Ст: «(«Что есть бог?»): Анаксимен: воздух. (Под такими выражениями следует подразумевать силы, пронизывающие элементы или тела)» (131). «Анаксимен утверждал, что Солнце из огня» (132).

2.5. ПИФАГОР (576–496 гг. до н. э.)

2.5.1. Свидетельства о жизни

«Юный, но жаждущий знания, он покинул отечество для посвящения во все таинства, как эллинские, так и варварские: он появился в Египте, и Поликрат верительным письмом свел его с Амасисом. Выучив египетский язык... он явился к халдеям и к магам. Потом на Крите он вместе с Эпименидом спустился в пещеру Иды, как и в Египте в тамошние святилища, и узнал о богах самое сокровенное. А вернувшись на Самос и застав отечество под тиранией Поликрата, он удалился в италийский Кротон; там он написал законы для италийцев и достиг у них великого почета вместе со своими учениками числом до трехсот, которые вели государственные дела так отменно, что поистине это была аристократия, что значит «владычество лучших», — сообщает Диоген Лаэртский¹.

Он же приводит следующую выдержку из письма Пифагора Анаксимену: «...Если вы, лучшие люди, покинете города свои, то весь порядок в них разрушится, а угроза от мидян станет сильнее. Не всегда хорошо вперять умом в эфир — лучше бывает принять заботу об отечестве. Я ведь тоже не весь в моих вещаниях — я и в тех войнах, какими ходят друг на друга италийцы»².

Об отношении Пифагора к тирании его биограф Порфирий пишет: «Достигнув сорока лет... и видя, что тирания Поликрата слишком сурова, чтобы свободному человеку к лицу было бы терпеть деспотическое господство, он по этой самой причине уехал в Италию... Поселившись здесь, он увидел, что города Италии и Сицилии находятся в рабстве друг у друга, одни давно, другие недавно, и вернул им волю, поселив в них помышления о свободе через своих учеников, которые были в каждом городе. Так он освободил Кротон, Сибарис, Катанию, Регий, Акрагант, Тавромений и другие города, а некоторым, терзаемым распрями с соседями, даже дал законы через Харонда Катанского и Зелевка Локрийского. А Симих, тиран Кентурии, после его уроков сложил свою власть и роздал свое богатство — частью сестре, частью согражданам. Даже жители Лукании, Мессапии, Пицена и римляне приходили к нему [учиться]».

Все это, по словам того же Порфирия, «умножило громкую его славу и привело к нему многочисленных учеников, как мужчин, так

¹ См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 307.

² Там же. С. 320.

и женщин, среди которых достаточно назвать знаменитую Феано; даже от соседних варваров приходили к нему и цари, и вожди. Но о чем он говорил собеседникам, никто не может сказать с уверенностью, ибо молчание соблюдалось у них с исключительной строгостью. Однако наибольшую известность среди всех высказываемых им положений получили следующие: [во-первых], что душа бессмертна, [во-вторых], что она переселяется в другие виды животных, кроме того, [в-третьих], что все, что некогда произошло, через определенные промежутки времени происходит снова, а нового нет абсолютно ничего, и, [в-четвертых], что все живые существа следует считать родственными друг другу. Все эти учения первым принес в Элладу, как кажется, именно Пифагор»¹. И далее: «Пифагор со всеми друзьями немалое время жил в Италии, пользуясь таким почтением, что целые государства вверяли себя его ученикам. Но, в конце концов, против них скопилось зависть и сложился заговор»², в результате которого погиб и Пифагор, и 30–40 его ближайших друзей.

2.5.2. Учение

Прокл (далее — Про): «Пифагор преобразовал занятия геометрией в свободную дисциплину, изучая ее высшие основания и рассматривая теоремы in abstracto и ноэтически. Он же открыл теорию иррациональных и конструкцию космических фигур [= правильных многогранников]» (141).

Филодем (далее — Фил): «Некоторые говорят, что самому Пифагору не принадлежит ни одно из приписываемых ему сочинений, кроме тех трех книг» (146).

ДЛ: «Некоторые говорят, что Пифагор не оставил ни одного сочинения, но они ошибаются. Гераклит-физик едва ли не кричит об обратном... Написал же Пифагор три сочинения: «О воспитании», «О государстве», «О природе» (147).

Диодор Сицилийский: «Пифагор называл свое учение любомудрием (φιλοσοφία), а не мудростью (σοφία)» (148).

Тимей: «Пифагор первый сказал, что у друзей все общее и что дружба — равенство» (148).

Порфирий (далее — Пор): «Пифагор, как говорит Ксенократ, открыл, что происхождение музыкальных интервалов также неразрывно связано с числом, так как они представляют собой сравнение ко-

личества с количеством. Он исследовал, в результате чего возникают консонирующие и диссонирющие интервалы и вообще гармония и дисгармония» (148).

Гераклд Понтийский: «Пифагор... учил, что счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел» (148).

По словам Порфирия, философия, которую исповедовал Пифагор, «целью своей имела вызволить и освободить врожденный наш разум от его оков и цепей, а без ума человек не познает ничего здравого, ничего истинного и даже не способен ничего уловить какими бы то ни было чувствами, — только ум сам по себе все видит и все слышит, прочее же слепо и глухо... Что же касается учения о числах, то им он занимался вот для чего... Первообразы и первоначала, говорил он, не поддаются ясному изложению на словах... оттого и приходится для ясности обучения прибегать к числам...

Так, понятие единства, тождества, равенства, причину единодушия, одиночествия, всецелости, то, из-за чего все вещи остаются сами собой, пифагорейцы называют «Единица»; Единица эта присутствует во всем, что состоит из частей, она соединяет эти части и сообщает им единодушие, ибо причастна к первопричине. А понятие различия, неравенства, всего, что делимо, изменчиво и бывает то одним, то другим, они называют «Двоица»... это у них значит то же самое, что «двойное», «неравное», «инородное». Таков же смысл и других чисел: всякое из них соответствует какому-то значению. Так, все, что в природе вещей имеет начало, середину и конец, они по такой его природе и виду называют «Троица»... Точно так же и последующие числа подчинены у них единому образу и значению, который они называют «Десятка»... Десять — это совершенное число, совершеннейшее из всех, и что в нем заключено всякое различие между числами, всякое отношение их и подобие... Вот каково было использование чисел у пифагорейцев. Из-за этого и случилось так, что самая первая философия пифагорейцев заглохла: во-первых, излагалась она загадками, во-вторых, записана она была по-дорийски... в-третьих, многие, выдававшие себя за пифагорейцев, на самом деле вовсе таковыми не были. Наконец, пифагорейцы жалуются, что Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен, Ксенократ присвоили себе их выводы... выдали это за подлинную суть их учения»¹.

Сам Диоген пишет о Пифагоре следующее: «Это он довел до совершенства геометрию после того, как Мерид открыл ее начатки...

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч.

² Там же. С. 426.

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 424–425.

Больше всего внимания он уделял числовой стороне этой науки. Он же открыл и разметку монохорда...^{*} А когда он нашел, что в прямоугольном треугольнике квадрат гипотенузы равен квадрату катетов, то принес богам гекатомбу»^{**2}.

2.6. КСЕНОФАН (580–500 (?) гг. до н.э.)

2.6.1. Свидетельства о жизни

ДЛ: «Писал эпические стихи, элегии и ямбы против Гомера и Гесиода, бичуя сказанное ими о богах... Говорят, что он полемизировал с Фалесом и Пифагором, да и на Эпименида напал... Полагают, что он был продан в рабство и выкуплен пифагорейцами Пармениском и Орестадом» (157).

Ар. Риторика. В 26. 1400 b 5: «Элейцам, спросившим у него, приносить ли им жертвы Левкотее и оплакивать ли ее, Ксенофан посоветовал: если считают ее богиней, не оплакивать, если человеком — не приносить жертв» (158).

Пл: «Натурфилософ Ксенофан, видя, как египтяне во время празднеств истязают себя и поют трены [= скорбные песни], кстати напомнил: «Если они боги — не оплакивайте их, если люди — не приносите им жертв» (158).

Арий Дидим: «Ксенофан первым явил эллинам учение, достойное упоминания: с шуткой на устах он порицал смелые притязания других и выказывал собственную осторожность: дескать, истину знает только бог, а «во всем лишь догадка бывает» (159).

2.6.2. Учение

ДЛ: «Он полагает, что элементов сущего — четыре, а космосов — бесконечное число, но неразлично сходных... Сущность бога шарообразна и ничуть не схожа с человеком: он весь целиком видит и весь целиком слышит, но не дышит, и всецело — сознание (νοῦς), разум (φρονησις) и вечен. Он также первым сказал, что все возникающее подлежит гибели и что душа — дыхание» (157).

^{*} То есть открыл зависимость изменения высоты тона от длины колеблющейся струны.

^{**} Жертву в 100 быков.

² Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 310.

Псевдо-Аристотель (далее — П-Ар): «Если нечто есть, — говорит он (Ксенофан), имея в виду бога, — то оно не могло возникнуть... Стало быть, в силу этого бог вечен. Далее, если бог — самое могущественное из всех [существ], то ему подобает быть одним... Следовательно, он только один. Но коль скоро он один, то должен быть повсюду подобен... А коль скоро он всюду подобен, то должен быть шарообразным... Согласно всем этим [аргументам], бог, поскольку он вечен, однороден и шарообразен, не может быть ни бесконечным, ни конечным, ни покоящимся, ни движущимся» (160–161).

Ар: «Ксенофан, который первым... выступил с монистическим учением (говорят, что Парменид был его учеником), имея в виду все Небо [= Вселенную] в целом, говорит, что единое есть бог» (164).

Циц: «Ксенофан... приписал Вселенной не только сознание (mens), но и бесконечность и признал ее богом» (166). «Ксенофан Колофонский был единственным, кто, признавая существование богов, полностью отвергал дивинацию [= мантику, искусство гадания]» (169).

Тимон (далее — Тим):

«В меру небредовый Ксенофан, бичеватель гомерообмана,
Эко выдумал бога: не похожего на людей, всюду равного,
Незыблемого, неуязвимого, разумнее разума!» (166)

Псевдо-Плутарх (далее — Пс-Пл): «Ксенофан и Эпикур упраздняют мантику» (169).

Секст Эмпирик (далее — СЭ):

«Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать тайно» (171).

Климент Александрийский (далее — Кл): «Язычники считают богов не только антропоморфными, но и антропатичными, и как образы их каждые из них живописуют сходно со своими собственными, по слову Ксенофана:

Эфиопы... черными и с приплюснутыми носами,
Фракийцы — рыжими и голубоглазыми...
Если бы руки имели быки и львы или кони,
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
Образы рисовали богов и тела их ваяли,
Точно такими, каков у каждого собственный облик» (171).

Пл:

«Истины точной никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богах и обо всем, что я только толкую,
Если кому и удастся вполне сказать то, что сбилось,
Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает» (173).

Филон Александрийский: «В высшей степени доказателен и тот аргумент [в пользу вечности мира], который, насколько мне известно, с гордостью приводит тьма философов как точный и совершенно неопровержимый. Чего ради, спрашивают они, бог уничтожит мир? Либо затем, чтобы вовсе не творить больше мира, либо чтобы создать иной. Первое богу чуждо, ибо он должен претворять беспорядок в порядок, а не порядок в беспорядок... Вторая возможность требует более пространного рассмотрения. Если он создаст другой мир вместо сущего ныне, то этот новый в любом случае окажется либо хуже старого, либо подобным ему, либо лучше, однако любая из этих возможностей уязвима. Действительно, если новый мир хуже старого, то хуже и творец... Если новый мир подобен старому, то тщетны труды Мастера и он ничем не отличается от неразумных детей, которые, играя на морском берегу, часто воздвигают из песка куличи, а потом сносят их руками и снова уничтожают... Если же он сотворит лучший мир, то лучше окажется и творец, откуда следует, что когда он творил прежний, то и художеством, и разумом был не совершенней, о чем даже и помыслить непозволительно» (175).

2.7. ГЕРАКЛИТ (535–475 гг. до н. э.)

2.7.1. Свидетельства о жизни

ДЛ: «Он не был ничьим учеником, но, по его словам, выпытывал самого себя... и узнавал все от себя самого... Он уступил титул царя (басилевса) своему брату... В своем сочинении он выражается иной раз с таким блеском и ясностью, что даже последний тупица может с легкостью все понять и испытать душевный восторг; краткость и весомость его стиля несравненны» (177). «Говорят, Еврипид дал ему [Сократу] сочинение Гераклита и спросил его мнение; он ответил: «Что я понял — прекрасно, чего не понял, наверное, тоже, только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком» (179).

КА: «Гераклит, сын Блисона, убедил тирана Меланкома сложить с себя власть. Он же пренебрег приглашением царя Дария приехать в Персию» (179).

Ипп: «Физический философ Гераклит из Эфеса оплакивал все, осуждая невежество всей жизни и всех людей, но испытывая жалость к жизни смертных» (180).

Сенека (далее — Сен): «Гераклит всякий раз, как выходил на люди, плакал, а Демокрит смеялся: одному все, что мы делаем, казалось жалким, а другому — нелепым» (181).

2.7.2. Письма

I. «*Царь Дарий* приветствует мудрого мужа Гераклита Эфесского. Сочинил ты письменную речь о природе, трудную для понимания и истолкования... те, кто занимается наблюдением небесных явлений и с любопытством их изучает, недоумевают относительно смысла твоего письменного изложения, отличающегося, судя по всему, верностью суждений. Поэтому царь Дарий, сын Гистаспа, желает послушать твои чтения и устное преподавание. Приезжай же скорей пред мои очи в царский дворец. Эллина обычно невнимательны к мудрецам и пренебрегают их благими указаниями о благом поведении и образе жизни, у меня же будет тебе всяческий почет, ежедневное благое и отменное обращение и жизнь, сообразная с твоими увещаниями».

II. «*Гераклит царю Дарию*, сыну Гистаспа, желает здравствовать. Сколько ни есть на Земле человек, от истины и праведного деяния они далеки, но прилежат ненасытности и погоне за славой скверного недоумия ради. Я же, предавая забвению всяческую подлость и избегая пресыщения, которое по причине надменности вызывает всеобщую зависть, пожалуй, что не приеду в страну персидскую, довольствуясь малым по своему разумению».

III. *Гераклит — Гермодору...* «Я победил наслаждения, победил деньги, победил честолюбие, поборол трусость, поборол лесть, не прекословит мне страх, не прекословит мне хмель, боится меня страдание, боится меня гнев. Вот с кем борьба. И я сам себя увенчал победным венком, сам себе давая приказания, а не получая их от Эврисфея»*.

IV. *Гераклит — Амфидаманту...* «Удивляются, почему всегда мрачен Гераклит, не удивляются: почему всегда подлы люди. Поубавьте малость свою порочность, и я тотчас улыбнусь. Я и так уже подобрел за время нынешней моей болезни, ибо не встречаюсь с людьми, но болею в одиночестве».

* Здесь Гераклит сравнивает свои нравственные победы с подвигами Геракла, к которым принуждал его Эврисфей.

V. *К Гермодору...* «Прослышал я, что эфесцы намереваются ввести закон против меня беззаконнейший... «Кто не смеется и ко всему относится с человеконенавистничеством, тот должен покинуть город до захода солнца» — такой закон решили они принять, но ведь никого несмеющегося, Гермодор, нет, кроме Гераклита, так что изгоняют меня. О люди! Хотите узнать, почему я никогда не смеюсь? Не потому, что ненавижу людей, а потому, что ненавижу их пороки. Так и запишите закон: «Кто ненавидит порок, пусть уйдет из города» — и я уйду первым. С радостью буду жить не вдали от родины, а вдали от подлости... Дайте мне мирную передышку для смеха, перестаньте маршировать в суды, обратив в оружие собственные языки, после того как похитили деньги, развратили женщин, отравили друзей, совершили святотатство, проституировали, были уличены в нарушении клятвы, избili кого-то до полусмерти... Или, может быть, мне смеяться, взирая на ваши настоящие войны, когда под предлогом нанесенных вам обид вы оскверняете себя убийством, несчастные, превращаясь из людей в диких зверей, когда музыкой флейтов и труб вы разжигаете в себе чуждые Музам страсти... когда, построив фалангу против фаланги, человека против человека, вы молитесь о взаимном убийении, когда отказывающихся осквернить себя убийством вы наказываете как дезертиров, а заливших себя кровью с головы до ног почитаете как героев...»

VI. *К нему же...* «Эфесцы изгоняют тебя — самого доблестного гражданина. За что, спрашивается, как не за то, что ты написал законы, предоставляющие вольноотпущенникам равенство гражданских прав (исополитию), а их детям — равенство привилегий (исотимию)?.. Я не верю в существование каких-то «эфесцев», они существуют разве лишь в том смысле, в каком говорят об «эфесской собаке» или «эфесской корове». Эфесец же, если он доблестен, — гражданин мира (космополит). Ибо мир — общая для всех страна... Добродетель всех делает равными. Как вы думаете, люди, ужели бог, не сделавший рабами ни собак, ни овец, ни ослов... ужели он сделал рабами людей? И раз рабство постигло лучших, не стыдитесь ли вы и этого дела и имени вашей несправедливости? Насколько лучше эфесцев волки и львы! Они не обращают в рабство друг друга... «Пусть не садится со мной рядом раб и пусть не обедает со мной за одним столом», — говорят эфесцы. А я скажу нечто более справедливое: пусть садится рядом со мной добродетельный и пусть обедает со мной или — еще лучше — пусть садится на более почетном месте и пусть ему будет оказано предпочтение, ибо людей делает равными не случай, а добродетель. Чем обидел вас Гермодор, напомнив эфесцам,

что все люди и что не следует кичиться случаем, ставя его над природой. *Только порочность обращает в рабство, только добродетель освобождает* (курсив мой. — Г. Г.)» (181–187).

2.7.3. Учение

Юл: «Заповедь Дельфийского бога — «Познай самого себя», Гераклита — «Я искал самого себя» (194).

ДЛ: «...Он говорит: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем». Ибо Мудрым Существом можно считать только одно: Ум (Γνωμη), могущий править всей Вселенной» (195). [Перевод последней фразы, сделанный Гаспаровой: «Ибо есть «единая мудрость — постигать Знание, которое правит всем чрез все».]

Ст: «Изречение Гераклита: «Здравый рассудок у всех общий» (198).

Пл: «Гераклит говорит: «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный. Для суеверного же никакой мир не является общим, ибо он и наяву лишен здравого рассудка, и во сне не может избавиться от страхов» (198).

Ипп: «Гераклит утверждает: «Враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры» (199).

Пл: «Гармония мира натянута в противоположные стороны, как у лиры и лука, согласно Гераклиту» (200).

Синезий: «Из противоположностей возникает единство, гармония лиры и космоса» (201).

Кельс: «Слова Гераклита: «Все возникает через вражду и взаимно-образно» (201).

Ипп: «И прямое, и витое, говорит Гераклит, одно и то же: «У чесала путь прямой и кривой»... И верх и низ одно и то же: «Путь вверх-вниз один и тот же»... «Море говорит, вода чистейшая и грязнейшая: рыбам питьевая и спасительная, людям — негодная для питья и губительная» (204–206).

Ар. Никомахова этика. К 5, 1176 а 3: «Как говорит Гераклит: «Ослы солому предпочли бы золоту» ...Луку имя — «жизнь (βιος), а дело — смерть» (208).

Платон (далее — Плат). Кратил, 402 а: «Гераклит говорит... что дважды нельзя войти в одну и ту же реку... ничто никогда не есть, но всегда возникает [~ становится]» (209).

Сен: «Ничто из того, что мы видим, не остается прежним. Я сам, пока говорю о том, что это изменяется, уже изменился. Именно об

этом говорит Гераклит: «В ту же самую реку дважды входим и не входим. Имя реки остается, а вода утекла» (211).

Ипп: «Гераклит признает, что бессмертное смертно, а смертное бессмертно, в следующих словах: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают» (215).

Лукиан: «Что есть люди?» — Гераклит: «Смертные боги». «А что есть боги?» — Гераклит: «Бессмертные люди» (215).

Гермес Триждывеличайший. «Ни один небесный бог не спустился на Землю, покинув пределы неба, а человек и на небо восходит и измеряет его... столь далеко он распространился. Поэтому дерзнем сказать, что земной человек — смертный бог, а небесный бог — бессмертный человек» (215).

КА: «...Верно сказал Гераклит: «Люди — боги, боги — люди. Ибо логос один и тот же». «...Слова Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет — вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (216–217).

Сим, комментируя Александра: «Космосом» в данном случае он называет... вообще сущее и его временную структуру (*διατάξιν*), в соответствии с которой происходит попеременное изменение универсума... то в огонь, то в данный [«такой-то вот»] космос. Такое попеременное изменение сущего и такой «космос» не имеют начала во времени, но были всегда». Еще Александр добавляет, что полагающие поочередную смену состояний универсума учат скорее о качественном изменении (*αλλοιωσις*) универсума, нежели о его возникновении и уничтожении... Это означает, что космос не возник и не может уничтожиться» (218).

Пл: «Бог неуничтожим и вечен, но, подчиняясь некоему промыслу (*γνώμη*) и логосу, испытывает превращения собственной природы, и то возгорается огнем, стирая все различия между вещами путем расплавления, то возрождается в многообразии различных форм, чувственных свойств и потенций, как это имеет место теперь — в облике космоса; называют же его известнейшим из имен [= космосом]» (219). «Под залог огня все вещи, — говорит Гераклит, — и огонь под залог всех вещей, словно как под залог золота — имущество и под залог имущества — золото» (222).

Ипп: «Всех и вся, нагрывнув внезапно, будет Огонь судить и схватит» (237).

Патирус из Дервени: «Гераклит... изменяет общепринятое словоупотребление и облакает свою мысль в необычные выражения: «Солн-

це правит космосом согласно естественному порядку, будучи шириной лишь в ступню человеческую. Оно не преступает положенных границ, ибо, если оно преступит должные сроки, его разыщут Эринии, союзницы правды». Он намеренно переставил слова и сделал свою речь непонятной» (224).

Ар. О сновидениях. I. 458 b 28: «Но даже и тем, кто находится в здоровом уме и знает о его истинной величине, Солнце все равно кажется величиной со ступню» (225).

Марк Аврелий: «Всегда помнить Гераклитово... что не следует поступать и говорить как «родительские сынки», то есть, попросту говоря, как мы переняли у старших» (241).

Минуций Феликс: «Мы узнаем небылицы и заблуждения от несведущих родителей» (241).

Высказывания: «Природа любит прятаться» (192).

«С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупает ценой души [= жизни]» (233).

«Личность — божество человека» (243).

«Один мне — тьма, если он наилучший» (245).

«Своеволие надо гасить пуще пожара» (247).

«Народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену города» (247).

2.8. ПАРМЕНИД (ок. 540/520 – ок. 450 гг.)

ДЛ: «Он был знатного рода и богат... Он первым выдвинул утверждение, что Земля шарообразна и находится в центре Вселенной. Элементов, по его учению, два: огонь и земля, причем первый имеет статус демиурга, а вторая — материи... Душа (*ψυχή*) и ум (*νοῦς*) тождественны... Философия, по его словам, двояка: одна согласно истине, другая согласно мнению... Критерием истины он считал разум (*λογος*), а ощущения — недостоверными» (274).

Пл: «Парменид же благоустроил свою родину наилучшими законами, так что власти ежегодно брали с граждан клятву оставаться верными его законам» (276).

Пс-Пл: «Парменид Элейский, ученик Ксенофана, усвоил его воззрения, но в то же время занял противоположную позицию. Он утверждает, что, согласно истине вещей, универсум вечен и неподвижен: по его словам, он «един, однороден, незыблем и нерожден» (278).

Ипп: «Парменид... утверждал также, что Все вечно, не возникло, шарообразно и одинаково, не имеет пространства внутри себя, неподвижно и конечно» (278).

Ар. О небе. Г 1. 289 b 11: «Те, кто философствовал в поисках истины до нас, расходились в своих воззрениях [относительно возникновения] и с теми взглядами, которые теперь высказываем мы, и между собой. Одни из них полностью отрицали возникновение и уничтожение: ничто сущее, утверждают они, не возникает и не уничтожается — это нам только кажется. Таковы Мелисс и Парменид с их сторонниками» (279).

Филопон (далее — Фил): «Аристотель бранит Парменида с его сторонниками за то, что они считали, что не следует обращать ни малейшего внимания на непосредственную очевидность вещей, а лишь на непротиворечивость теории» (280).

СЭ: «Аристотель назвал их (Парменида с Мелиссом) «остановщиками природы и бесприродниками»: остановщиками (*στασιωται*) от слова «остановка» (*στασις*), а бесприродниками (*αφυσικοι*) — потому, что, отрицая движение, они упразднили природу, которая [по Аристотелю], есть источник движения» (280).

Сим: «Не удивительно, что Парменид следовал недостоверным аргументам и был введен в заблуждение тем, что в его время еще не было выяснено: о многозначности сущего никто и понятия не имел, лишь Платон впервые ввел различие двух значений; никто не различал субстанционально сущего* и акцидентально сущего**. Явно он был обманут этим. Эта теория, равно как и силлогистика, была открыта позднее благодаря диспутам и диалектике [собств. «тезисам» (*λογοι*) и «антитезисам» (*αντιλογια*)], ибо тезис не признавался оппонентом, если не казался логически необходимым. А прежние философы выставляли свои тезисы без доказательств» (281).

Ст: «Что есть бог? Согласно Пармениду, неподвижное, конечное, шарообразное» (281). «Парменид и Демокрит: все в силу необходимости (*αναγκη*), она же судьба (*ειμαρμενη*), Правда (Дикэ), провидение (*προνοια*) и творец космоса» (281).

Фил: «Пифагор, Эмпедокл, Ксенофан, Парменид... полагают ощущения ложными» (284).

КА: «Аристофан сказал: «Мыслить означает то же, что делать», и до него Парменид Элейский: «...Мыслить и быть — одно и то же» (287). «Еще раньше Сократа и Платона он понял, что есть нечто,

* От *лат.* substantia — сущность, первооснова всех явлений и вещей.

** От *лат.* accidentia — случайность, проходящее состояние, несущественное свойство предмета.

постигаемое мнением, а есть нечто, постигаемое умом: постигаемое мнением ненадежно и шатко в силу того, что оно подвержено многочисленным изменениям и переменам, растет и убывает и по-разному воспринимается в ощущении различными субъектами, и даже не всегда одинаково одним и тем же, а умопостигаемое относится к другому виду, ибо оно «цельночленно, бездрожно и нерожденно» (292).

2.9. АНАКСАГОР (500–428 гг. до н. э.)

2.9.1. Свидетельства о жизни

ДЛ: «Анаксагор клазоменец... отличался не только знатностью рода и богатством, но и высокомудрием, поскольку отказался от наследственного имения в пользу родственников... Он учил, что Солнце — раскаленная глыба, по величине больше Пелопонесса... При архонте Дамиле с неба упал камень, а Анаксагор объяснил это тем, что все небо состоит из камней: оно удерживается от распада благодаря быстрому вращению... Он был обвинен в нечестии Клеоном за то, что утверждал, что Солнце — раскаленная крица железа... Судебное дело против него было возбуждено политическим противником Перикла Фукидитом... и был заочно приговорен к смертной казни... Он был заперт в тюрьме в ожидании казни; тогда Перикл обратился к народу и спросил, есть ли им хоть в чем-нибудь упрекнуть его самого в его жизни. «Не в чем», — ответили те. «Ну так вот, — сказал он, — а я его ученик. Так не поддавайтесь же клевете и не убивайте человека; послушайте меня и отпустите его!» И его отпустили, но он не вынес такого глумления и покончил с собой» (505–506). «Наконец он уехал в Лампсак, где и умер... Когда он скончался, жители Лампсака похоронили его с почестями» (507).

ФА: «Греки славословят Анаксагора и Демокрита за то, что, охваченные вожделием к философии, они бросили свои владения невозделанными. Я тоже восхищаюсь ими за то, что они оказались выше богатства» (509).

Пл: «Но самым близким Периклу человеком, который вдохнул в него величественный образ мыслей, возвышающий его над уровнем обыкновенного вожака народа, и вообще придал его характеру высокое достоинство, был Анаксагор... которого современники называли «Ум», потому ли, что удивлялись его великому, необыкновенному уму, проявлявшемуся при исследовании природы, или потому, что он

первый выставил принципом устройства Вселенной не случай или необходимость, но ум, чистый, несмешанный» (510).

Пл: «Первым, кто обнаружил в письменном сочинении чрезвычайно ясное и смелое учение о фазах и затмении Луны, был Анаксагор, но и сам он не принадлежал к числу древних писателей, и учение его еще не стало общеизвестным: оно по-прежнему сохранялось в тайне и распространялось среди узкого круга лиц... В те времена не терпели естествоиспытателей и любителей потолковать о делах заоблачных — так называемых метеоролесхов (*meteoroleschai*). В них видели людей, которые унижают божественное начало, сводят его к слепым неразумным причинам, к необъяснимым силам, к детерминированным явлениям. Так изгнали Протагора и посадили в тюрьму Анаксагора, которого с трудом вызволил Перикл» (511).

Циц: «Во время той величайшей войны, которую афиняне и лакедемоняне вели между собой, напрягая все силы, знаменитый Перикл... когда Солнце померкло и внезапно наступила тьма, а афинян охватил ужас, будто бы объяснил согражданам то, что сам узнал от Анаксагора, чьим учеником он был, — что Луна заслоняет нам круг Солнца... Рассмотрев этот вопрос и дав объяснение, он избавил людей от страха» (511).

ИФ: «Анаксагор был клазоменцем, но, поскольку он объявил Солнце (которое афиняне почитали богом) раскаленным жерновом, они приговорили его к смерти» (511).

Теологомены арифметики: «Еврипид, поскольку он был учеником Анаксагора...» (511).

2.9.2. Учение

Ипп.: «Он считал началом всего ум и материю: ум как творящую причину, материю как становящуюся» (515).

Сим: «Анаксагор утверждал, что все вещи были вперемешку и оставались неподвижными в течение бесконечного времени, затем творец космоса — Ум, — соизволив разделить виды (*εἶδη*), которые он называл гомемериями, сообщил им движение» (517).

Ар. Метафизика. А 4. 985 а 18: «...У Анаксагора Ум использует-ся как *deus ex machina* (*μηχανή*) для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить, по какой причине нечто с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все что угодно, только не Ум» (518).

Ямвлих: «Наш ум есть бог», как сказал... Анаксагор» (519).

Ар. Физика. Θ 5. 256 в 24: «...Только в том случае он (Ум) может двигать, если сам недвижим, и только в том случае господствовать над материей, если сам не смешан с ней» (520). Метеорология, А 6. 342 в 25: «Анаксагор и Демокрит с их последователями считают Млечный Путь светом неких звезд» (524). О частях животных. IV. 10, 687 а 7: «Анаксагор говорит, что человек — самое разумное из всех животных, потому что у него есть руки» (529).

Александр Афродис: «Анаксагор говорил, что над людьми нет вообще никакого промысла богов, но всеми человеческими делами правит случай (тюхе)» (522).

Ириней: «Анаксагор, который был прозван Безбожником, утверждал, что живые существа произошли от семян, упавших с неба на землю» (530).

Пс-Ар: «Анаксагор, Демокрит и Эмпедокл говорили, что растения обладают умом (*intellectus = νοῦς*) и пониманием (*intellegentia = φρονησις*)... Пусть Анаксагор и говорит, что растение обладает дыханием... Источник питания растений — земля, а причина плодоношения — Солнце. Поэтому Анаксагор сказал, что растения оплодотворяются воздухом» (531).

Сим: «Анаксагор со всей ясностью говорит, что рождение и гибель — это соединение и разъединение; он пишет так: «О рождении и гибели элины думают неправильно: на самом деле ничто не рождается и не гибнет, но соединяется из вещей, которые уже есть, и разделяется» (534).

СЭ: «Анаксагор, этот физик из физиков, дискредитируя ощущения за бессилие, говорит: «Из-за их слабости мы не способны различать истину» (534).

2.10. ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (490–430 гг. до н. э.)

ДЛ: «По словам Аристотеля, он был изобретателем диалектики, как Эмпедокл — риторики. Был он человеком исключительных достоинств... Что касается его политической деятельности, то он вознамерился свергнуть тирана Неарха... и был арестован... Когда на допросе его стали спрашивать о сообщниках... он донес на всех друзей тирана, с тем чтобы оставить его в одиночестве, а потом, заявив, что он-де должен кое-что сказать ему на ухо кое о чем, укусил тирана за ухо и не отпускал до тех пор, пока не был заколот... А по словам Антисфена... обращаясь к присутствующим, сказал: «Удивляюсь я вашей трусости: вы рабски служите тирану ради того, чтобы вас

постигла та же участь, что и меня!»; под конец он отъел себе язык и плюнул им в тирана. Это так подействовало на присутствующих граждан, что они тотчас же побили тирана камнями... Помимо прочих доблестей, Зенон отличался презрением к сильным мира сего, не уступая в этом Гераклиту: подобно Гераклиту, который предпочел Эфес Афинам, он также предпочел великолепию Афин своей родной город...» (298–299)

Пл.: «Зенон, ученик Парменида, после неудачного покушения на тирана Демила, пронес учение Парменида через испытание огнем... и доказал на деле, что великому мужу страшно лишь то, что постыдно, а боли боятся только дети, женщины и мужчины с женской душонкой: он перегрыз собственный язык и плюнул его в тирана» (300).

Филострат.: «Зенон Элейский (он считается зачинателем диалектики), пытаясь свергнуть тирана Неарха Мисийского, был схвачен и, подвергнутый пытке на колесе, не выдал своих сообщников, а тех, кто был верен тирану, оклеветал как предателей: их казнили по ложному обвинению, а Зенон сверг тиранию с помощью тирании и вернул мисийцам свободу» (300).

Тертуллиан.: «На вопрос Дионисия, что дает философия, Зенон Элейский ответил: «Презрение к смерти» (302).

Плат. Федр. 261 d: «Разве мы не знаем, что своим искусством Элейский Паламед внушает слушателям, что одно и то же подобно и неподобно, едино и множественно, покоится и движется» (301).

Элиас.: «Как-то, защищая Парменида, утверждавшего, что сущее неподвижно, он выдвинул пять эпихерем (аргументов) в пользу того, что сущее неподвижно. Антисфен-киник, который не смог на них возразить, встал и стал ходить, полагая, что доказательство делом сильнее всякого возражения словом» (302).

Фил.: «Зенон, выступая в защиту учителя, доказывал, что сущее по необходимости одно и неподвижно» (303).

Сен.: «Если верить Пармениду, нет ничего, кроме одного, если Зенону, — то и одного нет» (305).

Пс-Пл.: «Зенон Элейский не выдвинул своего учения, но еще глубже исследовал эти вопросы [поставленные Парменидом] в апориях» (306).

Сим.: «Аргумент Зенона, якобы упраздняющий реальность места, формулируется так: «Если есть место, то оно будет в чем-то, так как всякое сущее (находится) в чем-то. Но что в чем-то, то и вместе. Следовательно, и место будет в месте, и так до бесконечности. Следовательно, места нет» (306).

Ар.: «Есть четыре аргумента Зенона о движении, которые доставляют трудности тем, кто пытается их решить [~ опровергнуть]. Первый — о невозможности движения, так как перемещающееся тело прежде должно дойти до середины, нежели до конца... Второй аргумент — так называемый «Ахиллес». Он гласит, что самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного... Третий аргумент гласит, что летящая стрела стоит на месте... Четвертый аргумент — о равных телах, движущихся в противоположных направлениях, гласил: если движение есть, то одна из двух равных величин, движущихся с равной скоростью, в равное время пройдет вдвое большее, чем другая, а не равное расстояние» (307–311).

2.11. МЕЛИСС (ок. 410 – ок. 360 гг.)

ДЛ.: «Мелисс — самосец... был учеником Парменида... Он был также государственным деятелем и пользовался уважением и почетом среди сограждан, поэтому он был избран навархом [командующим флотом] и снискал еще бо'льшее восхищение своей доблестью. Воззрения его таковы: универсум [«все»] бесконечен, неизменяем, неподвижен, един, подобен самому себе [= «однороден»] и наполнен. Движения нет, только кажется, что есть. О богах, говорил он, не следует утверждать ничего, так как познание их невозможно» (315).

Пл.: «Мелисс... который был стратегом Самоса, невзирая на малочисленность кораблей и неопытность стратегов, убедил сограждан напасть на афинян. В бою победили самосцы. Они взяли в плен многих афинян, уничтожили много кораблей, возобновили снабжение по морю и обеспечили себя многим необходимым для войны, чего раньше у них не было» (315).

Пс-Ар.: «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии:

Если есть нечто, утверждает он, то оно вечно, коль скоро из ничего не может возникнуть ничего. Все ли вещи возникли или не все — безразлично: оба допущения невозможны, ибо, возникая, они возникали бы из ничего.

Коль скоро оно вечно, то бесконечно (*αλετρον*), так как у него нет начала, из которого оно возникло, ни окончания, в которое, возникнув однажды, оно бы некогда окончилось: ведь оно всецело (*παν*).

А коль скоро оно бесконечно [= безгранично], то одно, так как если бы сущих было два или больше, они были бы границами по отношению друг к другу.

Коль скоро оно одно, то всюду одинаково (ομοιον), так как если оно неодинаково [= «отлично от себя»], то его уже больше одного, следовательно, оно не одно, а многое.

Коль скоро оно вечно, бесконечно и везде одинаково, оно должно быть неподвижно. В самом деле, оно не могло бы двигаться иначе как смещаясь в нечто. А чтобы сместиться, необходимо войти в полное либо в пустое. Но первое из них не приняло бы, а второго вовсе нет...» (316).

Ар: «Судя по всему, Парменид исследовал формальное [«соответствующее логосу-понятию»] Одно, а Мелисс — материальное, поэтому первый полагает его конечным, а второй — бесконечным» (322).

2.12. ЭМПЕДОКЛ (490–430 гг. до н. э.)

2.12.1. Свидетельства о жизни

ДЛ: «Эмпедокл-акрагантец... происходил из знатного дома... по словам Аристотеля, он был независим и чуждался всякой должности, коль скоро он отказался от предлагавшейся ему царской власти (об этом сообщает Ксанф в сочинении о нем) явно потому, что предпочитал жизнь простого человека. То же самое говорит Тимей, одновременно приводя пример его демократичности (привлек к суду и добился осуждения и казни лиц, заподозренных в тираническом заговоре, что послужило началом его политической деятельности). Другой пример демократичности Эмпедокла. Когда врач Акрон просил у Совета место на вершине для сооружения памятника его отцу на том основании, что тот занимал исключительное положение (акротес) среди врачей, Эмпедокл... наложил вето на это предложение. При этом он рассуждал о равенстве и, между прочим, задал примерно такой вопрос: «А что за эпитафию напишем мы на его могиле? Уж не такую ли:

Высокопревосходного врача Акрона, сына Акра, из Акраганта,
Скрывает самая высокая вершина высочайшего отечества.

...Впоследствии Эмпедокл распустил собрание Тысячи, учрежденное на три года, доказав, что он был не только из богатых, но и из демократически мыслящих... Неанф из Кизика говорит, что после смерти Метона в Акраганте появились первые зачатки тирании; тогда Эмпедокл убедил акрагантцев положить конец усобицам и соблюдать политическое равенство. Многих бесприданниц своего родного горо-

да он одарил приданным благодаря богатству, которое у него было» (330–334).

Афиней: «Эмпедокл из Акраганта победил на Олимпийских играх в скачках» (336).

Пл: «Уличив знатных граждан в преступных деяниях и расхищениях казны, Эмпедокл добился их изгнания, а также уберег страну от неурожая и морового поветрия, отгородив расселины горы, через которые на равнину переваливал Нот» (336).

2.12.2. Учение

ДЛ: «Воззрения его таковы: элементов — четыре: огонь, вода, земля и воздух, и еще Любовь, которой они соединяются, и Распря, которой они разделяются... Солнце он считает большим скоплением огня, по величине превосходящим Луну, Луну — дисковидной, а само небо — ледообразным» (335).

Сим: «Эмпедокл... называет Единым то, что образуется из многого, то есть из четырех элементов, и показывает, что Любовь и Ненависть преобладают попеременно. То, что ни одна из этих двух сил не исчезает совершенно, явствует из слов: «Все они равны между собой и ровесники по рождению» и «К ним ничего не прибавляется, от них ничего не отнимается» (344).

Пл: «Возникновение» — всего лишь имя, которое дают взаимному соединению некоторых сущих, а «смерть» — их разложению» (346). «Эмпедокл... выступает против возникновения из небытия, которое некоторые называют «рождение» (φύσις). Это с очевидностью явствует из следующих его стихов:

Несмышленьши! Сколь недальновидны их мысли,
Если они полагают, что может родиться то,
Чего вовсе не было прежде,
Или же сущему умереть, пропасть совершенно.

Для имеющих уши эти стихи громогласно вопиют о том, что он не упраздняет возникновение вообще, но возникновение из небытия, и не уничтожение вообще, но абсолютное уничтожение, то есть уничтожающее нечто в небытие» (346–347).

Мнения философов: «Эмпедокл отрицает рождение чего бы то ни было и признает лишь смешение и разделение элементов» (346).

Ст: «Эмпедокл полагает богом Сфайрос и Одно. Одно — это необходимость, ее материя — четыре элемента, а формы — Распря

и Любовь. Он считает богами также элементы, их смесь — космос — и то, во что он разложится, единообразное. Он считает божественными и души, и чистых людей» (353).

Сим: «Другие утверждают, что один и тот же космос попеременно возникает, и уничтожается, и, вновь возникнув, вновь уничтожается и что такое чередование вечно. Так Эмпедокл полагает поочередное господство Любви и Распри: первая собирает все вещи в Одно и уничтожает космос Распри и творит из него Сфайрос, а Распри снова разделяет элементы и творит этот космос» (353).

Фил: «...Он говорит, что при господстве Любви все вещи становятся Одним и образуют бескачественный Шар (Сфайрос), предполагая, таким образом, что ни огонь, ни прочие элементы не сохраняют в нем (Шаре) своеобразия, и каждый из элементов теряет присущую ему форму (эйдос)» (350).

Ар: «Неверно утверждение Эмпедокла... что-де свет движется и в какой-то момент оказывается в пространстве между Землей и объемлющим космос небосводом, мы же его не замечаем. Это противоречит как логической очевидности, так и явлениям» (366).

Афинский кодекс: «Согласно второму воззрению, свет есть тончайшее пламя, извергаемое светящимся телом и обладающее огромной скоростью. Это воззрение, по-видимому, принадлежит Эмпедоклу» (367).

Ст: «Парменид, Эмпедокл и Демокрит отождествляют интеллект и душу. По их мнению, нет ни одного животного, лишённого разума в строгом смысле слова» (386).

НАТУРФИЛОСОФИЯ КАК ЦЕЛОСТНАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СИСТЕМА

3.1. ХРИСТИАНСКАЯ ПАТРИСТИКА — МОГИЛЬЩИЦА НАСЛЕДИЯ РАННИХ ФИЛОСОФОВ

Приведенная в предыдущей главе подборка цитат одним покажется излишне подробной, другим, напротив, — недостаточно обстоятельной, третьим — хаотичной и бессистемной, четвертым — слишком пристрастной и т. д. (Едва ли приходится ожидать единства мнений по сему поводу.) Полагаю, однако, что, так или иначе, она подводит нас к вполне определенным выводам. Подборка цитат дает, насколько это возможно в принципе, нить к поиску причин невосполнимой и бесценной утраты великого интеллектуального наследия человечества эпохи становления рационального мышления. Из всех вышеперечисленных мыслителей один только Фалес не оставил, по-видимому, ни одного сочинения. Даже о Пифагоре, склонном строго хранить от непосвященных секреты своего учения, известно, что он написал три книги. Кроме того, уже в древности о нем (равно как и об Эмпедокле) возникла большая литература, частью полемического характера. И вот вся эта литература исчезает, растворяясь в сумерках истории, как призрачный дым.

Разумеется, череда изнурительных и кровопролитных гражданских и завоевательных войн, (в которые Эллада была втянута, начиная с событий Пелопонесской войны и вплоть до времени пленения Эллады Римом), мало способствовала поддержанию интереса у публики к сочинениям философов, уделявших серьезное внимание вечным проблемам бытия и природы. В гораздо большей степени нацию стали волновать злободневные вопросы выживания в этом мире, вдруг сделавшимся таким недоброжелательным и даже враждебным.

Перипетии многострадального рукописного наследия Аристотеля, захваченного Суллой в качестве военного трофея и вывезенного в Рим, более чем красноречиво свидетельствуют о глубине падения в греческом обществе того периода интереса к философии вообще. Это — одна, «естественно-стихийная» сторона исторической реально-

сти. Другая ее сторона заключалась в осознанной стратегии уничтожения, жертвой которой пало наследие философов природы. Кстати говоря, острее этой стратегии «геноцида» было направлено не только против натурфилософов, но и против философов-атомистов: Левкиппа, Демокрита, Эпикура.

«От сочинений Абдерита (Демокрит был жителем Абдер. — Г. Г.) сохранились лишь фрагменты, перемешанные... с фрагментами и пересказами Левкиппа в почти неразличимое целое. Видимо, немалую роль сыграли в плачевной судьбе произведений философа мировоззренческие споры: «Аристоксен в своих «Исторических записках» сообщает, что Платон хотел сжечь все сочинения Демокрита, какие только мог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, указав, что это бесполезно: книги его уже у многих на руках»... «Но один ли Платон намеревался «похоронить» Демокрита?» — задается вопросом А. Богомолов¹. Ответ, полагаю, очевиден. Платон был первой «ласточкой» философской нетерпимости, которая, если можно так выразиться — «весны еще не сделала». Зато век спустя, в результате усиления в греческом обществе социального инстинкта* (см. раздел 5.1), а также демографических, политических и социальных неурядиц образовались уже целые стаи таких фанатичных «птичек».

Враждебное отношение к Эпикуру и эпикурейцам со стороны представителей других философских школ (почти уникальное исключение составляет Сенека, выступивший в защиту «незаслуженно опозоренной» школы Эпикура) было, видимо, немаловажной причиной того, что их сочинения по большей части погибли. Эпикур написал около 300 трудов... До нас дошли три послания Эпикура, — к Геродоту о природе, к Пифоклу о небесных явлениях и к Менекею об образе жизни», — признает тот же Богомолов².

Демокрит и Эпикур принадлежали к числу сравнительно поздних поколений философов. Отношение к ним еще не успело приобрести тот статус «национального достояния», который присущ явлениям культуры, уже признанных традицией. К тому же их религиозный скептицизм многим казался вызывающим — мировоззренческая терпимость общества истощалась. Что же касается Анаксимандра и Гераклита, Пифагора и Парменида, Ксенофана и Эмпедокла, то ни временной, ни идеологический фактор, казалось бы, не должны были играть против них. Они были овеяны ореолом величия далеких, мудрых пред-

ков, да и их религиозные воззрения считались приемлемыми — за давностью лет. Они были слишком почитаемы, чтобы соотечественники-язычники посмели посягнуть на память о них и на их труды. Однако то, что не могли позволить себе фанатики-язычники, очень даже могли и даже обязаны были фанатики-христиане.

Как известно, первые христианские теологи — «отцы церкви» (патристы) — ставили себе цель утвердить христианское учение в качестве монополярной идеологии Римской империи, не допускающей мировоззренческого плюрализма. Могли ли они не видеть в языческой философии в целом (почти — не взирая на лица) своего естественного врага? Ответ очевиден: не могли! Поскольку борьба с ересью, в том числе с философской ересью, считалась священным долгом каждого «доброе» христианина. Сеять «доброе и вечное» полагалось либо кротким словом любви, либо огнем и мечом — смотря по обстоятельствам, то есть завоевание умов и сердец велось избирательно. Ибо в «неприятельском стане» находились и близкие по духу патристам потенциальные союзники — Платон и Плотин, Филон и Ямвлих, и их последователи, которые самостоятельно проделали большую часть пути к превращению их философских систем — в религиозные.

Им оставалось сделать один, последний шаг, чтобы стать «своими». Так стоило ли их отталкивать? Разумеется, не стоило. Почему же случилось так, что Платоновская академия была закрыта (императорским указом) только в 529 году? Ведь христианство было объявлено единственно признанной официальной религией империи еще в 391 году! Следовательно, христианские иерархи и светская власть целых 138 лет считали допустимым распространение учения Платона. Кстати говоря, вопреки настоятельному призыву апостола Павла отречься от всякой философии, уводящей человека от Христа: «Смотрите, (братия), чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым обольщением, по преданию человеческого, по стихиям мира, а не по Христу» (К колоссянам. II. 8).

Что же касается учений натурфилософов — этих ненавистных безбожников, то ни о каком компромиссе с ними не могло быть и речи. В самом деле, как можно было допускать совращение невинных душ прихожан ссылками на богохульного Фалеса, наделявшего душой даже неодушевленные предметы и утверждавшего, будто основа Вселенной — вода? Как можно было терпеть ересь Анаксимандра, доказывавшего, будто все совершающееся в мире происходит без вмешательства божественной воли? Как можно было мириться с дерзостью Гераклита, говорившего, будто этот космос не создал никто из богов? Как можно было соглашаться с Ксенофаном, заявлявшим, будто бог,

¹ Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 143.

* См.: Гвишвили Г. В. Феномен гуманизма.

² Там же. С. 246.

хоть он один и вечен, однороден и шарообразен? А многим ли лучше них Эмпедокл, считавший, будто бог — это сфера, которой правят попеременно Любовь и Распря? Или Анаксагор, ни во что не ставивший богов вообще?

Эти гении позволяли себе непростительно много и были недопустимо свободны и независимы в суждениях и действиях. Хуже того, память о них поддерживала дух сопротивлявшихся христианству. Следовательно, эту память необходимо было выжигать каленым железом. Как прежде ортодоксальные евреи посчитали, что конкуренция Яхве со стороны Христа повредит их делу, так теперь патристы решили, что убрать с дороги самого опасного конкурента, не стесняясь в средствах, — их святой долг. Почти две тысячи лет спустя марксисты руководствовались той же идеей, пытаясь покончить с христианством.

Однако до 391 года н. э. сочинения натурфилософов не попадали под запреты и не могли преследоваться по закону. В эпоху апологетов церковь была еще слишком слаба, чтобы вершить свой собственный, неправедный суд. Поэтому приходилось действовать как бы в рамках законности. Да и потом — разве обязательно было подвергать «репрессиям» крамольные книги? Надежнее и вернее было выставлять их авторов нечестивцами, не заслуживающими того, чтобы «добрые» христиане брали в руки их богопротивные творения и тем более переписывали их, когда папирусные свитки ветшали. Ведь, по словам Минуция Феликса, одного из апостолов: «Те, кто не знают бога, справедливо наказываются как безбожники и нечестивцы, ибо не ведать всевышнего отца и господина столь же преступно, как оскорблять его. Следовательно, преступно и читать книги безбожников».

Впрочем, другой апологет, Тертуллиан, свое презрение к разуму вообще и к языческой философии в особенности выражал еще откровеннее. Ведь это он признавал, что нельзя быть истинно мудрым, не оказываясь безумным в глазах мира, что нет в этой жизни ничего ближе нашему сердцу, как умереть возможно скорее, и что он «верует, ибо сие абсурдно». А продолжатель дела апологетов Аврелий Августин мог позволить себе высокомерные упреки в адрес Аристотеля в том, что изучение его категорий якобы принесло ему, Августину, один только вред. (Спрашивается: какой еще вред может быть нанесен человеку извне, когда сам он убежден в том, что «если бы человек не согрешил, то его ногти и волосы росли бы только до определенной величины, как у львов и птиц»?)

Но стоило только признать христианство государственной религией, как церковь немедленно (в том же 391 году) нанесла убийствен-

ный удар по Александрийской библиотеке — главному «рассаднику» свободомыслия, очагу ересей и хранильнице рукописей — бесценных памятников блистательной языческой философии, науки и литературы. И если до этого позорного события проявление интереса к сочинениям безбожных философов всего лишь грозило неприятностями, то после гибели Ипатии и библиотеки только безумцы, надо полагать, могли решаться признаваться в своих симпатиях, в особенности к ранним философам. Зато стали востребованы опусы, выдержанные в духе Гемиева «Осмеяния языческих философов» да Ипполитова «Опровержения всех ересей». Так окончательно восторжествовало мнение, выраженное Климентом Александрийским: «истинная философия есть христианская религия».

Моральный террор против античного свободомыслия, инициированный апостолом Павлом и апологетами, а далее подкрепленный террором физическим, санкционированным воинственными отцами победившей церкви, сделали свое черное дело. Тяжкая масса темных вод бессмысленной и беспредметной схоластической догматики накрыла величественные Гималаи человеческой мысли, к счастью, не сумев затопить их целиком.

Много позже событий, приведших к гибели античную натурфилософию, Данте Алегьери, один из самых ярких трубадуров Возрождения, в своем известном «путешествии по загробному царству» посетил и ад и рай. Первые, кого встретил поэт, спустившись в первый круг ада, были души некрещенных младенцев. Вот как объясняет причину того, что те оказались здесь, Вергилий — его проводник:

Знай, прежде чем продолжить путь начатый,
Что эти не грешили; не спасут
Одни заслуги, если нет крещенья,
Которым к вере истинной идут;
Кто жил до христианского ученья,
Тот бога чтит не так, как мы должны.
Таков и я. За эти упущенья,
Не за иное, мы осуждены,
И здесь по приговору высшей воли,
Мы жаждем и надежды лишены¹.

Стало быть, по мнению церкви, с которым вынужден считаться и Данте, человечество делится на два сорта людей — высший и низ-

¹ Данте А. Божественная комедия. Ад. IV. 33–42.

ший. Человек, рожденный второсортным, заслуживает ада не за совершенные им преступления, а только за то, что либо его не успели «окрестить» родители, либо родился он, к своему несчастью, прежде Иисуса Христа.

(Если данная позиция христианства признается нравственной, то что понимать под нравственностью вообще? Можно ли считать нравственным того, кто не по принуждению, а своей вполне сознательной волей обрекает на вечные муки ни в чем не повинных людей? Можно ли верить в искренность любви к человечеству того, кто подобно жрецам финикийского бога Молоха бросает младенцев в геенну вечного ада? Почему не вопиет логика Канта, утверждавшего, что его нравственный закон внушен ему богом? Почему не восстают совесть и чувство справедливости Гегеля, когда он заявляет, что «бог — наисовершеннейшее»¹.)

Кто же еще, по Данте, удостоился чести оказаться среди этих неполноценных, согласно христианской морали, персон? Из философов оказались вот кто:

Потом, взглянув на невысокий склон,
Я увидал: учитель тех, кто знает [Аристотель. — Г. Г.],
Семьей мудролюбивой окружен.
К нему Сократ всех ближе восседает,
И с ним Платон; весь сонм всеведца чтит;
Здесь тот, кто мир случайным полагает,
Философ знаменитый Демокрит;
Здесь Диоген, Фалес с Анаксагором,
Зенон, и Эмпедокл, и Гераклит².

Не правда ли, «знакомые все лица»? Пять из десяти озвученных Данте философов — ранние натурфилософы. Если же принять во внимание, что вопросы физики, космологии и метеорологии занимали выдающееся место в учениях Аристотеля и Демокрита, то получается, что с точки зрения средневекового интеллектуала цвет античной мысли составляли именно натурфилософы.

Данте не упомянул никого из скептиков или стоиков, никого из софистов или неоплатоников, занимавших господствующие позиции античной философии в течение трех ее последних веков. Единствен-

¹ Гегель Г. Философия религии: В 2 т. Т. 2: Лекции о доказательстве бытия бога. М., 1997. С. 491.

² Данте А. Указ. соч. Ад. IV. 130–138.

ное исключение сделано для неоплатоника Боэция (480–525 гг.), формально бывшего христианином. За что и удостоился попадания в рай. Интересно, что соседом по этому «богоудному заведению» Данте называет, с одной стороны, библейского царя Соломона — мужа несметного числа жен, ставшего идолопоклонником на старости лет, с другой — первого афинского епископа, а также нескольких заурядных богословов.

Окружая Стагирита натурфилософами, Данте тем самым признавал, что именно они полнее и отчетливее других передавали совершенно особую, отличительную атмосферу или черту мировоззрения свободно и рационально мыслящего разума гражданина античного полиса. Тем самым поэт вольно или невольно выдавал свои тайные симпатии к этому разуму, состоявшему в резком контрасте с христианским духом смирения, свойственным европейцу Средневековья. Вместе с тем он фактически констатировал, что вопреки всем усилиям и ухищрениям церкви память о натурфилософах не канула в Лету, что их мысли и идеи продолжают жить, несмотря на страстное желание теологов, частью выхолостить их смысл и содержание, частью дискредитировать, а в большей степени — предать их забвению. Но в неумном рвении умалить достоинство своих самых авторитетных идейных противников они «сами себя высекли». Своими «разоблачительными» ссылками и цитированиями их высказываний они во многом способствовали возрождению интереса к оригинальным трудам древних у независимо мыслящих европейцев Средневековья.

И все же в определенном смысле церковь — этот злой гений ранней натурфилософии — своего добила. Потому что, по-видимому, ни у нынешних, ни у будущих поколений исследователей уже не будет достаточной уверенности в том, что они адекватно оценивают ход и динамику умозаключений творцов ранней натурфилософии. Это обстоятельство дает нам основание сойти с традиционной колеи рассмотрения их концепций, которой придерживаются, например, учебники философии. В частности, мы не поддадимся соблазну углубляться в дебри спекуляций по поводу тех или иных второстепенных вопросов их учений, вызывающих сомнения и разночтения. Мы ограничимся рассмотрением прежде всего тех их высказываний, которые представляются существенными для понимания и воссоздания духа ранней натурфилософии. Тем более что В. Асмус¹, А. Богомолов², А. Лосев³,

¹ См.: Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1965.

² См.: Богомолов А. С. Указ. соч.

³ См.: Лосев А. Ф. История античной этики: В 8 т. М., 1963–1994.

А. Чанышев¹ и другие отечественные историки философии осветили важнейшие аспекты их концепций с той мерой полноты, с какой позволили им имеющиеся данные. Мы же рискнем особо подчеркнуть те стороны натурфилософской проблематики, которые, как нам представляется, не нашли достаточного освещения в их трудах.

3.2. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИСТРАСТИЯ РАННИХ ФИЛОСОФОВ

Пятеро из двенадцати обсуждавшихся нами мыслителей были богаты и знатного рода. Один из них, Гераклит, даже должен был наследовать царство, но добровольно уступил это право брату. Другой философ, Эмпедокл, отказался от предлагавшейся ему царской власти. Тем не менее все первые философы, независимо от их происхождения, отвергали тиранию, в большей или меньшей степени симпатизируя демократии. Зенон даже отдал за нее жизнь. (Христиане не устают твердить о том, что Иисус совершил якобы беспрецедентный по человеколюбию поступок, приняв мученическую смерть на кресте во имя искупления грехов человеческих. Евангелия утверждают к тому же, что он предчувствовал, чем закончится его визит в Иерусалим: «Вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие» (Мф. 26, 2). Почему же они замалчивают без всяких преувеличений не только героический, но и преисполненный гуманизма поступок Зенона, пожертвовавшего своей жизнью во имя свободы и достоинства человечества?)

Асмус, правда, утверждает, будто Гераклит «враждебно относился к демократической власти, пришедшей в его родной город на смену старинной родовой аристократии»². Согласиться с таким суждением невозможно хотя бы потому, что убежденному монархисту невозможно ни отказываться от трона, «полагающегося» ему по праву обычая или закона, ни отклонять приглашение «царя царей» (как помним — Дария) делить с ним почести и славу, которыми он не мог быть облакан в демократическом Эфесе.

Для монархиста немислимо, с одной стороны, убеждать узурпатора сложить с себя власть с тем, чтобы передать ее народу, с другой — призывать этот самый народ «сражаться за попираемый закон, как за стену города». И с какой стати монархист стал бы хвалить своего

друга за то, что тот предоставил вольноотпущенникам права гражданства, а их детям — равенство привилегий с детьми полноправных граждан города? Наконец, совсем уж нелепо было бы услышать из уст монархиста признание в том, что «людей делает равными не случай (рождение в знатной семье. — Г. Г.), а добродетель (вырабатываемая собственными усилиями. — Г. Г.)».

Гераклит учил эфесцев гражданскому долгу, справедливости и добродетели, внушая уважение к законам, которые они сами же и принимали, но не слишком-то чтит. Потому этот аристократ по рождению (но истинный демократ по духу) утверждал, что тот, кто намерен говорить с умом, тот должен крепко опираться на общий для всех интерес, выражаемый законом.

Кому неведома трагическая история суда над Сократом? Но многие ли знают, что первым из философов, осужденных за свободомыслие, был Анаксагор? Сомнительно. К слову, в процессе над Сократом преобладали не столько общественные и мировоззренческие, сколько личностные мотивы мести со стороны нескольких афинян, считавших себя незаслуженно осмеянными Сократом. Безбожие и политика выступали здесь главным образом в качестве предлога. В процессе над Анаксагором, известном своей приверженностью демократии, напротив, «уши» политики торчали явно. По словам Плутарха, в 432 году до н. э. некий Диопит «внес предложение о том, чтобы люди, не верующие в богов или распространяющие учения о небесных явлениях, были привлекаемы к суду как государственные преступники. Он хотел набросить подозрение на Перикла косвенным путем, через Анаксагора»¹.

А далее, по одной версии, Перикл, из страха за судьбу своего учителя дал ему возможность тайным образом уйти из города, по другой — суд над философом все же состоялся. И тогда Периклу едва удалось умолить судей не выносить ему смертный приговор. Судьи проявили снисходительность, и Анаксагор был приговорен к штрафу в пять талантов и к изгнанию из Афин. По третьей версии его заочно приговорили к смертной казни.

Нанося удар по Анаксагору, враги Перикла преследовали двоякую цель. С одной стороны, они надеялись любым способом опорочить самого выдающегося, морально безупречного лидера античной демократии. С другой — дискредитировать и поставить вне закона натурфилософию как «разрушительницу» традиционных религиозных представлений. Скорее интуитивно, чем осознанно они увязывали одно с другим, не ошибаясь по существу дела. Ибо мировоззренче-

¹ См.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

² Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 24.

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3 т. Т. 1. М., 1961. С. 219.

ский плюрализм, свойственный философии, тяготея к плюрализму в политике, решительно отвергал «монизм» авторитарной власти.

Дух независимости, вдохновлявший греков в битвах при Марфоне и Фермопилах, Саламине и Платеях, воодушевлял их и на большее — не только на защиту независимости от чужеземных тиранов, но и на обретение свободы от тиранов собственных — басилеев, аристократии и олигархов там, где их власть была еще непоколебима. Это стремление носило, по-видимому, столь всеохватный характер, что и Эмпедокл, пренебрегши своим аристократическим происхождением, самым деятельным образом способствовал успеху демократических перемен в родном Акраганте.

Даже честолюбивый Пифагор, которого, казалось бы, трудно было заподозрить в продемократической ориентации, покинул Самос только потому, что посчитал для себя неприемлемым терпеть тиранию Поликрата. Оказавшись же в Италии, он не только не уклонялся от политических баталий, но, по-видимому, не раз оказывался в самой их гуще. Ведь именно он признавал, что «не всегда хорошо вперять ум в эфир — лучше бывает принять заботу об отечестве».

По словам Гераклида Понтийского, Фалес жил в одиночестве и государственных дел сторонился. Но некто иной, как Фалес, на вопрос «Что он видел самого небывалого в жизни?» ответил: «Тирана в старости». Тем самым он не только выказал свое личное неприятие автократии, но и дал понять, что она ненавистна народу настолько, что тиран обречен жить под страхом неминуемой преждевременной смерти. Не принимая непосредственного участия в политической жизни Милета, Фалес был прекрасным советчиком в делах общегосударственного значения. Так, Диоген Лаэртский считал, что Фалес спас родной город, дав согражданам совет отклонить предложение лидийского царя Креза совместно выступить против Кира.

На время жизни Анаксимандра не выпало серьезных потрясений. Поэтому о его общественной деятельности известно только то, что он возглавлял вполне мирную колониальную экспедицию милетцев в Аполлонию (Западное Причерноморье). Но резко отрицательное отношение к тирании он, вероятно, разделял вместе со своим учителем Фалесом, поскольку не был замечен в попытках узурпировать власть над переселенцами.

Мелисс один стоит как бы особняком в этом ряду. Известно лишь, что во время восстания Самоса против господства Афин (в морском союзе, куда входил и Самос) он был избран навархом (командующим флотом). А затем одержал победу в сражении с дотоле считавшимся непобедимым афинским флотом.

Однако остается неясным, что именно побудило самосцев поднять восстание — то ли возмущение действиями Афин, установивших гегемонию над союзниками, то ли их недовольство демократическим режимом правления вообще. Поэтому определенно судить о политической позиции Мелисса не представляется возможным.

3.3. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ

Во мнении Фалеса о воде как о первоначале всех вещей нетрудно, на первый взгляд, найти параллель с древнеегипетскими и месопотамскими космогониями, а также с представлениями Гомера и Гесиода. Вроде бы не составляет труда выявить и известное сходство некоторых черт учений Анаксимена, Гераклита, Парменида и Эмпедокла с традиционными космогониями Востока. И там и тут стихии воздуха, огня земли и воды или всех четырех элементов в совокупности исполняли роль материальной первоосновы мира. Однако на этом внешнем, формальном сходстве подлинная близость между ними и заканчивается. Дальнейшее развитие идеи созидания космоса у натурфилософов и авторов космогонических мифов пошло в диаметрально противоположных направлениях. Вторые при объяснении основ мироустройства сочли необходимым опереться на складывавшийся или уже сложившийся авторитет богов и трансцендентных сил, подобных Инь или Ян. Первые предпочли обходиться без поддержки идеи о существовании каких бы то ни было над- или внеприродных сил.

По мнению натурфилософов, первоэлементы — будь то вода, воздух, земля или огонь — породили все сущее на земле и в небесах без чьего-либо посредничества. Таким образом, боги, будучи сотворенными наравне с видимой Вселенной, оставались, в полном смысле слова, не у дел. Отвергнув толкование Гесиода о происхождении мира, никто из натурфилософов не приписывал Гее, Урану, Кроносу или Зевсу рольдемиурга космоса.

В космогонических мифах народов, стоявших у порога цивилизации, но все еще не перешагнувших через него, боги, сотворив мир, удалялись на покой. Иначе говоря, признавалось, что, несмотря на их бездеятельность в настоящее время, в прошлом они исполнили весьма важную миссию*. Поэтому люди пусть и относились к ним без всякого пиетета, но все же хотя бы помнили их имена в знак признания их

* Такое воззрение о богах называют деизмом.

давних заслуг. У греческих натурфилософов боги, лишённые функций демиурга и не причастные к текущим мировым событиям, пребывали на ещё более жалких ролях: у них не было даже имен.

Им, разумеется, оказывались кое-какие знаки внимания. Лишать их всех регалий и объявлять их вовсе не существующими при «живых» Зевсе-громовержце, Афине — покровительнице города или Аполлоне — покровителе искусств не позволяло общественное мнение. Несмотря на неслыханное для того времени свободомыслие, царившее в Греции, оно все же не было абсолютным. О чем свидетельствуют и судьбы Анаксагора, Протагора и Сократа, пострадавших от обвинений в непочтении к богам. Поэтому, возможно остерегаясь прослыть безбожником, а может быть, и вполне убежденно Фалес признавал существование то ли одного бога, называя последнего тем, «у чего нет ни начала, ни конца», то ли множества богов, заявляя, что все полно богов.

Как бы вторя ему, Анаксимандр объявлял богами «бесконечные космосы в бесконечном пространстве». Анаксимен и вовсе почитал за богов воздух, а Ксенофан и Парменид полагали, что бог — это нечто однородное и шарообразное. Несколько более определенно высказывался о богах Гераклит, утверждавший, что бог и человек — по сути, одно, ибо и бог может быть смертен, и человек — бессмертен. И этот свой тезис он еще более усиливал тем, что доказывал: «Этот космос не создавал никто из богов, никто из людей», ставя их тем самым в один ряд. Анаксагор же признавал творцом космоса Ум (Нус). Наконец, Мелисс советовал отказаться от мысли постичь суть богов, коль скоро «познание их невозможно».

Одним словом, понятие о богах у ранних натурфилософов не имело ничего общего с персонафицированными и антропоморфными богами олимпийского пантеона — Зевсом и его родственниками. У этих представлений нет аналогов в пантеонах других политеистических религий — египетской, индийской и т.д. У них нет никаких черт сходства вообще — не только с ревнивыми и мстительными национальными богами стихий, но и с моралистами Яхве или Аллахом. В каком-то смысле они близки китайскому Тянь и зороастрийской паре — Ахурамазде и Ангро-Майнью. Но и эта близость весьма и весьма относительна, поскольку «боги» натурфилософов не только полностью обезличены, но и совершенно лишены каких-либо нравственных, то есть человеческих качеств.

И все же трудно сказать, можно ли признавать ранних философов атеистами в современном смысле слова. Пожалуй, мы не ошибемся, отметив, что милетцы — Фалес, Анаксимандр и Анаксимен — разделя-

ли взгляды, которые в XVII в. были определены как гилозоизм. (Часто проводят знак равенства между гилозоизмом и пантеизмом. На наш взгляд, тем самым допускают серьезную ошибку. Оба этих учения выражают принципиально различные базовые идеи. Пантеист, как в общем и целом религиозный человек, обожествляет природу, видя в последней проявление божественной воли, реализующейся в каждой песчинке мироздания. Гилозоист, напротив, — язычник. Его мир никоим образом не причастен к богу. Последний для него — пустой звук, формальность. Он мыслит категориями магического сознания, отвергающего иерархию как в посюстороннем, так и в потустороннем мире.)

Пифагор откровенно мистифицировал обывателей, успешно эксплуатировав их веру в богов и чудеса. Остается, однако, загадкой, в какой мере он сам разделял их суеверия. Вероятно, можно причислять его к гилозоистам на основании суждения о родстве всех живых существ.

Ксенофан первым в античной философии развивал идею монизма. Но был ли он сам сознательным монотеистом в современном духе? Очень и очень сомнительно. Несмотря на то что Аристотель именно Ксенофану приписывал честь изобретения учения о единобожии (Метафизика. I. 5, 986 b 20–22). Однако, по мнению Псевдо-Плутарха, Ксенофан доказывал нечто совершенно не согласующееся с этой идеей, а именно: что меж богов «нет никакого главенства, ибо нечестиво кому-либо из богов иметь над собой господина. И никто из них абсолютно ни в чем не нуждается. Слышат и видят они целиком, а не частично. Еще он утверждает, что... все рождается из земли, а Солнце и звезды, по его словам, рождаются из облаков»¹.

По словам же Ипполита, «Ксенофан думает, что земля смешивается с морем и со временем растворяется в воде, утверждая, что у него есть следующие доказательства: в глубине материка и в горах находят раковины. В Сиракузах, по его словам, был найден в камне-оломнях отпечаток рыбы и тюленей, на Паросе — отпечаток лавра в толще камня, а на Мальте — плоские отпечатки всех морских существ. Эти отпечатки, по его словам, образовались в древности, когда все обратилось в жидкую грязь, а отпечаток на грязи засох. Все люди истребляются всякий раз, как земля, погрузившись в море, становится грязью, а потом снова начинает рождаться. И такое основание бывает во всех мирах»². Спрашивается: где тут остается место

¹ Псевдо-Плутарх. Строматы, 4.

² Фрагменты... С. 165.

божьему творению или участию в делах мира? Разве не очевидно, что, высказываясь о боге как о едином, неизменном и вечном, сам философ происхождение и существование всех объектов материального мира объяснял вполне естественными причинами. Поэтому, пожалуй, мы не слишком погрешим против истины, признав Ксенофана тем же гилозоистом, но имеющим о природе и богах мнение, несколько отличное от суждений милетцев, тем более что и среди последних не было полного единодушия.

Никакой мистики, никакой высокопарной и трескучей болтовни, никакой имитации несравненной глубины и тонкости мыслей, которыми тешились и которыми спекулировали орды теологов начиная с Аврелия Августина, не найти в высказываниях Гераклита. Он беседует с читателем на равных, не прибегая к псевдомудрости и к ссылкам на откровения «свыше». В течении реки, в прямизне и кривизне чесала, в гармонии лука и лиры находит он примеры, поясняющие его идеи, касающиеся доказательства универсальной и непрерывной подвижности, текучести бытия Земли и Неба. Своей парадоксальностью и неожиданностью они потрясли обыденное воображение его современников*.

Слова Гераклита ошеломили, в том числе и элеатов — Парменида с Зеноном, побудив их таким же парадоксальным образом отрицать реальность движений, изменений и развития. Поэтому, как бы мы ни характеризовали отношение Гераклита к религии, все будет недоказуемо, все спорно, кроме одного, — он не был как деистом, так и теистом, не являлся ни пантеистом, ни монотеистом, ни дуалистом, ни монистом. Ведь это ему принадлежат слова: «Ум наш — бог наш» и «Личность — божество человека», свидетельствующие о том, насколько высоко ставил он человеческое, помещая его практически вровень с божественным. А для выражения подобного равенства соответствующего слова еще не придумано. И коль скоро везде и во всем он видел бесконечную игру-движение жизни во всем блеске переменчивости ее форм, мы не ошибемся, признав и его гилозоистом или точнее говоря, гилозоистом-диалектиком.

О Протагоре говорят как о первом метафизике-монисте и идейном оппоненте Гераклита. Но к чести Парменида следует признать, что идеи всеобщей текучести он опровергал вполне рациональными доводами. Ибо логическую непротиворечивость теории он ставил выше, чем очевидность фактов, которую он называл обманом чувств (за что

* Они и сегодня недоступны пониманию большинства ортодоксальных верующих, отвергающих идеи эволюции и циклического, но бесконечного существования мира.

и подвергался критике со стороны Аристотеля). О безусловном доверии Парменида разуму свидетельствует его отождествление души и ума и, кроме того, интерес к занятиям астрономией. По мнению Стобея, Парменид (в полном согласии с Гераклитом) полагал, что звезды и Солнце представляют собой сгустки огня, что Луна освещается Солнцем, что вечерняя и утренняя звезды тождественны (представляя собой планету Венеру) и что Солнце и Луна выделились из Млечного Пути¹. А комментируя его понимание природы богов, Цицерон указывает, что «в нем невозможно заподозрить ни божественного образа, ни сознания... ведь оно относит к богам «Войну», «Раздор», «Вождение» и другие вещи того же рода, которые уничтожаются либо болезнью, либо сном, либо забвением, либо старостью». И далее: «Парменид полагает первого бога неодушевленным, а тех богов, что им рождены, отчасти отождествляет со страстями человека»². Следовательно, и Парменида нет никаких оснований считать религиозно мыслящим человеком.

В еще большей степени сказанное относится к Анаксагору, которого прямо обвиняли в безбожии за его естественнонаучное объяснение происхождения не только живых существ, но даже небесных тел, включая Солнце и Луну, а также явления солнечного затмения. Сам Анаксагор, правда, утверждал, что в мире существуют два начала — ум и материя, и что именно ум — творец космоса. Но, по Аристотелю, Анаксагор ссылается на ум только тогда, когда у него возникают затруднения с объяснением естественных причин тех или иных явлений. В остальных же случаях Анаксагор «объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум» (Метафизика. I. 4, 985 а 18–22). Следовательно, о нем, с известными натяжками, можно говорить как о первом деисте в истории философии. И все же с таким видением взглядов Анаксагора согласиться трудно.

Во-первых, потому, что он признавал существование бесконечного множества качественно различающихся между собой первичных элементов материи — гомеомерий. А так как он полагал, что «все содержится во всем», или «во всем содержится доля... ум тоже» и коль скоро «все гомеомерии наделены чувственностью»³, то, стало быть, одушевлено все материально сущее. Во-вторых, потому, что, по свидетельству Николая Дамасского: «Анаксагор, Демокрит и Эмпедокл говорили, что растения обладают умом (intellectus = νοῦς) и понима-

¹ См.: Фрагменты... С. 283.

² Там же. С. 282.

³ Там же. С. 531.

нием (*intelligentia* = *φρονησις*)». Поэтому и об Анаксагоре оправданно говорить скорее как о гилозоисте, чем как о деисте.

Если же учесть, что Эмпедокл с Мелиссом также отличались приверженностью к трезвомыслию и рационализму, то не остается ничего иного, как признать: при всем своеобразии индивидуальных воззрений ранних натурфилософов их всех объединял единый мировоззренческий фундамент, имя которому — гилозоизм. В связи с чем у нашего современника — религиозного мыслителя — может возникнуть искушение бросить им упрек в том, что они:

- а) слишком мало внимания уделяли вопросам морали;
- б) их представления отличались механистичностью и упрощенчеством, доходящими до наивности.

Подобные замечания легко парировать следующим образом.

Во-первых, их личная и общественная жизнь являла собой наглядные примеры высокой нравственности и благородства. Они не разглагольствовали о морали, они были моральны. (В отличие от заведомого большинства иерархов победившей церкви, которые проповедовали чистоту нравов, предаваясь распутству, чревоугодию, сребролюбию, что и послужило причиной Реформации и протестантизма.) Не только за возвышенный строй мыслей, но и за несомненные добродетели античные натурфилософы пользовались уважением современников. И все же среди них особо заслуживают быть выделенными тираноборец Зенон и Анаксагор — учитель одного из трех «отцов-основателей» практической демократии Перикла и великого трагика Еврипида. Будучи приговоренным к смертной казни за безбожие, избежавший позорной участи благодаря вмешательству Перикла, он (по одной из версий — как говорилось выше) был вынужден перебраться в Лампсак, где вскоре и умер. Так вот, жители Лампсака с почестями похоронили его за общественный счет, хотя он и был чужаком, — таковы были репутация и моральный авторитет этого философа.

Во-вторых, каковы те критерии, согласно которым мысль о всеобщей одухотворенности мира считается беднее, ретрограднее и поверхностнее представлений о разделении мира на «живую» — идеальную и «мертвую» — материальную составляющие? И где доказательства того, что идеальное высоко возносится над материальным, «одухотворяя» его либо что материальное порождает идеальное? Идеалистам и верующим не стоит забывать, что краеугольный камень их представлений зиждется на «примитивном» анимизме, на представлении, возникшем у первобытного «дикаря» о раздельном существовании души и тела.

Что же касается материалистов, то следует признать, что их упорное стремление ставить идеальное в подчиненное положение к мате-

риальному, действительно заводит их в тупик безжизненного механицизма. Почти две тысячи лет назад Плутарх, известный не только как биограф, но и как философ, сформулировал следующую аксиому¹: «Поскольку (как полагают эпикурейцы) каждый атом лишен души и способности чувствовать, то никакое соединение атомов не может стать одушевленным и способным чувствовать существом». Математическое выражение этой аксиомы имеет вид: $\Sigma 0 = 0$, где Σ — знак суммы любого множества. Материалисты до сих пор не нашли способа ее опровержения. (Откровенно говоря, они делают вид, будто этой аксиомы не существует вовсе.)

3.4. ПОСТУЛАТ О НЕСОТВОРИМОСТИ И НЕУНИЧТОЖИМОСТИ МАТЕРИИ

Натурфилософы не только первыми поставили, но и первыми приступили к решению вопроса о пространственно-временных границах мироздания логико-рациональными средствами мышления. И сразу же обнаружилось, что есть две точки зрения на проблему временных пределов существования космоса, кажущиеся взаимоисключающими. По мнению Стобея, «Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Архелай, Диоген, Левкипп считают космос уничтожимым»². К этой группе мыслителей причисляли Гераклита, Эмпедокла, Демокрита и Эпикура. К числу тех, кто придерживался точки зрения, согласно которой Вселенная вечна, не имеет ни начала, ни конца существования, и «из ничего не может возникнуть ничего», относили элейцев — от Ксенофана до Мелисса.

Это мнимое противоречие взглядов разрешается просто, если принять во внимание, что понимала под возникновением и уничтожением космоса первая группа философов. В известном уподоблении Гераклитом Вселенной «мерно возгорающемуся и мерно угасающему огню» было бы более чем странно видеть рождение этого огня из ничего и исчезновение в ничто. Комментируя воззрения Анаксагора, Симпликий замечает: «В первой книге «Физики» Анаксагор со всей ясностью говорит, что рождение и гибель — соединение и разъединение; он пишет так: «О рождении и гибели эллины думают неправильно: на самом деле ничто не рождается и не гибнет, но соединяется из вещей, которые уже есть, и разделяется. Так что правильнее было бы

¹ См.: *Плутарх*. Против Колота. 32.

² Фрагменты... С. 522.

назвать рождение «соединением», а гибель «разъединением»¹. О мнении Анаксимандра на сей счет говорилось, что тот «началом сущих полагает бесконечное: из него все возникает и в него все уничтожается. Поэтому и рождаются бесконечные по числу космосы и снова уничтожаются в то, из чего возникли»². По словам того же Симпликия, Анаксимен, Диоген и впоследствии стоики подобно Гераклиту полагали, что «космос есть всегда, но не всегда один и тот же, а через определенные периоды времени становящийся то таким, то другим»³.

Иными словами, они признавали, что Вселенная как целое, как совокупность бесчисленного множества элементов-первоначал находится в постоянном движении — перевоплощении. Но это не мешает составляющим ее первоэлементам существовать вечно, не подвергаясь ни рождению, ни гибели. Еще категоричнее и определеннее высказывается по данному поводу Плутарх. Комментируя фрагмент стиха Эмпедокла (воспроизведен в разделе 2.12 данной монографии), Плутарх пишет: «Для имеющих уши эти стихи громогласно вопиют о том, что он не упраздняет возникновение вообще, но возникновение из небытия; и не уничтожение вообще, но абсолютное уничтожение, то есть уничтожающее нечто в небытие»⁴.

Сходным образом думал и Пифагор, веривший в бессмертие души и считавший, что «все, что некогда произошло, через определенные периоды времени происходит снова». Прямых свидетельств мнения Фалеса об этом предмете не сохранилось. Но, признавая воду первоэлементом мира, он едва ли допускал и мысли, что она возникает из ничего и бесследно уничтожается в ничто. Таким образом, можно констатировать полное сходство взглядов всех без исключения натурфилософов в вопросе о несотворимости и неуничтожимости материальной основы Вселенной.

3.5. УБЕЖДЕННОСТЬ В СПОСОБНОСТИ РАЗУМА ПОЗНАВАТЬ МИР

С античных времен повелось особо подчеркивать тот факт, что Фалес специально ездил в Египет учиться у жрецов мудрости. Что не удивительно, так как к середине I тысячелетия до нашей эры именно

¹ Фрагменты... С. 534.

² Там же. С. 119.

³ Там же. С. 131.

⁴ Там же. С. 347.

в Египте (и Месопотамии) была накоплена наибольшая сумма элементарных математических, астрономических и медицинских знаний. Проблема, однако, состояла в том, что последние:

- а) носили строго эзотерический характер, закрытый для непосвященных;
- б) предназначались главным образом для укрепления авторитета и влияния жреческой касты.

Вообще-то в наше время признается общим местом тезис о том, что знания для того и существуют, чтобы тем или иным способом служить людям. В древности на Востоке думали иначе. Радикальной, поистине революционной перемене этого взгляда на миссию рациональных знаний мы обязаны в первую очередь Фалесу.

На примере собственной жизни он доказывал способность человеческого разума распутывать сложнейшие головоломки и «разоблачать» непостижимые тайны природы ко всеобщему благу. Апулей приписывает ему открытие круговорота времен года и объяснение смены фаз Луны; Цицерон — объяснение явления затмения Солнца. По словам Геродота, Фалес установил, что в разливе Нила повинны пассатные ветры, дующие в его устье и препятствующие воде вытекать в море. В комментариях к «Началам» Евклида Прокл указывал, что Фалесу мы обязаны доказательством пяти теорем геометрии. По Плинию, он же изобрел и способ измерения высоты пирамид, приведя в «непомерный восторг» фараона Амасиса. Ему же приписывают первое применение циркуля и угломера, а также изобретение гидравлических часов. В гавани Милета он установил дальномер, с помощью которого, основываясь на одной из пяти открытых им теорем, определял расстояние до находившихся в открытом море кораблей. Помимо всего вышесказанного, творчество Фалеса характеризуют три важнейших момента, сыгравших колоссальную роль в становлении современной философии и науки (фактически западной цивилизации).

Во-первых, никому и никогда не морочил голову тем, что в своих изысканиях ему споспешествовали боги или иные сверхъестественные силы. Не случайно в «Пире семи мудрецов» Плутарх изображает Фалеса принципиальным сторонником естественных объяснений природных явлений, последовательным противником всего мистического и язвительным критиком мага Диоклеса.

Во-вторых, Фалес не делал секрета из своих открытий и изобретений, не искал выгоды и не использовал их в своих собственных или чьих-либо корыстных целях. А вполне естественное честолюбие изобретателя готов был удовлетворять всего лишь упоминанием о своем приоритете того или иного открытия.

В-третьих, своими трудами давал понять современникам, что все — в руках человеческих; что нет таких тайн, с которыми не справится наш разум, стоит только не мешать ему и не создавать препятствия.

Апелляция Фалеса к рассудку и здравому смыслу знаменовала собой самый первый, трудный шаг к разрыву с давно сложившейся традицией доминирования теолого-мифологических мотивов в массовом сознании греков. Этот шаг создал небывалый в истории человечества прецедент и положил начало движению мысли по пути освобождения от пут иррационализма. Тем самым Фалес фактически породил философию и науку — как совершенно новые виды интеллектуальной деятельности сугубо светского толка, не отягощенные религиозной догматикой и предрассудками. Отбросив прочь мистическую квазимудрость, он задал тонус и вектор всему дальнейшему развитию дискурсивного и интуитивного познания мира и человека. С точки зрения истории, для философии и науки Фалес явился тем же, кем был для демократии и рыночного производства Солон — «акушером» или «отцом-основателем». К тому же Фалес установил такую высокую морально-интеллектуальную планку для тех, кто пожелал вслед за ним подвизаться в этих областях творчества, что преодолеть ее было по силам лишь наиболее одаренным и настойчивым искателям расположения богини мудрости и знаний Афины Паллады. (Эта селекция по сей день остается единственным «недемократическим актом» или барьером, которым наука и философия отгораживает себя от большей части людей.)

Непоколебимая убежденность «первопроходца» в способности разума постигать глубинные причинно-следственные связи вещей побуждала его последователей:

- а) искать естественные объяснения всем природным явлениям;
- б) доверять скорее разуму, чем чувствам.

Поэтому, сколь бы наивными ни казались взгляду современного просвещенного человека толкования, данные первыми натурфилософами относительно тех или иных астрономических, метеорологических или биологических феноменов, в них ясно читалось главное. Это главное состояло в стремлении обнаружить определенные закономерности проявлений данных феноменов и разобраться с их происхождением, а не списывать все на волю, гнев или игру богов.

К счастью для нас, первые натурфилософы не подозревали, каким колоссальным напряжением интеллекта должны будут расплачиваться те, кто связал свою жизнь с наукой. Как редко и скупо будет одаривать их судьба лаврами победителей. Знай они истинную цену тому

подвижничеству, которое требует от своих «подданных» наука, боюсь, они предпочли бы избирать более легкие пути к жизненному успеху. И тогда не состоялось бы и рождение самой науки — по той простой причине, что она не может существовать, не дыша воздухом логики и строго критического мышления. А и то и другое появилось на свет лишь благодаря трудам натурфилософов.

В этой связи следует особо воздать должное Пармениду. Если Гераклит поразил воображение современников идеей всеобщей текучести бытия, Парменид озадачил их прямо противоположным утверждением. По его мнению, обыденное представление о мире как о множестве отдельных его частей, связанных и не связанных между собой, возникающих и исчезающих, на самом деле есть не более чем иллюзия, порождаемая нашими чувствами. В реальности есть только одно — целое и неделимое, неподвижное и неизменное. В отношении же ощущений следует быть крайне осторожным, поскольку, склонные сплошь и рядом обманывать нас, они порождают не столько достоверные знания, сколько сомнительные и шаткие мнения. Иными словами, Парменид пытался донести до своих слушателей и читателей мысль о том, что не следует обращать ни малейшего внимания на непосредственную очевидность вещей, гораздо важнее — непротиворечивость теории.

Отдавал ли он себе отчет в том, что его гипотезу воспримут «в штыхы»: будут оспаривать очень и очень многие оппоненты, а некоторые даже сочтут ее сумасшедшей (как, например, Аристотель)? Сознательно или бессознательно заведомо преувеличивал он место чистого дискурса в процессе познания? Если он действовал бессознательно, то данный методологический «перегиб» невольно сыграл чрезвычайно важную роль в формировании теории познания и логики как науки. Если же сознательно вызывал на себя шквальный огонь критики, его интеллектуальную смелость следует признать беспрецедентной.

Дело в том, что религиозные и космогонические мифы не допускают возможности не только серьезной полемики, но даже малейшего сомнения в достоверности сообщаемой ими «информации» о тех или иных фактах, событиях или деяниях. Каждое их слово истинно, ибо есть откровение, освященное традицией. Натурфилософы, предшественники Парменида (включая даже Гераклита), в этом смысле не изменяли мифологическому подходу в создаваемых ими концепциях.

С исключительным размахом и вдохновением конструировали они собственные мифы, правда, прибегая к вполне светской риторике и терминологии типа «архе», «логос» или «апейрон», которой они замещали дефиниции «бог» или «боги». К тому же в отличие от тра-

диционных, мифы натурфилософов отличала определенная последовательность и внутренняя непротиворечивость. Тем не менее, несмотря на то что сплошь и рядом носили характер блестящих догадок и гениальных озарений, строились они на совершенно произвольных допущениях.

Вольно или невольно почти безрассудно отважный Парменид в зародыше пресек складывавшуюся тенденцию, едва не утвердившуюся в качестве дурной традиции. Крайняя парадоксальность его модели космоса оказала столь «раздражающее» воздействие на современников, что с их пристрастного анализа, критики и защиты в лексиконе греков утвердились немыслимые прежде термины и понятия: абсурд, невозможно, недоказуемо, противоречит здравому смыслу и т. д. Скепсис, недопустимый в космогонии, стал необходимым элементом философского и естественнонаучного познания действительности. Так начало складываться понимание того, что существует три уровня представлений о мире: эмпирические факты, спекулятивные мнения, достоверные знания. Следует, однако, признать, что, требуя от теории прежде всего внутренней связности и непротиворечивости, Парменид не слишком-то следил за логикой собственных построений. Так, он впадал в противоречие с самим собой, когда утверждал, что Вселенная одновременно и неподвижна, и пространственно ограничена (шарообразна). Но ведь очевидно, что, если радиус сферы конечен, не существует никаких препятствий, кроме физических, к тому, чтобы она, как целое, могла перемещаться куда угодно. Нечто должно быть неподвижным как целое только в случае, если оно пространственно бесконечно, то есть когда у пространства нет никаких «резервов», куда бы это «нечто» могло сместиться.

Иногда говорят, что Парменид и Зенон своей теорией породили скепсис в отношении познавательных способностей разума. Полагаю, что они, напротив, оказали ему великую услугу, указав на трудности, стоящие на путях познания мира.

3.6. ОТНОШЕНИЕ К ПРОБЛЕМЕ САМОПОЗНАНИЯ

Равнодушное время и людские козни способствовали тому, что от некогда величественных храмов мыслей и идей первых философов остались одни лишь руины. Судя по ним, всех этих философов, от Фалеса до Эмпедокла, интересовала главным образом философия природы, тогда как проблемы нравственности отступали у них на второй план. Подобная односторонность может объясняться двояко.

Возможно, их действительно мало волновали вопросы морали и внутреннего мира человека. Не менее вероятно и то, что их комментаторы, благодаря которым сохранилось то, что сохранилось, производили «искусственный отбор», селекцию того, что им казалось важным и интересным в наследии первопроходцев. И очень могло статься, что на взгляд последующих поколений философов наиболее оригинальные или парадоксальные идеи и воззрения их предшественников касались как раз вопросов естествознания. В том же, что относилось к области этики и мира человека, их взгляды особой неожиданностью не отличались.

Вторая точка зрения кажется предпочтительней, в частности, вот по какой причине. В преданиях о первых «семи мудрецах» исключительное положение Фалеса среди них объясняется не только его достижениями в занятиях астрономией, геометрией, метеорологией и инженерией. Его преимущество перед остальными членами «клуба мудрецов» состояло в том, что ему удавалось сочетать различные виды деятельности. А именно, занимаясь «высокими» науками, он не отстранялся от «низких» проблем бытия и познания сущности человека. Более того, если верить Диогену Лаэртскому, как раз этот второй род познания Фалес признавал самым трудным делом. Впрочем, надо думать, проблему самопознания считали ключевой все «семь мудрецов», коль скоро, по Платону, это они, собравшись вместе, начертали на стене Дельфийского храма известное изречение: «Познай себя» (Протагор. 343 а). Правда, в диалоге «Хармид» (164 d) тот же Платон утверждает, будто «Познай себя», следует понимать как «Знай себя», или, что, дескать, то же самое — «Владей собой». Иначе говоря, Платон пытается уверить читателя в том, что данное изречение следует толковать не как совет мудрецов, обращенный к входящим в храм, а как призыв к ним бога держать себя в «узде». Но тут Платон явно лукавит, выдавая самопознание за самообладание, как почти тождественные по смыслу понятия. (Интересно, как прокомментируют бы его попытку подмены сами мудрецы?) Хилону — другому мудрецу из числа этой «великолепной семерки» — приписывают еще более далеко идущую по смыслу формулировку этой максимы. В его редакции она звучит так: «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную»¹.

Приношу свои извинения читателю, но не могу удержаться от соблазна выразить личное отношение к этой мысли. На мой взгляд, никакая другая идея, когда-либо осенявшая человеческий разум, не

¹ Философская афористика. М., 1996. С. 24.

может сравниться с ней по глубине проникновения в суть отношений между человеком и Природой. Кто бы ни был ее автор, он заслуживает уважения как один из величайших умов рода *Homo sapiens*. Ибо в ней отразилось скорее интуитивное озарение, чем логически выверенное осознание истины такого единства человека с его естественным окружением, расторжение которого обрекает разум на непонимание — как этого окружения, так и самого человека. В ней выразилось признание истины того, что противопоставлять их друг другу — значит совершать грубейшую, непростительную, катастрофическую ошибку.

Ко времени зарождения философии цивилизация основательно преуспела в том, чтобы вытравить из коллективного сознания людей память о былом единстве человека и Вселенной. Поэтому и высказывание Хилона, и интерес всех ранних и поздних натурфилософов к познанию природы в каком-то смысле можно считать их демаршем или бессознательным протестом против забвения кровнородственных связей между человеком и космосом. Позже христианство вырвало первого из контекста второго, поставив между ними непроходимые барьеры. Оно вознесло высоко вверх первого над вторым, но одновременно «опустило» статус человека перед лицом выдуманного им бога. Таким образом, христианство ввело принцип иерархии не только в отношения между людьми, но и в отношения между ними и природой. Но, как и следовало ожидать, этот разрыв связей сразу и существенно затруднил процесс познания как человека, так и природы, поскольку оба они могут рассматриваться как сообщающиеся сосуды, полноценное и адекватное знание о которых не может быть получено в отрыве друг от друга.

На что, в сущности, и намекал Гераклит. Асмус утверждает, что «ни Ипполит, ни Ориген, ни Аристотель не объясняют и не могут объяснить, откуда у Гераклита возникла мысль о войне и борьбе как о начале, порождающем все в жизни. Возможно, что эта мысль Гераклита... была перенесена им на всю природу из наблюдений над фактами общественной жизни современного ему греческого (и не только греческого) общества»¹. Полагаю, что нет никакой необходимости искать истоки Гераклитова понимания природы в общественной жизни людей. Поскольку, как сам он подчеркивал (по словам Плутарха), всю свою жизнь занимался тем, что «искал самого себя», а из Дельфийских изречений самым первостепенным считал «Познай самого себя»². Эту же мысль Дион Хризостом выразил следующим образом: «Гераклит

же, что еще замечательнее, по его собственным словам, «сам отыскал» природу Вселенной и выяснил, что она собой представляет»¹. И при этом он полагал, что «всем людям дано познавать самих себя»². Иначе говоря, представление о всеобщей изменчивости вещей и текучести мира Гераклит, скорее всего, вывел из рефлексии над самим собой, из наблюдений за динамикой собственной психики и мысли.

Можно ли считать Фалеса, Хилона и Гераклита исключениями из «правил»? Едва ли. Ведь даже в космологических моделях элеатов* видна печать оригинальной индивидуальности их авторов. Так, Парменид принимает и усваивает исходный постулат Ксенофана о единственности, вечности и неподвижности истинно сущего бытия. Но если учитель признает существование четырех первоэлементов и бесконечное число «неразлично сходных космосов», то по ученику — число первоэлементов только два (земля — как материя, и огонь — как демиург), и ни о какой множественности космосов у него нет и речи.

Сравнивая взгляды Парменида и Зенона, Сенека пишет: «Если верить Пармениду, нет ничего, кроме одного, если Зенону — то и одного нет»³. В свою очередь, Эмпедокл возвращается к идее о четырех первоэлементах, но в качестве движущих сил Универсума вводит понятия «Любовь» и «Вражда». Одним словом, каждый натурфилософ видел контуры мироздания своими глазами. А пытаюсь постичь видимое, в каком-то смысле познавал самого себя, или, точнее говоря, проекцию своего «Я» на Вселенную.

3.7. ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Выше (см. разделы 3.2–3.3) говорилось о том, что натурфилософия родилась как альтернатива религиозному миропониманию и авторитарным политическим традициям. Поэтому не удивительно, что важнейшую задачу для себя первые философы видели в разработке новой, рациональной доктрины основ мироздания. В самом деле, случайно или нет, но период их творчества удивительным образом совпал с самым динамичным, наступательным и насыщенным периодом развития античной демократии. Он отмечен двумя датами: начальной —

¹ Фрагменты... С. 195.

² Там же. С. 198.

* Традиция относит к элеатам не только коренных жителей Элеи, но и основателя школы Ксенофана — жителя Колофона, и Мелисса — жителя Самоса, и Эмпедокла — жителя Акраганта.

³ Фрагменты... С. 305.

¹ Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 29.

² Фрагменты... С. 194.

реформы Солона (594 г. до н. э.) и конечной — Пелопонесская война (431–404 гг. до н. э.). В 594 г. Фалесу исполнился только 31 год, и он, по-видимому, едва только вступал на путь философии. В 430 г. умерли Зенон и Эмпедокл. Таким образом, жизнь наиболее крупных представителей ранней философии протекала в гуще событий, оказавших беспримерно сильное, благотворное и длительное влияние на культурную историю человечества. И следует заметить, они не оставались пассивными созерцателями происходящего, но принимали в этих событиях кто посильное, а кто и чрезвычайно деятельное участие.

Реформы Солона положили конец затянувшемуся социально-экономическому кризису, поразившему афинское общество к концу VII в. до н.э. и ввергнувшему народ в отчаянно бедственное положение. Помимо этого, реформы высвободили колоссальный потенциал интеллектуальной и творческой энергии афинян и косвенным образом всех эллинов. Так что борьба между сторонниками демократии, с одной стороны, а с другой — сторонниками тирании и олигархии развернулась почти по всей Греции (и велась с переменным успехом, не принимая, однако, характера общенациональной трагедии).

В этой борьбе моральные позиции демократов выглядели куда более предпочтительнее. Об этом, в частности, свидетельствуют слова Сократа о доблести древних афинян: «...когда Геракл исчез из мира людей, детей его, бежавших от Еврисфея, все эллины гнали от себя из страха перед силой Еврисфея, хотя им стыдно было за свои поступки. Придя в наш город, они с мольбою сели на алтарях. Несмотря на требование Еврисфея, отказались их выдать... Когда Еврисфей в союзе с тогдашними властителями Пелопонесса пошел на них войной, то они перед лицом близкой опасности не изменили своих убеждений, а между тем отец их никакого особенного благодеяния им не оказал, а каковы будут дети, достигши зрелого возраста, они не знали. Однако они приняли на себя такую борьбу за них, потому что считали это справедливым, несмотря на то что у них не было прежде вражды с Еврисфеем и никакой выгоды им не представлялось, кроме доброй славы. Они сделали это потому, что жалели угнетенных, ненавидели насильников... Свободу они видели в том, чтобы ничего не делать против своей воли; справедливость — в том, чтобы помогать угнетенным; храбрость — в том, чтобы в случае надобности сражаться и умирать за ту и за другую»¹.

Подобные представления о чести, достоинстве и моральных принципах были присущи, разумеется, далеко не всем грекам эпохи рож-

дения философии. Тем не менее их разделяли, как можно видеть из данного примера, не только считанные единицы. Во всяком случае, именно данные убеждения служили эталоном общественной морали, внушающим уважение и симпатию у обывателей. И поскольку на совести современников Фалеса, Анаксимандра, Гераклита и Парменида еще не успело налипнуть много грязи, проблемы нравственного очищения и обновления были не слишком уж и актуальны для первых философов. Тем более что своим собственным бескорытием, великодушием и безупречной честностью они демонстрировали высшие образцы нравственности и добродетели — гражданской и личной. Не говоря уж о том, что все без исключения первые философы ставили духовные ценности бесконечно выше материальных.

Анаксагор, в частности, отказался от наследственного имени как раз ради того, чтобы без помех предаться «вожделенной» философии. А Эмпедокл одаривал богатым приданым бедных невест своего родного города. Даже Пифагор, стоявший несколько особняком в ряду философов, выделялся не столько корыстолюбием, сколько тщеславием. Вот почему, говоря о мотивах, побуждающих людей заниматься философией, Аристотель утверждал, что в основе этой тяги лежит удивление и стремление избавиться от незнания, причем прежде всего «ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы» (Метафизика. II. 982 b 12–22).

Ранние философы собственным примером учили окружающих:

- укрощать безрассудные страсти;
- ценить справедливость и свободу, а также меру во всем;
- избегать пороков и бесчестья, зависти и лжи;
- разбираться в понятиях о добре и зле, об истинном и мнимом благе;
- воспитывать в себе способность к воздержанию и благоразумию;
- гасить ненависть;
- развивать любознательность и рассудительность;
- отличать удовольствия от наслаждений и наслаждение от счастья.

Сказанное есть, однако, не более чем предположение. Нам следует вновь недобрым словом помянуть «отцов церкви», лишивших нас возможности ознакомиться с оригинальными сочинениями первых философов, касавшихся проблем этики, личности и психологии.

То, что первые философы проявляли интерес к этой тематике, можно судить по трактатам Аристотеля — одного из завершителей античной натурфилософии. (Полагаю, что данный тезис не требует особого доказательства, коль скоро именно он является автором «Физики»

¹ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 313.

и «Метеорологики», а также сочинений «О небе» и «О возникновении и уничтожении».) Нет ни одного его произведения, посвященного гуманитарной тематике, в котором бы он не ссылался на мнения своих ранних предшественников по «цеху». Однако повторюсь — мы бесильны восполнить утерянное.

«Стратегическая установка», принятая античной натурфилософией, могла бы показаться чересчур скромной в сравнении с целями, которые ставили перед собой амбициозные создатели религиозных и этических учений Востока — иудаизма и зороастризма, даосизма и конфуцианства, христианства и ислама. Греки не имели намерения изменить (или спасти) мир по собственному разумению. Они «всего лишь» желали его постичь, что, казалось бы, и в самом деле не шло ни в какое сравнение с масштабами деяний, замысленных восточными учителями нравственности. На деле оказалось наоборот: процесс расширения и углубления позитивных знаний столкнулся с трудностями, несоизмеримо большими, нежели внедрение идеологических доктрин в коллективный менталитет общества. Приобщение «масс» к соответствующим учениям завершилось на Востоке за какие-нибудь один–три века. Конца же процессу рационального познания природы, общества и человека не предвидится ни в каком обозримом будущем.

3.8. НАТУРФИЛОСОФСКОЕ ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ НАУКИ

Анализируя воззрения ранних натурфилософов, А. Лосев отмечает как наиболее характерную черту тот факт, что для них чувственно-материальный космос являлся «последним и окончательным абсолютом». В самом деле, мысль о том, что Вселенная пребывает сама по себе и развивается по собственным своим законам, как совершенно независимая от внешних сил или воля субстанция, как причина самой себя служила краеугольным камнем их миропонимания. Перед ранними натурфилософами не стоял вопрос: существует ли нечто трансцендентное, стоящее «вне» или «над» Вселенной, чему она должна была повиноваться? И все происходящее в ней они полагали естественным, не оставляя места ничему сверхъестественному. Даже Ум как «творец космоса» (у Анаксагора) не возвышается над космосом, но находится в нем, так же как и мозг человека обитает в теле.

Как, впрочем, и «боги» Фалеса, и «единный бог» Ксенофана — разительно отличаются от антропоморфных богов Олимпа, с одной стороны, а с другой — от иудейско-христианского Яхве–Христа.

Но признание постулата о «неотчуждаемой суверенности Вселенной» наложило на философию требование подходить к ее изучению со строго рационалистических позиций. Ибо, следуя традиционно мифологическому толкованию бытия мира, философия ничем не отличалась бы от религии. Конечно, ранняя натурфилософия была вынуждена оставлять в своих исследованиях очень значительное место чувствам и интуиции. В условиях почти полного отсутствия позитивных научных знаний у нее не было иного выбора. Она нашла альтернативу в том, чтобы представлять ощущения и интуицию на суд строгого и нелицеприятного критика — дискурса. Он-то и стал для ранних философов единым фундаментом для строительства своих умозрительных конструкций. Так впервые в эволюции мысли она стала подвергаться контролю со стороны специально изобретенной для этой цели логики.

Наличие общего фундамента не означает, однако, что на нем допустимо возводить только однотипные сооружения. К тому же, ставя перед собой цель постижения мира в его внутренней целостности, ранние натурфилософы имели лишь самые смутные представления об истинной сложности, глубине и многомерности объекта их познания, о необозримости его свойств и проявлений. Поэтому, располагая крайне скудной информацией о природных, общественных и психических явлениях и не имея возможности охватить все головокружающее разнообразие мира, каждый из первых философов вынужден был конструировать собственную модель подобия мира, ориентируясь лишь на какую-то одну, бросающуюся ему в глаза грань (сторону) из бесконечного множества граней (сторон) оригинала. Поэтому и не удивительно, что все эти модели, даже будучи внутренне самосогласованными и непротиворечивыми, представлялись взаимоисключающими как самим творцам, так и их последователям.

Так, Фалес, несмотря на то что, по-видимому, не создавал целостной системы мироздания, тем не менее высказал два интересных суждения, касающихся этого предмета. Во-первых, посчитал важным особо отметить роль воды как первоэлемента, дающего жизнь всему сущему — от земной органики до Солнца и звезд. Во-вторых, держался того мнения, что каждый элемент Вселенной обладает душой, которая и приводит в движение все, включая воду.

Но уже Анаксагор, ученик и сподвижник Фалеса, оспаривал данные воззрения своего учителя. Так как считал, что истинное начало всего наличествующего не является ни водой с землей, ни воздухом с огнем, но неким неопределенным беспредельным — апейроном (το απείρον). Возникновение же он определял не качественными

превращениями первоэлемента, а выделением из него противоположностей вследствие присущего ему качества вечного движения. В свою очередь, противоположности между теплым и холодным, сухим и влажным и т.д., из которых далее рождаются вещи, как бы «выплачивают друг другу противозаконное возмещение неправды (ущерба) в назначенный срок времени»¹, или, иными словами, несут наказание и получают возмездие друг от друга.

Третий милетянин, ученик и друг Анаксимандра Анаксимен выдвинул возражение против своего друга, полагая началом всего сущего воздушную стихию. Ее превращениями он объяснял возникновение ветра и града, снега и молнии, радуги и землетрясений — из нее все рождается, в нее все вновь возвращается, разлагаясь.

Отличное от милетян-ионийцев суждение о первоэлементах развивал Пифагор, который называл их «иное» (*αλλο*) — как нечто тягучее постоянно становящееся другим. Первоначалом же он считал число («все есть число»). По Аристотелю: «Так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала — началами всего существующего» (Метафизика. I. 5, 985 b 22–25).

Маковельский подчеркивает, что «Пифагор первый положил начало умозрению об *общих свойствах* чисел и геометрических фигур, и у него впервые математика приобретает демонстративный характер. Демонстрация, какую мы встречаем у Эвклида и которая осталась до наших дней самым характеристичным признаком математических наук, которая характеризует их более, нежели природа изучаемых ими объектов, была впервые введена Пифагором»².

Согласно Надточаеву, именно «к Пифагору восходит знаменитый *quadrimum* (арифметика, геометрия, астрономия и музыка), не только положенный Платоном в основу классификации частных наук, но и составивший в эпоху Средневековья один из основных элементов средневековой науки и образования»³.

Пифагорейцы разработали теорию средних величин; открыли и исследовали пять правильных геометрических тел: тетраэдр, куб, октаэдр, икосаэдр и додекаэдр; разработали учение о шарообразности Земли, теорию климатических поясов, учение о движении Земли вокруг центрального огня, — первыми отказавшись от геоцентрической точки зрения на Вселенную.

¹ Фрагменты... С. 127.

² Маковельский А. О. Досократики. Ч. 1–3. Киев, 1914–1919. Ч. 3. С. XXVIII.

³ Надточаев А. С. Философия и наука в эпоху античности. М., 1990. С. 79.

Но этого мало. В основу понимания устройства и структуры последней Пифагор положил числовой принцип, который в наше время связывают с понятием о «гармонии (или музыке) сфер». Поразительно глубокая мысль о том, что «число есть сущность всего существующего», сегодня находит свое подтверждение в «теории суперструн»* — самой многообещающей физической теории, обнимающей две «полярные области» мира — Вселенную и элементарные частицы. Согласно этой теории, *все* разновидности элементарных частиц представляют собой различные моды (частоты и интенсивности) колебаний одних и тех же элементарных струн. И уж совсем фантастической еще недавно представлялась идея связи числовых соотношений с областью этики, развивавшаяся пифагорейцами. Так, они считали, что «брак и богиня Афродита выражаются числом 5, так как оно есть результат сложения первого женского (четного) числа (2) и первого мужского (нечетного) числа (3). Любовь и дружба выражаются числом 8, так как гармония свое высшее выражение находит в октаве»¹. И что же? В самое последнее время эта, казалось бы, лишенная какой-либо реальности идея находит свое воплощение в теории математической формализации этических категорий и принципов морали**.

Крайне важную мысль (к которой мы не раз в дальнейшем будем возвращаться) сформулировал ученик Пифагора — врач и философ Алкмеон. Он считал, что основной причиной здоровья является «демократическое равноправие» (*isonomia*) в организме сил влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и прочих; господство же (*monarchia*) одного из них есть причина болезни. Ибо господство того или другого губительно... Напротив, здоровье — это соразмерное смешение (*symmetria krasis*) выше указанных качеств»².

Фрагменты дают противоречивое представление о мнении Ксенофана относительно первоэлементов. Источником рождения всего сущего он объявлял, по версии одних интерпретаторов, — воду, по версии других — землю. Зато, по-видимому, все сходились на том, что именно Ксенофан первым из философов признал, что люди создают богов по своему образу и подобию. Что же касается вопроса о единственности или множественности бога (богов), то тут опять противоречие: одни утверждают одно, другие — другое. Совпадают же их мнения только в том, что когда он говорит о боге как о едином, то подразумевает под

* См.: Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2004.

¹ Маковельский А. О. Указ. соч. Ч. 1. С. 64.

** См.: Лефевр В. Алгебра совести. М., 2003.

² Маковельский А. О. Указ. соч. Ч. 1. С. 272–273.

ним природу — этого «вечного, единого, однородного и шарообразного» бога.

Не меньшие, если не большие трудности возникают у исследователей при анализе фрагментов Гераклита. Не углубляясь в полемику вокруг достоверности тех или иных их толкований, можно, пожалуй, признать, что, во-первых, первоэлементом он признавал «вечно живой огонь», как самую подвижную, изменчивую стихию Вселенной. Во-вторых, ни человек, ни бог (или то, что понимают под ним люди) не трансцендентны по отношению к космосу и не доминируют над ним. В-третьих, происходящие всюду и во всем изменения подчиняются своему «логосу» — понятию, которому соответствует множество значений, в том числе: слово и речь, довод и учение, разум и сущность, закон и т.д. В-четвертых, непосредственной причиной всеобщей изменчивости материальной действительности является конкуренция противоположных, но взаимно дополняющих друг друга свойств, присущих всему вещественному миру. Кажущийся парадоксальным у Гераклита дух понимания всеобщей и имманентной связи внешне взаимоисключающих моментов бытия замечательно передает стихотворение современного поэта П. Флеминга:

Я жив. Но жив не я. Нет, я в себе таю
Того, кто дал мне жизнь в обмен на смерть мою.
Он умер, я воскрес, присвоив жизнь живого,
Теперь ролями с ним меняемся мы снова.
Моей он смертью жив, Я отмираю в нем¹.

О структуре космоса Парменид придерживался суждения, сходного с мнением своего учителя Ксенофана, но полярно противоположного утверждениям Гераклита. Универсум Парменида безмятежен и незыблем, вечен и шарообразен. Он чужд каким-либо переменам и вопреки учению пифагорейцев не допускает существования внутри себя пустоты. А в качестве объяснения своей более чем парадоксальной позиции в вопросе о движениях и изменениях он ссылаясь на то, что видимое глазу есть, дескать, всего лишь обман чувств, который и порождает иллюзорное мнение, отличающееся от разумного знания. Парменид был не единственный, кто пришел к данному выводу. Стобей полагал, что сходной точки зрения (помимо последователей Парменида и его предшественника Ксенофана), придерживались Пифагор, Анаксагор, Демокрит, Протагор и Пла-

тон. Но, конечно, Парменид отстаивал данное умозаключение последовательнее всех.

Что послужило толчком к рождению столь необычайно смелой мысли, сказать трудно. Ясно одно: вскрыв факт существенных различий между чувственным и рациональным видами познания (и опередив в этом Сократа с Платоном), Парменид отдал предпочтение второму роду познания, будучи уверенным в превосходстве разума над ощущениями. Тем не менее, проявив благоразумие, он не настаивал на исключении последних из сферы познания вовсе. Как раз опираясь на рациональное суждение, Парменид считал допустимым рассматривать теории о «возникновении и уничтожении вещей, вплоть до частей животных», о «Богине, мастерившей всех богов», о «смешении светлого и темного» и о «порождении посредством этого смешения всех явлений». Более того, соглашаясь с существованием перемен (по крайней мере, во мнениях), Парменид делает удивительную уступку Гераклиту, признавая вслед за ним в качестве первоэлемента подвижно колеблющийся огонь, составляющий пару с землею.

Сложность реставрации подлинных мыслей Парменида, приведших его к необычным умозаключениям, превосходно иллюстрируют апории Зенона. Надо полагать, последний был настолько в «своем уме», что ничуть не сомневался в способности Ахиллеса догнать черепаху, а выпущенной из лука стрелы — поразить цель. Следовательно, ни он, ни Парменид не отрицали реальности существования движения, а также изменения — как физического явления. Но, утверждая невозможность этого движения-изменения, они имели в виду привлечь внимание к проблеме его осмысления средствами «голой» логики. Мелисс, разделяя в целом воззрения Ксенофана и Парменида, внес в космологическую модель последних существенные уточнения. Он утверждал, что:

Во-первых, универсум может быть вечным, не возникающим и не погибающим только при условии, что он пространственно бесконечен (а не конечен, как постулировал Парменид).

Во-вторых, универсум лишен каких бы то ни было антропоморфных черт: он не способен испытывать превращения (метакозметы), боль и печали, а также, очевидно, видеть и слышать (вопреки мнению Ксенофана). Это делает его воплощением природного абсолюта, не нуждающегося в «патронаже» внешних по отношению к нему сил.

В-третьих, настаивая на том, что «из ничего никогда не может возникнуть нечто», Мелисс сформулировал закон сохранения, имеющий универсально всеобщий характер, который имеет отношение не только к физическим, но и ко всем прочим явлениям бытия мира.

¹ Цит. по: Богомолов А. С. Указ. соч. С. 60.

Признавая существование четырех материальных первоэлементов, Эмпедокл считал необходимым ввести в свою модель космоса еще и две деятельные первопричины — движущие силы всего сущего — Любовь (притяжение) и Вражду (отталкивание). Тем самым он сделал первый шаг к разделению и противопоставлению двух видов начал — «материального» и «идеального». Но это размежевание не зашло у него настолько далеко, чтобы фактически «омертвить» материальное и оставить все признаки живого только за идеальным (подобно платоновскому видению того и другого). Уподобляя огонь Зевсу, землю — Гере, воздух — Адонею и воду — Нестиде, Эмпедокл одухотворял стихийные первоэлементы космоса, следуя в том Фалесу и другим своим предшественникам. А в противоположность Гераклиту считал, что противоречия между Любовью и Враждой властвуют над миром поочередно и что подобное стремится к подобному. (Гераклит, напротив, утверждал, что «все происходит через распрю».)

Обсуждая взгляды Анаксагора на проблему первоэлементов, Аристотель указывал, что «теория элементов Анаксагора прямо противоположна теории Эмпедокла. Последний утверждает, что огонь, земля и рядоположенные им тела суть элементы тел и что все тела состоят из них; Анаксагор, наоборот, — что подобочастные вещества (то есть мясо, кости и все подобное) — элементы, а воздух и огонь — смеси этих и всех остальных «семян» (О небе. III. 3, 302 а 29 — б 2).

«К такому воззрению Анаксагор пришел, полагая, что ничто не возникает из не-сущего и что все растет за счет себе подобных. Он наблюдал, что все возникает из всего, пусть даже не непосредственно, а по порядку (так, из огня возникает воздух, из воздуха — вода, из воды — земля, из земли — камень, из камня — опять огонь), и что, когда принимают одну и ту же пищу, например хлеб, возникает много неподобных между собой вещей: плоть, кости, сухожилия... — поясняет Симпликий. — Поэтому он утверждал, что все намешано во всем и возникновение происходит путем выделения из смеси... На этом основании он предполагал, что раньше все сущее было смешано воедино, прежде чем разделилось на отдельные вещи... (благодаря) творцу космоса Уму, соизволившему разделить виды (εἶδη), которые он называет гомемериями, сообщил им движение»¹.

К сказанному следует добавить два соображения. Во-первых, гомемерии, или «семена» Анаксагора, могут делиться до бесконечности, сохраняя свои свойства как в очень малых, так и очень больших количествах. Иначе говоря, они отличаются как от первоэлементов

милетцев и элейцев, так и от атомов позднейших атомистов — Левкиппа, Демокрита, Эпикура. Во-вторых, Ум Анаксагора хоть и противостоит космосу, но противостоит как-то странно, можно сказать — отрешенно или деистически. Во всяком случае, ни Сократ, ни Платон не выражали удовлетворения от знакомства с введенной Анаксагором категории «Ум» — посчитав это не соответствующим их представлениям о боге как о разумной, целесообразной и совершенной во всех отношениях силе.

Итак, если бы кто-нибудь задался целью одной фразой охарактеризовать суждения ранних философов о первоосновах и структуре Вселенной, то, вероятно, заметил бы бросающиеся в глаза противоречия между их моделями. Однако не будем спешить с выводом и зададимся вопросом: не является ли непримиримость взглядов и позиций их творцов всего лишь кажущейся? Нельзя ли допустить, что в действительности между ними гораздо больше точек соприкосновения, чем это видится? А что, если их частные мнения представляют собой отображения отдельных сторон бесчисленного множества явлений и феноменов, составляющих Природу*? И если эта гипотеза имеет право на существование, не окажется ли тогда верным допущение, что гомемерии и «Ум» Анаксагора вовсе не противоречат первоэлементам, «Любви» и «Распре» Эмпедокла; неизменное «Одно» элеатов — «реке» Гераклита; «вода» Фалеса — «апейрону» Анаксимандра; Мелиссова бесконечность Вселенной — Парменидовой ее ограниченности?

И тогда нам останется сделать еще один шаг и признать, что их взгляды не исключали, а дополняли друг друга, подобно тому как разноцветные кусочки смальты, складываясь разумным образом, образуют цельную мозаику — яркую панораму живого космоса. Но подробнее об этом в следующих главах.

* Под «Природой» здесь и далее будем понимать все природные и культурные материальные и идеальные сущности (субъекты и объекты), которые возникли в прошлом, возникают в настоящее время и будут возникать в будущем.

¹ Фрагменты... С. 517.

ГЛАВА IV

**НАТУРФИЛОСОФИЯ И ВЕЛИКАЯ
РЕВОЛЮЦИЯ МЫШЛЕНИЯ****4.1. РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ —
ПЕРВЫЙ ШАГ К РАЗДЕЛЕНИЮ
УМСТВЕННОГО ТРУДА**

Чтобы оценить то новое, что привнесла натурфилософия в современную цивилизацию, имеет смысл обратиться к опыту мышления людей традиционной магико-религиозной культуры. Из поколения в поколение бушмены считали своим тотемическим первопредком насекомое — богомола по имени Цагн. Последний признавался учителем, научившим людей многому, в том числе изготовлению ловушек и орудия для охоты¹. Но, похоже, никому из почитателей Цагна не приходил в голову простой вопрос: если это маленькое насекомое владеет приемами изготовления множества различных предметов, почему оно не мастерит и не пользуется ими для удовлетворения собственных нужд, ведь у него, как и у всякого насекомого, должно быть несметное число врагов?

Из века в век карелы и финны пели руны, в которых говорилось, что мифическая Ильматар, прозванная «матерью воды», забеременела от ветра и той же воды и вопреки всякой логике в воде (море) родила вбды². И никого из певцов и слушателей рун не смущала столь явная несуразица.

Как тысячелетиями не замечали вопиющего противоречия между первой и второй главами книги «Бытия» ортодоксальные иудеи, в глазах которых каждое ее слово и по сей день считается абсолютно истинным и священным. А ведь в первой главе говорится, что бог сотворил мужчину и женщину в последний, шестой день творения, после создания «скотов и гадов», «рыб морских и птиц небесных». Причем мужчину и женщину он произвел на свет одновременно и «по образу своему, по образу Божию» (Быт. 1, 24–27). (Интересно в этой связи спросить,

волновал ли кого-нибудь из верующих вопрос: какого пола сам бог?) Во второй же главе Бытия утверждается нечто совершенно иное, то есть, что бог сначала создал мужчину, затем, дабы не было ему скучно одному, «образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку», и лишь в завершение всех трудов он позаботился о создании женщины. Для чего он усыпил мужчину, чтобы из его ребра слепить женщину (Быт. 2, 7–23). (Непонятно, к чему было богу идти на такие странные ухищрения, если он всемогущ и способен играючи, усилием воли создавать целую Вселенную?)

Многие поколения христиан не позволяли себе усомниться в том, будто некогда Христу хватило пяти хлебов и двух рыб, чтобы насытить 5000 человек, не считая женщин и детей, да так, что после трапезы еще и остались несъеденными «двенадцать коробов полных» (Матф. 14, 16–21). В Средние века участи не уверовавших в сие чудо завидовать не приходилось — их ждал костер инквизиции.

Нужно ли доказывать, что подобный иррационально-мистический стиль мышления, свободный от каких-либо обязательств по отношению к логике и здравому смыслу, и сегодня свойствен правоверным буддистам и индуистам, конфуцианцам и даосистам, мусульманам и христианам, одним словом, за малым исключением — всему человечеству? Пожалуй, такой необходимости нет. Но тогда уместен вопрос: как, когда и благодаря чему строго рациональному, скептическому и критическому мышлению все же удалось возникнуть и утвердиться в головах, пусть и заведомого меньшинства человечества, но меньшинства здравомыслящего? Ведь ясно же, что ему не столько способствовали, сколько энергичнейшим образом противодействовали традиции всех религиозных систем мира.

Ранее я утверждал, что религиозное чувство и религиозное сознание возникли как естественная реакция социального инстинкта, призванная стабилизировать новые общественные отношения в условиях оседлой (сельской или городской) жизни¹. Сословное, социальное и имущественное неравенство, а также государство авторитарного типа, образовавшие атрибуты традиционных цивилизаций, нуждались в идеологическом оправдании, которое как раз и гарантировали национальные религии стихий. Однако продолжающееся усиление неравенства, в свою очередь, порождало столь же естественное стремление к восстановлению утраченной справедливости. Но поскольку пути к отступлению на исходные позиции первобытного коммунизма были отрезаны, потребовалось изобрести надежное средство для нейтрализации ностальгии по утерянным (относитель-

¹ См.: Сказки народов Африки. М., 1976.

² См.: Калевала. Л., 1984.

¹ Гвишвили Г. В. Феномен гуманизма.

ным) свободам, с одной стороны, и для примирения с всевластью неравенства — с другой. Сломить волю человека было мало: пока в его душе тлеет хотя бы одна искорка желания свободы — риск, что при случае эта искорка разгорится в пламя, продолжал угрожать принципу иерархии. И принудить человека смириться с последним, признать свое поражение, согласиться с неизбежностью и законностью существования зла неравенства тоже было недостаточно. Радикальное решение состояло в том, чтобы *человек признал неравенство справедливым, а несвободу — желанной*, ведь добровольный (услужливый) раб куда более удобен «в обращении», чем раб строптивый.

Поразить человека в самое сердце, пленить его душу, внушить ему любовь к иерархии и к зависимости — вот какую общую цель преследовали доктрины всех религий (каждая на свой лад). И так как подобная цель «ставилась» перед их творцами социальным инстинктом, то есть была объективно востребована временем, все они так или иначе благополучно исполнили свою миссию. Создатели религиозных доктрин пробудили у своего окружения нравственное чувство (как они его понимали), которым со временем «заразились» миллионы людей. Именно мораль-то и стала в конечном счете самым эффективным средством подавления мятежного стремления к равноправию и свободе. При этом «отцы-основатели» религий доктрин думали, будто исполняют свой долг перед небом (Эхнатон, Зороастр), богом (Моисей, Христос, Мухаммед), государством (Лао-цзы, Конфуций) или судьбой-кармой (Будда), тогда как в действительности они исполняли «волю» социального инстинкта. Конечная же цель этой «воли» состояла в максимальном укреплении основ государственности.

Но инстинкт — «субъект» вполне самодостаточный. Он ничуть не нуждается в помощи разума и рациональных знаний. Скорее напротив — в них он видит препятствие на пути установления его диктатуры над умами и сердцами людей. Поэтому нет ничего удивительного в том, что все без исключения религиозные системы мира принуждают человека смотреть на мир сквозь призму поверхностного, безответственного и беспринципного иррационализма того или иного вида. Не удивительно также и то, что такое «видение» не способно породить ничего иного, как наипростейшую — авторитарную (деспотичную) — форму государственно-политического устройства, при которой отношения между людьми строятся по схеме известного унтера Пришибеева: «Я начальник, ты — дурак, ты начальник, я — дурак». И следует признать, несмотря на примитивизм, схема эта продолжает оставаться эффективной даже в наши дни — именно благодаря авторитету религий, продлевающих ее существование.

Не создатели этико-религиозных учений изобрели деспотическое государство и сословное неравенство, но они ревностно защищали то и другое, служа орудием экспансии принципа иерархии на сопредельные территории.

Первые философы также не имели отношения к рождению демократии и идеи равноправия, но по мере сил способствовали усилению политических позиций полисного народоправия. Однако в отличие от религиозных реформаторов вовсе не общественная деятельность являлась для них приоритетом. Свой главный интерес они видели в познании человека, общества и природы в их гармоничном, имманентном единстве. Суть этого триединства полнее и удачнее всего выражается, напомним, формулой Хилона: «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную». Радикально переменяя род интеллектуальной деятельности, сместив акцент мышления с мифотворчества на познание, Фалес и его последователи сделали *первый* шаг к разрыву с религией, к созданию философии.

Поскольку традиционное наивно-мифологическое мышление (магико-религиозное коллективное сознание) было совершенно непригодно для решения этой задачи, первым философам пришлось обратиться за поддержкой к здравому смыслу, то есть индивидуальному сознанию, открытому для совершенствования в направлении строгого логико-критического анализа действительности. В этом-то выборе средства (инструмента) умножения знаний и состояло *второе* принципиальное отличие первых философов от религиозных реформаторов. Отсутствие интереса у последних к проблемам познания автоматически исключало для них вопрос о достоверности «добываемых» знаний. Религиозная мысль вообще крайне неохотно ставит вопрос о достоверности сколько-нибудь значимых постулатов веры. Если ее и одолевают сомнения, то чаще всего на почве политических неурядиц и потрясений, и затрагивают они только самые второ- и третьестепенные стороны догматики.

Это обстоятельство породило *третью* линию размежевания религиозного мышления с философским, для которого проблема достоверности знания всегда являлась одной из ключевых. Судя по всему, систематизатор К. Линней поторопился с авансом, придав родовому имени человека Ното прилагательное sapiens. Ибо для большинства даже наших современников «сapiентность» представляется необходимостью носить еще не разношенные, тесные башмаки взамен привычных сабо либо лаптей. И уж тем более рациональное мышление отпугивало новизной невежественного человека эпохи, не ведавшей не только электричества и радио, но даже бумаги и книгопечатания.

Не удивительно, что обыватели видели в первых философах людей «мудрых, но не умных», а в занятиях философией подозревали «нечто исключительное, изумительное, трудное и божественное, но бесполезное» (Аристотель. Никомахова этика. VI. 7, 1141 b 2–8). Эта особенность философии обусловила *четвертое* фундаментальное дистанцирование ее от всех религий, постичь основные аксиомы которых не составляет труда даже детям.

Итак, деятельность, избранная философией, с самого начала утвердила ее в качестве автономной и суверенной среды культурного творчества. Но остается вопрос: что именно оправдывает наше притязание связывать ее с понятием «гуманизм»? Ответ может быть таков: и философия, и религия ставят перед собой, в сущности, одну и ту же задачу — адаптировать человека к существованию в цивилизованных условиях (чтобы «в тесноте, да не в обиде»). Эти условия предъявляют человеку определенные требования общежития, большинство из которых противоречит прежнему опыту жизни в нецивилизованных условиях. Как решает проблему религия — говорилось выше. В отличие от нее *философия стремится объяснить человеку* необходимость самоограничения его «хватательных» рефлексов, не унижая при этом его достоинство, не ущемляя его права, не ограничивая его свободы, не делая его рабом новых традиций, условностей и мифов. Философия апеллирует к сознанию человека, к принятию им осознанного, хорошо и всесторонне продуманного решения.

Так как в новых условиях индивид сталкивается с враждебностью разросшегося и «уплотнившегося» общества, с одной стороны, а также с зависимостью от природных стихий — с другой, религия принуждает его стать на колени перед царями земли и неба. Философия выходит из противоречий и видит в познании закономерностей, правящих обществом и природой. Тем самым *религия изобличает робость человеческого духа, философия свидетельствует о мужестве его разума*. Ее никем из первых философов не озвученное в такой формулировке кредо представляет собой фактически стратегическую установку: чтобы общество и природа перестали быть враждебными человеку, и то, и другое, и третье должны быть познаны. А что касается сферы мировоззрения, это и есть чистейшей воды гуманизм.

Завершая свой трактат «О софистических опровержениях», Аристотель подчеркивает: «...Начало чего бы то ни было есть, пожалуй, важнейшая часть, а потому и самая трудная... Но если начало найдено, то остальное уже легче добавлять и приумножать. Именно так это получилось и с искусством красноречия и почти со всеми другими искусствами. В самом деле, те, кто изобрел то или другое начало ис-

кусства красноречия, продвинулись крайне мало. А те, кто ныне пользуется доброй славой, были преемниками многих предшественников» (34, 1183 b, 21–29).

Однако далее Аристотель лукавит, приписывая заслугу изобретения логики себе одному: «Что же касается учения об умозаключениях, то мы не нашли ничего такого, что было сказано до нас, а должны были сами создать его с большой затратой времени и сил» (34, 1184 a, 10–12, 1184 b, 3). Формально Аристотель прав, но вот вопрос: сам ли он изобрел, или до него другие изобрели термины «доказательство» и «опровержение», «парадокс» и «понятие», «противоречие» и «отрицание», а также множество других терминов и определений, без которых немислимо было создание науки об умозаключениях? Разумеется, все они появились задолго до рождения самого Аристотеля, ибо их изобретателями и были натурфилософы.

Язык логики возникал в ходе осмысления, обсуждения и критического анализа идей и положений, выдвигающихся теми или иными предтечами Аристотеля. Ведь, по сути дела, вся его «Метафизика» посвящена разбору представлений, развивавшихся не столько Платоном (18 ссылок), сколько Эмпедоклом (28 ссылок) и Анаксагором (22 ссылки). И помимо них он рассматривает концепции Демокрита (15 ссылок), Гераклита (9 ссылок), Протагора (6 ссылок) и Сократа (4 ссылки). А среди тех, кого он упоминает в своих логических трактатах, чаще всего встречаются имена Зенона и Сократа (по 6 ссылок) и Мелисса (4 ссылки). Таким образом, следует признать, что именно ранние натурфилософы произвели тот «строительный материал», из которого Стагирит возвел величественный дворец Логике.

Этого мало. *Они же, натурфилософы, породили совершенно необычный для того времени стиль (метод) мышления — дедукцию*, которая упорядочивает хаотичный и бесконтрольный поток синкретического мышления—воображения, присущего логико-религиозному сознанию. Расчлняя мысль на «мнимую» и «действительную» части, отсекая необузданное, анархическое воображение от способного дисциплинироваться рассудка, дедукция далее делает ставку только на последнего. Принуждая разум руководствоваться строго определенными правилами выведения одних посылок из других, выстраивая их в четко организованную последовательность, дедукция в конечном счете приводит к умозаключению, принятие или непринятие которого зависит уже не столько от нашего вкуса или настроения, сколько от нашей способности опровергнуть его тем или иным, но тоже рациональным образом. Например, кинику Антисфену, не нашедшему аргументов против утверждения Зенона о невозможности движе-

ния, пришлось встать и продефилировать перед своим оппонентом, демонстрируя обратное.

Тем самым дедукция достигает тройной цели. Во-первых, она помогает понять внутреннюю связь вещей и явлений (неразличимых для поверхностного воображения), выводя из частных фактов некое общее правило. Она затем позволяет делать неизвестное ранее заключение, касающееся этого конкретного факта, порождая тем самым новое знание о нем. В-третьих, она определяет рамки (границы), не переступая за которые рассудок может избежать самой большой опасности — противоречия самому себе, то есть того, что совершенно недопустимо магиико-религиозному сознанию.

Так, комментируя объяснение, данное Аристотелем о причине, по которой Анаксагор пришел к идее о гомеомериях, Симпликий подробнейшим образом, шаг за шагом излагает процесс развертывания системы силлогизмов, приведших Анаксагора к соответствующему умозаключению. Подобный стиль мышления не явился вдруг, сам по себе и чудесным образом. Он вырабатывался в тяжелых интеллектуальных трудах мыслителей, которые руководствовались принципом внутренней логической непротиворечивости. В частности, Парменид, приняв постулат о том, что есть одно только сущее, довел (с помощью Зенона) свою теорию до логического конца, невзирая на противоречия с видимостью фактов. Не закрывая глаза на их существование, он считал, что «не следует обращать ни малейшего внимания на непосредственную очевидность вещей, а лишь на непротиворечивость теории»¹. Следовательно, к достоинствам ранних натурфилософов следует отнести и то, что они, по сути дела, подготовили архитектурный план строительства дворца Логики, реализованный Аристотелем.

Но и это не все. Ведь именно в диспутах между сторонниками и противниками Гераклита и Парменида, Пифагора и Анаксагора *выковывался инструментарий диалектики* — доказательство и его опровержение, поиск противоречий в суждениях, сомнение и вопрошание. В дискуссиях такого рода, абсолютно чуждых какой бы то ни было религиозной догматике, и рождалась диалектика — понятие, буквально означающее «искусство разбирать» или искусство вести спор посредством вопросов и ответов. И не удивительно, что честь ее изобретения Аристотель и Диоген Лаэртский, Суда и Плутарх, Филострат и Секст Эмпирик приписывают Зенону, ученику Парменида.

Таким-то вот образом *натурфилософы породили «самое» философию* как специфический вид мышления и интеллектуальной деятель-

¹ Фрагменты... С. 280.

ности, отличный от обыденного представления о мудрости как о способности добиваться жизненных благ. Мудрость — достояние избранных судьбы всех культур, эпох и пространств. Но обыкновенная мудрость не заходит дальше тривиальной житейской наблюдательности и опыта, счастливой интуиции и случайных озарений. Более того, мудрость — понятие статистическое. Нет мудреца, который хотя бы раз в жизни не «сморозил» глупость. Как нет и глупца, который хотя бы раз самостоятельно не додумался до какой-нибудь банальной истины. Философия же отличается от «мудреца» концептуальностью и связностью, самоанализом и самоконтролем своих суждений. Но потребовались время и усилия многих натурфилософов, их учеников и последователей, чтобы столь специфическое мышление стало *системным (нормативным)*.

А поскольку становление это представляло собой переход мышления в совершенно особую, ранее небывалую плоскость или форму, то и процесс этого перехода допустимо толковать как *начало великой революции сознания — первого разделения труда в истории эволюции интеллекта*. Сегодня некоторые идеи и представления натурфилософов кажутся довольно наивными, особенно в свете знаний, «добытых» наукой в последние 100–200 лет. (Почему я и не поддался искушению подробнейшим образом анализировать их, как это принято в учебниках по истории философии.) К тому же и степень их влияния на современную цивилизацию как будто ничтожна, если принять во внимание, что верующих сегодня — миллиарды, а рационально мыслящих едва ли наберется несколько миллионов во всем мире. Одним словом, последователи натурфилософов в наши дни находятся в явном меньшинстве в количественном отношении. Однако если судить о качественной стороне дела, то окажется, что как раз это заведомое меньшинство (и только оно!) способствовало и продолжает способствовать прогрессу мысли, материальной и духовной культуры.

Мудрость Лао-цзы вызывает восхищение. Но вот вопрос: что она дала для развития критического мышления и через него — для научно-технического прогресса? Ответ очевиден: ровным счетом ничего. Она не вызвала цепной реакции эволюции интеллекта, оставаясь безжизненной «вещью в себе», с которой приятно иметь дело на досуге. Она порождает мысли, которые, увы, не находят отклика в практическом преобразовании бытия, (общественного или частного). Этот вывод справедлив и в отношении других восточных пророков — Моисея и Зороастра, Будды, Конфуция и Мухаммеда. Их учения блестяще проявили себя в части консервирования традиционных цивилизаций, но оказались совершенно беспомощны и бесплодны в том, что касается развития благосостояния общества и облегчения жизни людей.

К сожалению, с наследием натурфилософов история распорядилась безжалостно и неблагодарно, а время оставило для нас лишь редкие и разрозненные следы их мыслей и идей. Тем не менее последствия исканий и находок первых философов оказали колоссальное влияние на современную цивилизацию. Они вдохнули в нее жизнь, породив саму философию и науку мышления; сотворили локомотив нравственного, культурного и научно-технического прогресса, преобразующего мир, придающего ему динамику и ускорение.

Фактически положив начало разделению умственного труда, ранние *натурфилософы совершили великую революцию мышления*, плоды которой мы пожинаем ныне. Эта революция нашла свое продолжение в трудах как их ближайших сподвижников — Демокрита, Аристотеля, Эпикура, так и в трудах ученого мира Античности и Нового времени.

Обсуждая идею Анаксимандра об «апейроне», В. Гейзенберг пишет: «Для сравнения античной философии с нашими современными проблемами, пожалуй, представляет интерес, что в современной атомной физике в новой форме возникает проблема: является ли первоматерия одной из известных субстанций или она нечто их превосходящее?.. Во втором случае все многообразие элементарных частиц объясняется некоторой универсальной первоматерией... Последняя точка зрения соответствует доктрине Анаксимандра, и я убежден, что такой взгляд правилен и в современной физике»¹.

Далее, касаясь взглядов Гераклита, Гейзенберг замечает: «В философии Гераклита материальная причина представлена в виде огня. Огонь как первоэлемент является одновременно и материей, и движущей силой. Мы теперь можем сказать, что современная физика в некотором смысле близко следует учению Гераклита. Если заменить слово «огонь» словом «энергия», то почти в точности высказывания Гераклита можно считать высказываниями современной науки. Фактически энергия — это то, из чего созданы все элементарные частицы, все атомы, а потому и вообще все вещи. Одновременно энергия является и движущим началом... Энергию можно считать первопричиной всех изменений в мире»².

Слова человека, способствовавшего рождению квантовой механики, в адрес людей, породивших натурфилософию, подтверждает, кстати говоря, тот печальный факт, что время, к сожалению, слишком часто забывает воздать должное первопроходцам. Потребовалось более двух тысяч лет, чтобы идеи основателей философии нашли признание у основоположников современной науки. Ранние натурфило-

¹ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 89.

² Там же. С. 30–31.

софы опередили свое время, но не было бы их, не было бы и того времени, в котором мы теперь живем. И наше бытие было бы совершенно иным — не способным к развитию и поступательному движению, обреченным совершать бесконечные вращения в горизонтальной плоскости вокруг «собственного хвоста».

Выражаясь спортивной терминологией, они слишком далеко оторвались от «пелетона» — основной массы человеческих существ, не подготовленных к восприятию их идей. Потребовалась смена многих и многих поколений, чтобы те, кого греки называли варварами, смогли постичь, «переварить» и приступить к дальнейшему углублению и развитию их мыслей.

И следует заметить, что в известном отношении их восприимчивкам пришлось даже тяжелее, чем первопроходцам. Ведь к тому времени на пути европейцев выросли мощные редуты и прочие оборонительные сооружения, которые возвела христианская церковь для защиты от прогресса рационального мышления.

4.2. РЕВОЛЮЦИЯ МЫШЛЕНИЯ — ЭФФЕКТ ГУМАНИЗАЦИИ КОЛЛЕКТИВНОГО СОЗНАНИЯ

Сколь велики бы ни были личные заслуги натурфилософов перед современной мировой цивилизацией, следует признать, что им мало чего удалось бы добиться, если бы само греческое общество не создало для них исключительно благоприятных условий. (Грубо говоря, на них «работало» не только время, но и окружение.) Это благоприятствование выразилось в той атмосфере открытого, свободного от догматических условностей общества, смелого до жадности поиска ответов на сакраментальные вопросы бытия:

- в чем состоит назначение человека?
- как научить ладить человека с себе подобными?
- что нужно для счастья или как сделать человека счастливым?

Ответы необходимо было найти как можно скорее, поскольку существовало ясное понимание простого факта: никакое общество не может считать себя защищенным от невзгод и ударов судьбы, если в нем отсутствует общность или близость взглядов на высшие ценности, идеалы и нравственные нормы. В традиционных цивилизациях такая консолидирующая сила была найдена в религиозной и монархической идеях, выразителями и апологетами которых выступали боги и цари. (Взращенные в древних городах, они пришли на смену духам и вождям — «отпрыскам» лесов, рек и гор.) Функции обществен-

ного «клея» или «арматуры» боги и цари выполняли в целом вполне успешно, придав традиционным цивилизациям внутреннюю (идеологическую) устойчивость и равновесие, достаточную для того, чтобы противостоять искушению саморазвития. Но за эту призрачную стабильность существования рядовому человеку цивилизованного Востока пришлось, увы, расплатиться потерей личной свободы и независимости. Формально свободный индивид на деле рождался, существовал и умирал, опутанный незримыми, но неразрывными цепями обязательств перед общиной, перед всеми уровнями местной и высшей государственной власти, а также предрассудками общественного мышления. Если коммунистический охотник был рабом только обычаев и суеверий своего племени, то «социалистический» аграрий и гражданин стали рабами уже не только традиций, но и физически осязаемой социальной пирамиды неравенства и государственной власти.

Нам не известно отношение крито-микенских греков к сложившимся и у них институтам авторитаризма и сословной иерархии. Зато известно, что с крушением их ранних деспотий большинство греков решило, что плата, взимаемая традиционной властью за сохранение порядка и обеспечение гражданского мира, непомерно высока. Им пришло в голову, что их личная свобода и человеческое достоинство им столь же дороги. Признав, что принципы неравенства их более не устраивают, они постановили отказаться от услуг царей (басилеев). Их намерение казалось тем более осуществимым, что жречество еще не успело развиться у них до такой степени, чтобы быть способным поддержать своего союзника — светскую власть.

Мысль о том, что город и даже государство способны отстаивать свои интересы, не жертвуя свободой и не ущемляя интересов рядовых членов общества, перевернула все прежние представления, сложившиеся в ходе развития цивилизаций Старого и Нового света. *Это была величайшая революционная идея*, аналогов которой не знает история не только древних, но и Средних веков. И раз возникнув, она принялась доказывать свое право на существование, принуждая властителей греческих полисов складывать с себя полномочия и передавать власть сначала местной знати, а затем и народу.

Судя по тому, как легко расстался с царской властью Гераклит, и по тому, как не колеблясь отверг ее Эмпедокл, можно думать, что процесс реформирования власти и в остальных полисах происходил достаточно бескровно. Столь велика, по-видимому, была сила общественного мнения в пользу нового порядка вещей. Однако этот порядок — еще только предстояло создать, а соответствующих образцов для подражания у греков не было. Следовательно, приходилось самим

изыскивать новые, беспрецедентные формы государственного устройства и хозяйственных отношений.

Каким образом было возможно удовлетворять требованию личной свободы для древнего земледельца, жителя полиса? Главным образом путем распространения права собственности на землю, превращения ее в личную собственность того, кто на ней трудится. Ничто другое не способно предоставить аграрию полную хозяйственную самостоятельность и независимость от общины и тем высвободить его инициативу во благо всего общества. Этот переход общинной собственности на землю — в личную знаменовал собой рождение частной собственности как орудия защиты экономической свободы древнего товаропроизводителя от посягательств на нее со стороны государства. Тем самым *греки фактически породили частную собственность как таковую*.

Но для того чтобы публично признать и узаконить как саму эту собственность, так и право владения и распоряжения ею, требовалось политическое решение на уровне высшей государственной власти. Наиболее последовательно и полно эту волю к удовлетворению хозяйственных прав большинства народа могло выражать и отстаивать правление самого народа — то есть демократия. *И грекам не оставалось ничего иного, как изобрести ее* как форму государственного устройства, радикально отличавшуюся от всех существовавших в то время форм. Это был отчаянно смелый шаг, поскольку ни о каких разумных способах примирения (согласования) частных и общественных интересов за счет взаимных уступок и компромиссов мир еще не ведал. Традиционные цивилизации, как известно, решали эту проблему просто до примитивности — в пользу якобы общественных интересов, за которые на самом деле выдавались корыстные интересы привилегированного меньшинства.

Коль скоро дела при демократии должны были решаться уже не по прихоти правителей-одиночек, а по инициативе многих граждан, каждый из которых преследовал свои частные интересы, возникла необходимость подчинить воли всех равноправных граждан государства единым для всех «правилам игры». Для этого следовало научиться разрабатывать и принимать законы, полезные для общества в целом, а также приучить себя добровольно подчиняться им. Понятия о правах и обязанностях граждан по отношению друг к другу, обществу и государству просто обязаны были родиться, и *они родились как институт юриспруденции*. Такова была гуманистическая реакция греков на процессы социализации в области политических, хозяйственных и правовых отношений, развивавшихся и усиливавшихся во всем цивилизованном мире древности.

Здесь следует специально подчеркнуть следующее обстоятельство. У греков было не больше объективных причин идти на сознательную измену многовековым традициям предков, чем у их соседей — египтян и вавилонян, финикийцев и персов, а также индийцев и китайцев. Развитие их «материальных, производительных сил или средств труда», которым марксистская догматика пытается объяснить развитие человеческого общества, ничем особенным не выделялось в ряду «производительных сил» других народов. В их хозяйственном «базисе» не присутствовало ничего такого, что требовало бы драматического слома всей ставшей привычной политической «надстройки». К тому же радикальный разрыв с давно отлаженной системой не сулил им никаких особых материальных дивидендов — в то время еще никто не догадывался о колоссальных потенциях рыночного хозяйства и частной собственности*. Не объяснить беспрецедентный демарш греков и никакими форс-мажорными внешними обстоятельствами — природными катаклизмами или вражескими нашествиями.

Поэтому не остается ничего иного, как признать, что, бросаясь головой в неслыханный эксперимент с непредсказуемыми последствиями для своего настоящего и будущего, они руководствовались одними только субъективными, то есть психологическими мотивами, — страстным желанием порвать с ненавистным прошлым. Это прошлое ассоциировалось в их головах с реалиями всех традиционных цивилизаций — с разделением общества на «первых» и «последних», с привилегиями одних и бесправием других, с унижением человеческого достоинства и ущемлением личных свобод.

Спасительный инстинкт самосохранения подсказывал им мысль, которая в самых общих чертах, пожалуй, могла бы быть выражена следующим образом: «Я хочу быть хозяином своей судьбы. Как я успел убедиться, доверять ее людям опасно и глупо: мало кому удается устоять перед искушением поживиться за мой счет. Вверять ее небожителям рискованно и легкомысленно: слишком они капризны, ревнивы и злопамятны. Я сам позабочусь о себе лучше, чем кто бы то ни было, если мне удастся столкнуться со своей шеей всех нахлебников. И тогда только всемогущий слепой рок сможет омрачить мою жизнь. Но совершенно очевидно, что в одиночку мне своей цели не достичь, следовательно, мне нужно согласиться с тем, что на свете есть не только Я, но и МЫ, то есть все те мои соотечественники, которые подобно мне желают сами отвечать за свое существование. Иначе говоря, мне

* Здесь уместно отметить и то обстоятельство, что ранние натурфилософы посвящали себя служению науке, также совершенно не догадываясь о ее поистине безграничном могуществе и, разумеется, не преследуя никаких личных, корыстных целей.

предстоит научиться так ладить с ними, чтобы каждый из нас признал справедливым положение, при котором мы жертвуем частью своего суверенитета для достижения общих целей в равной мере».

Они могли принимать существовавший порядок вещей, могли отвергать его. У них был выбор между непредсказуемым будущим и опытом прошлого. Их выбор зависел от их свободной воли и не был связан никакими иными, внешними или внутренними причинами. (Тут необходимо сделать следующую оговорку: с точки зрения дальнейшей эволюции культуры традиционные цивилизации представляют собой тупиковую ветвь. Следовательно, возникновение натурфилософии можно рассматривать как преадаптацию*, без которой был бы невозможен дальнейший прогресс земной цивилизации.)

К чести предков эллинов, у них хватило мужества, решившись на беспрецедентный шаг, не отступать от избранной линии даже при самых неблагоприятных условиях. Заодно они как бы мимоходом представили истории *вариант развития, при котором сознание определяет бытие* — их самопроизвольно изменившиеся идеалы и ценности решительно изменили их индивидуальное и общественное бытие. (Самопроизвольность в данном случае имеет смысл независимости от материальной стороны существования). Этот поистине тектонический сдвиг в сторону от колеи традиционализма, совершившийся в массовом сознании эллинов в IX–VIII вв. до н. э. не мог не отразиться и в их религиозных представлениях.

«В частности, с этого времени начинается «оживление и развитие народных культов Деметры, Диониса, Гермеса и поднятого до уровня бога Геракла, а также их относительное обособление от олимпийского пантеона. Медленно, но верно происходит поляризация богов, которая обычно в литературе (не без оснований) связывается, с одной стороны, с фигурой плебейско-крестьянского Диониса, с другой — с образом аристократического Аполлона, — утверждает Й. Лукач и продолжает: — Как известно, Дионис удивительно быстро завоевал Элладу: Гомер только упоминает о нем, а через два столетия он становится одним из самых любимых в народе богов»¹.

* *Преадаптация* — известное явление предварительной приспособленности отдельных органов и организма в целом к выполнению каких-либо новых функций и действий. Так, хватательная рука и хорошо развитое пространственное воображение — признаки, унаследованные от предков, живших на деревьях, оказали неоценимую услугу нашему звероподобному пращуру, когда он начал пробовать изготавливать орудия охоты и войны. Одним словом, как выразились авторы монографии «Биология человека» (См.: Харрисон Дж. и др. М.: Мир, 1979. С. 25), в «преадаптации нет ничего мистического».

¹ Лукач Й. Пути богов. М., 1984. С. 161–162.

Тем не менее полного размежевания между культом Диониса и Аполлона не произошло. У орфиков они даже слились воедино. Вместе с тем, по единодушному признанию историков, при обращении к олимпийским богам греки никогда не опускались до подобострастного заискивания, раболепия и самоунижения. Напротив, даже у Гомера некоторые смертные герои (Диомед и Тантал, Арахна и Ниоба) ставят себя если не на равных, то и немногим ниже бессмертных небожителей, что и дало повод Ксенофану иронизировать по поводу религиозных представлений своих современников.

Знаменательна и та эволюция образа Прометея, которая произошла за неполных два столетия, то есть за период между годами творчества Гесиода (рубеж VIII–VII вв. до н. э.) и Эсхила (между 470 и 456 гг. до н. э.). По Гесиоду, не кто иной, как Прометей, виновен в бедственной судьбе человечества. Ведь именно он, вопреки воле Зевса, похитил для людей огонь — символ ремесленников и городского труда. А так как все зло и ссоры между людьми, по его мнению, пошли из городов, где обосновались аристократы, то и не удивительно негативное отношение поэта к мифическому титану. Крестьянин в нем уже противостоит земельной аристократии, но еще не видит союзника в лице торгово-ремесленного человека.

Прямо противоположную оценку поступку Прометея, знавшего, какая страшная кара постигнет его за милость, оказываемую людям, дает Эсхил. У трагика титан — подлинный гуманист и тираноборец, искренне скорбящий о жалком состоянии людей, не владевших никакими искусствами.

Они глаза имели, но не видели,
 Не слышали, имея уши. Теням снов
 Подобны были люди, весь свой долгий век
 Ни в чем не смысла. Солнечных не строили
 Домов из камня, не умели плотничать,
 А в подземельях, муравьями юркими,
 Они без света жили, в глубине пещер.

 Премудрость чисел, из наук главнейшую,
 Я для людей измыслил и сложенье букв,
 Мать всех искусств, основу всякой памяти.
 Я первый, кто животных приучил к ярму,
 И к хомуту, и к выюку, чтоб избавили
 Они людей от самой изнурительной
 Работы. А коней, послушных поводу,

Красу и блеск богатства, я в повозки впряг,
 Не кто иной, как я, льняными крыльями
 Суда снабдил и смело по морям погнал.

 Прежде не было
 Спасенья от болезней. Ни травы такой,
 Ни мази, ни питья не знали смертные
 И гибли без лекарства до тех пор, пока
 Я смесей всяких болеутоляющих
 Не указал им, чтоб любой пресечь недуг...¹

— так объясняет он океанидам причину ненависти, которую питает к нему Зевс. Но если все, чему научил Прометей людей, было, им во благо, то получается, что, по Эсхилу, уже не титан, а верховный бог воплощает в себе все зло мира. Иначе чем объяснить тот факт, что он так низко мстит, обрекая на страшные муки того, кто любил и сочувствовал людям. Разумеется, не могло быть и речи о том, чтобы признать данный факт открыто. Но ведь к тому времени греки научились не только читать вообще, но и читать между строк. А из них они могли вывести заключение, что симпатии Эсхила целиком на стороне титана. Ибо, даже будучи беспомощным пленником оков, он осмеливается отвечать Гермесу — посланнику Зевса — презрением:

Но на твое холопство тяжкий жребий мой
 Я променять, знай твердо, не согласен, нет...
 объясняя свой отказ подчиниться тем, что
 Всех, говоря по правде, ненавижу я
 Богов, что за добро мне отплатили злом².

Прометей повержен физически, но не сломлен морально и, преодолевая невообразимые страдания, находит в себе силы угрожать олимпийцу грядущим ниспровержением с трона, о чем тот и не подозревает:

Но время придет, и правитель богов
 Попросит меня указать и раскрыть
 Тот заговор новый, который его
 Державы лишит и престола³.

¹ Эсхил. Прометей Прикованный. Эпизодий Второй.

² Там же.

³ Там же.

Ничего подобного этому шокирующе еретическому манифесту не рождалось, не могло родиться вне пределов Эллады. Эта неслышанно дерзостная тирада не могла прозвучать на Востоке не только публично, но и в виде монолога и шепотом. Потому что мысль людей традиционной цивилизации той поры воспринимала богов как реальность, даже более очевидную, чем вещественный мир. Поэтому даже тень непочтения к ним, случайно выраженная кем-либо, воспринималась как святотатство.

Но что казалось кощунственным на Востоке, стало обыденностью в Греции. Однако и там до полного отказа от признания авторитета богов дело не дошло. Также и Эсхил, несмотря на совершенно недвусмысленно выраженное расположение к Прометею, удержался от богоборчества. Будучи истинным гуманистом и демократом своего времени, он завершал распрю между богом и титаном компромиссом и примирением обеих сторон. Тем не менее его Прометей и по сей день остается немим укором человечеству. Ведь разум большинства людей и сегодня подобен могучему титану, позволяющему богам приковывать себя к скале невежества и предрассудков.

Брожение умов в вопросах религии, принявшее в Элладу в VI–V вв. до н. э. массовый характер, не могло не найти своего отражения у наиболее последовательно и скептически мыслящих людей древности — у натурфилософов. В связи с чем и был принят закон 432 года, по которому люди, не верующие в богов или распространяющие учения о небесных явлениях, должны были привлекаться к суду как государственные преступники. Парадокс, однако, состоит в том, что по нему было осуждено считаное число философов: Анаксагор, тридцать лет спустя Сократ, затем Протагор, приговоренный к изгнанию из Афин, и, наконец, по-видимому, Аристотель, заподозренный в симпатиях к Македонии. Во всяком случае закон этот не помешал софистам, набравшим силу много позже принятия закона, использовать для обучения логике силлогизмы, подчас демонстративно антирелигиозного характера. Вот один из типичных примеров подобного рода: «Животное есть то, что имеет душу. Мое — то, чем я могу распоряжаться по своему произволу. Следовательно, со своим животным я могу распоряжаться по своему произволу. Мои боги достались мне по наследству от отца и составляют мою собственность. Боги имеют душу, следовательно, они суть животные. Со своими богами я могу поступать как мне угодно»¹.

И конечно же он не мог заставить умолкнуть великого насмешника, вольнодумца и еретика Диогена Синопского, который во всеуслышание заявлял, что «состязания на празднике Дионисия — это чудеса для

¹ Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971. С. 492.

дураков»¹. А когда афиняне просили его принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвященные ведут в Аиде лучшую жизнь, он отказался, заявив, что «смешно, если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, — обитать на островах блаженных»². Он же, однажды увидев, как храмохранители вели в тюрьму человека, укравшего из храмовой казны какую-то чашу, осмелился прилюдно заметить: «Вот большие воры ведут мелкого»³.

Гегель как-то пронизательно заметил, что для появления философии необходимо сознание свободы и связанной с ним «расцвет действительной политической свободы»⁴. И именно вследствие «этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и поскольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй... философия поэтому начинается лишь в греческом мире»⁵. В принятых нами терминах сказанное им можно выразить следующим образом: революционное освобождение мысли, воплотившееся в рождении натурфилософии, следует рассматривать как процесс, органически связанный с демократической революцией в области государственно-политического устройства.

Однако это утверждение должно быть существенно расширено. А именно, необходимо признать, что рационалистический переворот в мышлении и демократический переворот в политике явились лишь частью еще более масштабного процесса — *великой гуманистической революции сознания*. Другие ее проявления выразились в рождении частной собственности и рыночного хозяйства (экономики), искусств и правовых институтов (юриспруденции)⁶. Нет ничего случайного в синхронном возникновении всех этих атрибутов новой цивилизации. Их генетически объединяет единая фундаментальная причина — гуманистическая переоценка основополагающих ценностей. *Не человек для государства, а государство для человека* — вот кредо, в котором воплотился смысл гуманистического миропонимания, и которое потрясло устои традиционных цивилизаций на одном отдельно взятом «пяточке» цивилизованной ойкумены. Это кредо символизировало возникновение нового, античного мира, крохотного по масштабным параметрам, но гигантского по культурному влиянию на настоящее и будущее человечества. (Историки включают в понятие «Антич-

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 221.

² Там же. С. 226.

³ Там же. С. 228.

⁴ Гегель Г. Соч.: В 14 т. М., 1929–1959. Т. 9. С. 88.

⁵ Там же. С. 89.

⁶ См.: Гвишвили Г. В. Феномен гуманизма. М., 2001.

ность» пространство и время Древних Греции и Рима. При всем уважении к принятой классификации невозможно отрицать существование пропасти, разделявшей Афины и Спарту, или не видеть того, что Рим так и не смог принять демократию, оставаясь даже в лучшие свои годы олигархической республикой.) Таким образом, мы можем сказать, что гуманизм — это дверь в завтра, открытая вчера.

4.3. АНТИЧНАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ — ПЕРВАЯ СТАДИЯ РАЗВИТИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА

Порыв к личной свободе, не угрожающей интересам общества и государства, который охватил большинство греков Аттики и Ионии той поры, породил, как уже говорилось, не только политические, социальные, экономические и правовые реалии цивилизации нового типа, но также и натурфилософию. Последняя стала теоретическим осмыслением нового взгляда на процессы, происходящие в мире, обществе и сознании человека, как автономного субъекта природы, а не только как объекта интереса со стороны государственной власти и надприродных сил. Вследствие этого ей были присущи как ясно различимая полифония концепций ее творцов, так и глубоко имманентное их единство. Это многообразие в единстве резко выделяет ее на общемировом фоне общественной мысли древности и современности. Среди черт, придававших ей облик совершенно особой уникальности, отметим следующие:

1. Ранняя натурфилософия была *синтетична*, поскольку она обладала чрезвычайно широким «полем зрения», которое в равной мере фокусировалось на человеке, обществе и природе. И то, и другое, и третье удаивались ее внимания как равноценные объекты познания.
2. Она была *рационалистична*, ибо, не отрицая важности чувств и интуиции в процессе познания, предпочтение все же отдавала разуму.
3. Она была *оптимистична*, так как верила в способность человека быть хозяином своей судьбы даже вопреки враждебным стихиям.
4. Она была *космополитична*, потому что признавала Вселенную (Природу) единой, автономной и суверенной сущностью.
5. Она была *гражданственна* и привержена идеалам равноправия для всех членов (греческого) общества.
6. Она была *высоко нравственна*, если судить по меркам эпохи всеевропейского варварства, при котором насилие над себе подобными считалось явлением заурядным, а человеческая жизнь не стоила и ломаного гроша.

Но именно эта совокупность основополагающих идей и составляет специфику гуманистического мировоззрения. Стало быть, все вышеизложенное приводит к выводу, что *натурфилософия представляла собой начальную стадию развития теории античного гуманизма*. А ее латентную, скрытую фазу можно, по-видимому, возвести к предшественникам первых философов — к «семи мудрецам», по инициативе которых на стене общеэллинской святыни, Дельфийского храма, был начертан призыв: «Познай самого себя». Истинный смысл и глубину этой максимы раскрывает ее широкая редакция, принадлежащая одному из «семи мудрецов» — Хилону: «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную».

Возможно, это прозвучит слишком большой натяжкой, но осмелюсь предположить, что Хилонова максима намекала на две вещи. Во-первых, на то, что допустимы, желательны и плодотворны как прямой, так и обратный путь познания — от человека к Вселенной и от Вселенной к человеку. Во-вторых, на понимание того, что, оставаясь в рамках изучения собственно человека, невозможно постичь ни его природу, ни назначение его существования в мире. И если эта гипотеза верна, то следует признать, что Хилон фактически предвосхитил (вторую) теорему Гёделя о неполноте, гласящую о «невозможности доказать непротиворечивость формальной системы средствами самой системы»¹. Применительно к данной ситуации смысл теоремы сводится к доказательству невозможности составить полноценное представление о человеке, не выходя за рамки человека как индивида, то есть не привлекая к его изучению окружающий макромир (вплоть до Вселенной), составляющий имманентное единство с человеческим микромиром (индивидуальной психикой, ощущением и сознанием), а также с мезомиром (социальным, экономическим и политическим общественным бытием).

Как известно, мышление первых философов отличала двойственность, в которой находили себе место как мифологические, так и религиозные компоненты сознания. С этой точки зрения Природа представляла собой «лоно» или «единое начало», породившее не только растения, животных и людей, но и богов.

«Все возникло из безграничного Хаоса — весь мир и бессмертные боги», — утверждал Гесиод, выражая не столько личное, сколько общепринятое в то время воззрение на происхождение богов. Поэтому если последние и имели преимущество перед человеком, то только в том смысле, что они считались бессмертными и обладали могуществом, превосходящим могущество человека. Не более того. То есть ранг чело-

¹ Кондаков Н. И. Указ. соч. С. 516.

века конечно же признавался ниже ранга богов, но не настолько, чтобы они полагались несопоставимыми или противоположными друг другу по своей сути. Из этого-то представления о общей генетической близости всего сущего в мире и проистекала уверенность Хилона в том, что, познавая себя, мы тем самым познаем и богов, и Вселенную.

Первые философы поменяли направление исследований на противоположное: со Вселенной — на человека. Ибо естественный интерес последнего к самому себе в то время еще превалировал над неестественным интересом к богу, который стал довлеющим лишь позже, под влиянием как разочарования в науке о природе, так и трагических поворотов в судьбе гордой нации, потерявшей политическую независимость и веру в идеалы человечности.

А первые философы, разделяя всеобщий оптимизм и энтузиазм строителей нового мира, еще верили, что *подлинное содержание человека и всего человеческого, то есть гуманизма, раскрывается только в контексте гармонического триединства индивидуального, общественного и природного состояния человека*. Посему усечение, отказ от любой из сторон этой триады неизбежно оборачивается ущербным представлением о человеке и автоматически о гуманизме. Последний термин отсутствовал в словаре первых философов. Но это не значит, что им были неведомы понятия «андропейрон» или «филантропия». Равно как и отсутствие в их лексике терминов «начало» или «стихия» не означало, что они не умели выразить мысли, включавшие эти понятия. Напротив, как раз их образ мышления и обостренная интуиция формировали у них представление о гуманизме, в некотором смысле — более точное и полнокровное, чем у последующих поколений философов.

Ибо, как можно судить из вышесказанного, их волновали не сугубо естественнонаучные, но в равной, если не в большей мере, проблемы этические и политические, социальные и психологические. В частности, Гераклиту, одному из столпов ранней натурфилософии, естественнонаучные проблемы были настолько чужды, что, не давая себе труда вникать в смысл изрекаемой им сентенции, он заявлял, будто Солнце «шириной в ступню человеческую». В высшей степени неодобрительно отзываясь о «многознании» Гесиода, Пифагора и Ксенофана, он считал важным одно — постичь Мудрость, могущую «править всей Вселенной». Поэтому есть веские основания предполагать, что для первых философов, обладавших синкретически целостным представлением о микро-, мезо- и макромире, высшей ценностью этой триады все же оставался человек. Но «человек» — как теоретическая абстракция, как представитель рода «Номо» (и вместе с тем как некая малая часть целого — Природы.) Стало быть, без познания этого целого невозможно

постижение ее части — человека. Вот что, по сути дела, служило для первых философов руководством для занятий философией.

Соответственно, и отношение к этому человеку «как таковому» — определялось исключительно его личностными качествами: достоинствами, недостатками и особенностями ума, характера, воспитания и образования, а не сословными и имущественными, политическими и религиозными пристрастиями и предрассудками. Потому и понятие о человечности, свойственное ранним философам, можно считать эталоном гуманизма, оставшимся недостижимым образцом для поколений мыслителей многих последующих эпох.

В подтверждение сказанному сошлюсь на суждение оксфордского «путеводителя по философии», в котором отмечается, что гуманизм начинался с «тенденции изучать человека в его целостности (the tendency to study man at all)», которая была свойственна именно «ранней греческой мысли (early Greek thought)». По мнению составителей словаря, «натурфилософы начинали с изучения космоса (как целого) и природных явлений и затем обращались к вопросам логики и метафизики»¹. Вопрос об исходной проблематике познания первых философов спорен, так как по причинам, о которых будет сказано ниже, их оригинальные труды не сохранились. В данном случае важно другое: «спустившись с небес на землю», философия потеряла связь с природой, оставив человека сиротой, наедине с химерой религиозности.

Свобода от тенденциозности и нетерпимости натурфилософского гуманизма имела, увы, свои ограничения и пределы. По свидетельству Диогена Лаэртского, Фалес «будто бы утверждал, что за три вещи благодарен судьбе: во-первых, что он человек, а не животное; во-вторых, что он мужчина, а не женщина; в-третьих, что он эллин, а не варвар»². Схожих воззрений придерживались и другие ранние натурфилософы. Поэтому не остается ничего иного, как признать, что при всем крайне уважительном отношении к человеку, свойственному грекам эпохи первых философов, человек этот понимался предельно узко — как свободнорожденный эллин мужского пола. Признание достоинства, независимости и свободы выбора жизненного пути, на которое решилась античная демократия, — стало первым в истории человеческой цивилизации шагом на пути восхождения индивида к личности, первым актом осознанного гуманизма, но... только по отношению к ограниченному кругу «избранных лиц» (сказались издержки младенческого возраста этого типа мировоззрения!).

¹ The Oxford companion... P. 375.

² Диоген Лаэртский. Указ. соч. Т. 1, 33.

В глазах ранних философов человек представлял интерес не как самостоятельная и неповторимая индивидуальность, а лишь как родовое существо, как свободнорожденный гражданин — представитель того или иного греческого полиса. И представление о правах и обязанностях личности, о ее достоинствах и недостатках рассматривалось сквозь узкую щель полисного патриотизма. Не удивительно, что с этой точки зрения человек отождествлялся с некоей обобщенной, абстрактной тенью, исполняющей то или иное предназначение в обществе и государстве. Так, пытаясь выявить общие закономерности и движущие силы процессов, влияющих на существование общества и человека, натурфилософия отсекала от последнего все частное и персональное, оставляя ему общее и универсальное. Позже религия (прежде всего, в лице Сократа) воспользуется этой методологической слабостью натурфилософии в подходе к познанию человека, чтобы дискредитировать ее в глазах общества.

(Вообще говоря, миссию освещения духовного и интимного мира личности гуманизм «возложил» на изобретенные им же драматическое, лирическое и изобразительное искусства. Однако философия (ни при своем рождении, ни много позже) так и не нашла с ним «общего языка» к явной выгоде для средневекового христианства.)

4.4. ФИЛОСОФИЯ И ИНСТИНКТ САМОСОХРАНЕНИЯ

Если не принуждать себя видеть нечто непостижимо мистическое в процессе рождения всех существующих религий, то непредвзятый взгляд легко распознает в нем вполне объяснимую, естественную реакцию коллективного сознания на фундаментальное потрясение общественного бытия — на радикальный переворот привычного (коммунистического) уклада жизни. Так как потрясение это носило двухступенчатый характер, то и соответствующий мировоззренческий отклик сознания состоял из двух фаз. Переход к оседлости и земледелию сопровождался рождением (в ложе магии) религий первого эшелона — стихийных (национальных). В свою очередь, возникновение городов вызвало достаточно «цивилизованный» ответ: рождение религий второго эшелона — доктринных (идеологических). Функции, которые должны были выполнять религии обоих эшелонов, просты и понятны. На них возлагалась задача переориентации коллективного сознания с одних ценностей, представлений и понятий на другие, подчас прямо противоположные.

Опробовав традиционный путь строительства нового мира, и сочтя его неприемлемым для себя, греки нашли свое видение механизмов упорядочения отношений между индивидом и обществом, а также собственное обоснование сделанному выбору. В области государственного устройства их специфический подход выразился в принятии принципов демократии для политической ориентации структуры полиса. Но могли ли боги Олимпа, известные как сторонники идеи неравенства между бессмертными, не только принять, но и «благословить» идеологию равенства между смертными? Ясно, что это было исключено: было бы абсурдно поощрять в отношениях между людьми как раз то, что категорически отвергалось в среде небожителей. Могла ли в этих условиях религия выполнять свою роль примирителя общества с деспотией социалистической власти? Разумеется, не могла — по крайней мере, до тех пор, пока идеи демократии (в античном исполнении) не дискредитировали себя в глазах большинства греков. Но в VII–VI вв. до н. э. идеалы свободы и гражданского общества еще сияли первозданным блеском незапятнанной чистоты. Поэтому социальный инстинкт был вынужден уступить позиции в формировании цивилизованного мировоззрения своему «напарнику» — инстинкту самосохранения (по крайней мере, частично, чтобы со временем, при ослаблении демократических традиций, вновь дать ему бой при помощи испытанной и надежной помощницы — религии). *Но прежде ему пришлось смириться с рождением философии как альтернативы религии.*

Эта альтернативность состояла из трех пунктов. Во-первых, предстояло показать, что принцип иерархии не единственный способный поддерживать мир и порядок в человеческом обществе. Что упорядоченность и гармония свойственны всей Вселенной. Следовательно, человеческому миру также естественно присуще взаимопонимание и взаимное соблюдение интересов. А авторитетом в человеческих делах могут выступать не боги, а природа.

Во-вторых, следовало доказать, что упорядоченность космоса объясняется не волей мифических богов, а естественными причинами — существованием единой первоосновы (одной, двух, четырех или множества) бытия, единого фундамента, на котором возводится все видимое многообразие материального мира.

В-третьих, было самоочевидным, что поиск этой первоосновы и закономерностей бытия природы и человеческого общества можно вести только в рамках *рационального мышления, которого в то время еще не существовало* (если иметь в виду коллективное сознание). Следовательно, его предстояло изобрести. *Предстояло развить находящиеся в зачаточном (латентном) состоянии логические, скептические и кри-*

тические способности разума. Это было необходимо для того, чтобы оправдать претензии человека жить собственным умом, не теряя независимости и чувства собственного достоинства в условиях цивилизации, то есть соблюдая не только собственные эгоистические, но и общественные интересы.

Деятельность, направленную на становление этого (принципиально отличного от религиозного) вида сознания, Пифагор определил как философию — «любовь к мудрости», к рассудочному поиску истин бытия земли и небес. Если принять во внимание, что именно Пифагору принадлежит честь изобретения термина «космос», как гармонически упорядоченной Вселенной, то связь нарождавшейся философии с задачей интеллектуального постижения всего видимого и невидимого мира становится еще более очевидной. (Надеюсь, сказанное не будет понято так, будто стратегические установки философии родились в голове Фалеса или Пифагора внезапно — в виде готового к употреблению «плана революционного переворота», так что им и их последователям оставалось только претворять данную программу в жизнь. Созревание идей — процесс, разумеется, во многом загадочный, но естественный. А посему он совершается не скачком, не вдруг и не строго «по линейке» — но протекает исподволь, противоречиво и «прихотливо».)

Таким образом, сопоставление между собой функций и ролей религии и философии свидетельствует о том, что обе они преследуют *одну и ту же конечную цель, связанную с адаптацией человека к цивилизованным условиям существования.* Однако на этом их сходство кончается. Ибо средства достижения общей цели у них разные. Религия делает упор на эмоционально-психологические ресурсы человека, отдавая некоторую (малую) дань и мифологически иррациональной компоненте сознания. Философия же предпочитает иметь дело с рационально осмысленным воздействием на сознание человека. Во всяком случае, таковы были методологические установки философии при ее рождении и в течение всего того периода времени, когда идеалы демократии были в цене. Философию той эпохи называют, и по справедливости, «натур-философией», подчеркивая ее *близость проблемам природы и человека в их нерасторжимом единстве.* Тем самым, так или иначе, подчеркивается связь ее происхождения с самым «природным», древним и универсальным побуждением — инстинктом самосохранения.

Уже не раз говорилось, что сознание человека состоит из двух разделов — индивидуального и коллективного. Функции и эффекты влияния последнего на частную и общественную жизнь мы обсудили настолько полно, насколько это было возможно в рамках данной книги. Сфер и результатов действия индивидуального сознания до сего

момента мы почти не касались. Между тем оно есть не что иное, как конечный (на данный момент) итог эволюции органической природы вообще и инстинкта самосохранения, в частности.

Современные эволюционисты высказываются о соотношении между индивидуальными и социальными механизмами, сформировавшими человека, крайне осторожно, предпочитая говорить о равной мере их значимости. Нисколько не оспаривая данное суждение, позволю себе все же заметить, что процесс социализации — довольно позднее изобретение эволюции. На это указывает, в частности, тот факт, что из около 700 тысяч существующих в настоящее время видов насекомых¹ только термиты, муравьи, осы и пчелы ведут общественный (колониальный) образ жизни. И чем ниже таксономический ранг животного, тем менее оно склонно к совместному существованию даже с родственными особями (имеются в виду непаразитические формы жизни). Почему и можно думать, что индивидуалистический инстинкт самосохранения представляет собой основную «ударную силу» или «локомотив» биологической эволюции. Следовательно, именно ему в первую очередь мы обязаны своим драгоценным приобретением — мозгом, так как возможность развиваться культурно у нас появилась *только после того, как наш мозг оказался способен стимулировать это развитие.* Одним словом, несмотря на (возможно) относительное равенство вкладов индивидуального и общественного инстинктов в процессе культурной эволюции, инициатива в этом деле все же принадлежит инстинкту самосохранения.

Как известно, натурфилософия заявила о своем рождении фактом своего разрыва с мифологическим мышлением, порождаемым коллективным сознанием (социальным инстинктом). Более того, судя по сохранившимся фрагментам, едва ли не все ранние философы считали признаком дурного тона обращаться к мифу, как к аргументу для обоснования своих концепций*. Своей путеводной звездой они избрали рационалистический рассудок, порождаемый индивидуальным сознанием (инстинктом самосохранения). И следует заметить, чрезвычайно способствовало успеху их предприятия то, что оно разворачивалось не в вакууме, и тем более не во враждебной среде. Напротив, оно находило союзников в лице наиболее выдающихся вождей демократии той эпохи — от Солона (одного из «семи мудрецов», современника Фалеса и Анаксимандра) и Клисфена до Эфиальта и Перикла (чьим учителем был Анаксагор).

¹ См.: *Эттенборо Д.* Жизнь на Земле. М., 1984. С. 50.

* Платон был первым из философов, который изменил этой традиции здравого смысла, взяв миф на вооружение, апеллируя к нему как к средству доказательства. Это дает нам повод подозревать его в предательстве философии — подробнее об этом ниже.

Избрав для Афин путь в «неведомое», им также приходилось размышлять, причем весьма и весьма усиленно, над путями согласования многих, подчас диаметрально противоположных интересов участников строительства нового мира. Не подлежит сомнению и тот факт, что для нахождения оптимального решения своих проблем им также не оставалось ничего иного, как включать на полную мощность ресурсы своего индивидуального сознания. Поэтому правомочно утверждать, что обе стороны (и теоретики, и практики) нашли на тот момент единственно приемлемый для дальнейшего развития выход из цивилизационного кризиса между «Я» и «МЫ» — опираясь на рациональное мышление, на разум. Последний и привел тех, кого в то время называли физиками, к мысли о необходимости исследовать окружающий мир, для того чтобы понять, что им движет и каково должно быть отношение к нему разумного человека.

Этот подход был и рационалистичен, и демократичен, и альтруистичен. Рационалистичен — поскольку делал ставку не на миф и мистический иррационализм, а на трезвый и беспристрастный анализ наших ощущений. Демократичен, ибо открывал возможность участия в процессе познания всем желающим в равной мере. Альтруистичен — так как никто из первых философов не преследовал корыстных целей наживы, политической власти и т. д. (Напротив, одни из них жертвовали ради занятий философией своим состоянием, другие властью.)

Все, вместе взятое, позволяет нам утверждать, что движение натурфилософов являлось гуманистическим. Наличие органического единства первой философии и демократии, то есть теории и практики гуманизма, подтверждается близостью дат битвы при Херонее (338 г. до н. э.) — могильницы греческих свобод, и смерти Демокрита (370 г. до н. э.) — последнего оригинального натурфилософа с «атомистическим уклоном».

Имманентная связь этих двух событий будет понята лучше, если принять во внимание следующее соображение. По мнению религии, выражающей в данном случае «государственные интересы» (или, если угодно, социальные инстинкты), натурфилософия непростительно долго скользила по острию бритвы в недопустимой близости от опасного вольнодумства. Столь тесным связям философии и свободомыслия следовало положить конец: ради общего блага — так, как понимал это «благо» социальный инстинкт. А наглядной иллюстрацией сказанному может служить поучительная история развития классической китайской философии.

В Китае, как известно, демократические идеалы никогда не имели сколько-нибудь заметного веса. Поэтому рождению того, что толку-

ют как практическую китайскую философию, способствовала одна исключительная особенность национального менталитета — ярко выраженный интеллектуальный рационализм, близкий по духу греческому рациональному мышлению. Благодаря этому своеобразию, философия пользовалась столь большим авторитетом в Древнем Китае, что VI–III вв. до н. э. принято называть «золотой век китайской философии». Однако, подводя итоги этого века, Хань Фэйцзы, философ-легист периода Чжаньго (Воюющих царств), утверждал, что философия, склонная к свободомыслию, вредна для государства.

Объяснял он это тем, что речи мужей «настолько утончены и таинственны, что и высокие умы с трудом постигают их»¹. Но коль скоро «глупые и лживые учения, запутанные и противоречивые утверждения ведут борьбу [между собой], а правители слушаются их всех, то получается, что люди в стране не имеют определенных форм для своих речей, не имеют образца для своего поведения»². Посему философы вообще и конфуцианцы в особенности подрывают законы, сеют смуту, нарушают правопорядок.

Легист Ли Сы, разделявший принципы Хань Фэйцзы, представил императору Цинь Шихуанди законопроект, в котором обвинял философов в провоцировании беззаконий, возбуждении кривотолков, сеянии клеветы. Если не запретить их «частные учения, то государь может потерять авторитет, и среди его подданных будут сколачиваться группировки... Я просил бы изъять все имеющиеся литературные произведения, книги стихов, исторические издания и сочинения всех философов. Тех, кто через тридцать дней после опубликования этого труда не сдаст книги, ссылайте на каторжные работы. Можно не изымать лишь медицинские, гадательные и сельскохозяйственные книги»³. Законопроект Ли Сы был принят. А Чаньшев так описывает последствия этого шага: «Сотни философов были утоплены в нужниках. Большинство книг сожгли. За их утайку кастрировали и отправляли на строительство Китайской стены»⁴. Кто, помятуя о «творчестве» председателя Мао и хунвейбинов, станет оспаривать тот факт, что история Востока до XX столетия двигалась по кругу, в тех или иных вариантах повторяя самое себя?

С победой христианства над европейской философией нависла угроза повторения участи китайской философии. Европейская

¹ Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972–1973. Т. 2. с. 269.

² Там же. С. 277.

³ Сыма Цянь. Избранное. М., 1956. С. 224.

⁴ Чаньшев А. И. Указ. соч. С. 117.

мысль породила своих ренегатов, среди которых заслуживают быть отмеченными особо Тертуллиан и Аврелий Августин. На белом флаге капитуляции свободомыслия, склонившего голову перед догматикой, первый начертал максимум: «Нам после Христа не нужна никакая любознательность; после Евангелия не нужно никакого исследования». Второй подтвердил сей тезис словами: «Лучше всего Бог познается через незнание». Он же сетовал на то, что изучение всех Аристотелевых категорий принесло ему не пользу, а вред. Тем не менее высочайший авторитет, завоеванный античной философией, не позволил христианству решить вопрос о свободомыслии так же просто, как в Китае. Поэтому церкви пришлось проявить гибкость и не уничтожить философию «как класс», а всего лишь «приручить» ее. То, как именно это происходило и к чему привело, мы обсудим далее.

Здесь же в подтверждении тезиса о том, что философия была порождена инстинктом самосохранения, как религия — социальным инстинктом, сошлюсь на известный факт близости эпох рождения античной натурфилософии (VI в. до н. э.) и этических учений Востока — иудаизма и зороастризма, даосизма, буддизма и конфуцианства, возникших в VI–V вв. до н. э. К. Ясперс приписывает факт поразительной синхронности появления столь разнородных (на первый взгляд) учений мистическому чуду «осевого времени». В терминах развиваемой нами концепции отмеченная особенность объясняется гораздо проще — синхронностью развития цивилизационных процессов, начавшихся примерно в одно и то же время на пространствах от Балкан до Китая. Так что нет ничего удивительного во временной близости реакции на них — со стороны обоих видов инстинкта и сознания. Кроме того, следует специально подчеркнуть тот факт, что буддизм и в особенности конфуцианство и даосизм изначально имели очень мало общего с религиозностью (в иудейско-христианском смысле). И лишь по прошествии многих веков они постепенно обзавелись большинством атрибутов и культов, свойственных собственно религиям. Иначе говоря, социальный инстинкт в конце концов придал и этим поначалу столь разнородным учениям, одну и ту же религиозную окраску и форму.

4.5. ГУМАНИЗМ И ПРАВСТВЕННОСТЬ

Ч. Дарвин утверждал, что основание нравственности составляет золотое правило гуманизма, которое, в свою очередь, опирается на общественные инстинкты.

Мы, со своей стороны, стремились показать, что общественные инстинкты формируют традиционные цивилизации, базирующиеся на принципе иерархии и на религиозном типе мышления. При этом подчеркивалось ущербность морали, признающей сословные, правовые, политические и все прочие виды неравенства, присущие традиционным цивилизациям.

Ч. Дарвин (1809–1892) жил в эпоху, по степени развития гражданских свобод не сравнимую с нашей. Только за восемь лет до его смерти все английские мужчины, достигшие 21 года, получили избирательные права. Английские женщины этих прав при его жизни так и не добились. Подданный ее величества королевы Виктории Чарльз Дарвин, насколько известно, никогда не интересовался политикой и социальными проблемами, омрачавшими существование миллионов его соотечественников и иноплеменников. Не смущало его и то обстоятельство, что процветание Англии держалось на эксплуатации колоний, разбросанных по всему свету. Всецело посвятив себя науке, он глухой стеной отгородился от катаклизмов, сотрясавших Европу и мир XIX столетия.

Я никоим образом не желал бы, чтобы эта реплика была воспринята как критика нравственных установок великого натуралиста. Он был человеком своего времени, причем одним из лучших представителей рода человеческого. И кстати говоря, современный культурный, в том числе и нравственный прогресс, достигнутый мировой цивилизацией, в немалой степени обязан именно сэру Чарльзу. Ибо своими трудами он избавил человечество от многих заблуждений на свой счет. Поэтому отчасти и благодаря его усилиям представления о нравственности у нынешних поколений существенно отличаются от стандартов не столь далекого позапрошлого века. С этих новых позиций дарвиновское толкование происхождения морали нуждается в некоторой коррекции. Их смысл, на наш взгляд, сводится к следующему.

Гуманизм или человечность, по определению, есть особый вид отношений людей между собой. К самим себе человечность проявляют все без исключения находящиеся в здравом уме. Но если кто-либо пожелает, чтобы и другие относились к нему «по-человечески», ему стоит взять на себя инициативу и показать окружающим примеры доброжелательного к ним отношения. Тогда он может рассчитывать на соответствующий позитивный отклик с их стороны. В этом случае он будет заботиться о себе как непосредственно, так (фактически) и косвенно посредством других лиц. В природе такое поведение, довольно широко распространенное среди общественных животных, именуется альтруизмом. Особенно часто его проявляют родители и старшие ро-

дичи по отношению к младшим поколениям. Его мы назовем *семейным* альтруизмом, так как он предполагает получение генетической выгоды для данной группы особей, спаянных узами кровного родства.

Несколько реже встречаются примеры альтруистических действий, которые совершаются во имя блага не только родственных особей, но также и вовсе неродственных животных. (Так, например, птицы подают сигналы тревоги, спасительные для многих особей различных видов, составляющих данное экологическое сообщество.) Подобный альтруизм этологи называют *взаимным*. Согласно их мнению, все акты альтруизма, наблюдающиеся в животном мире, «можно в конечном счете свести к эгоизму»¹. Вообще говоря, это утверждение представляется неоправданно категоричным. В особенности когда речь идет о человеческом обществе, в котором примеры проявления совершенно бескорыстной (вплоть до самопожертвования) помощи нуждающемуся в ней — не так уж редки. Тем не менее нас не должно смущать упоминание об эгоизме, если отстаивание своих частных интересов не сопровождается топтанием больных мозолей других людей.

Разумный эгоизм — это естественная и дальновидная равноудаленность от крайностей: бесхребетной коммунальности, с одной стороны, с другой — эгоцентрического индивидуализма. Ведь наша природа двойственна. Она как общественна, так и индивидуалистична, а инстинкт самосохранения по силе воздействия на наше поведение не только не уступает общественному инстинкту, но часто и превосходит его. Следовательно, альтруизм представляет собой равновесие, органичный баланс между двумя видами инстинктов: между жертвенностью и эгоцентризмом. Вместе с тем можно утверждать, что *альтруизм — это безотчетный гуманизм, и наоборот: гуманизм — это осознанный альтруизм*.

Эгоизм, выступающий в таком контексте, оправдан еще и потому, что он стимулирует ключевые механизмы существования общества — культурную конкуренцию и отбор. И то и другое отличается от внутри- и межвидовой конкуренции и естественного отбора двумя принципиально важными моментами:

Во-первых, при культурном отборе по «гуманным правилам игры» поражение «слабейшего» никоим образом не означает его поглощения (элиминации, гибели) «сильнейшим».

Во-вторых, культурная конкуренция выгодна обществу в целом и в конечном счете даже побежденному. Так, современные рядовые

европейцы и американцы, чьи предки прошли сквозь горнило культурной конкуренции, пользуются благами жизни, немислимыми не только для рядовых древнего египтянина или средневекового китайца, но даже для фараонов и ванов, купавшихся (по собственным представлениям) в роскоши.

В живой природе не существует неравноправия. Даже лев и антилопа африканских саванн обладают равными правами в борьбе за выживание. Первому не стоит обольщаться и брать пример с гоголевского Пацюка в ожидании, что добыча сама бросится ему в пасть. Несмотря на сан «царя зверей», ему приходится изрядно потрудиться, чтобы не протянуть ноги от голода. С другой стороны, антилопа тоже вынуждена напрягать все свои силы, чтобы унести ноги от голодного хищника. Но именно таким образом оба этих вида (и вообще — все виды живых организмов), во-первых, поддерживают динамическое равновесие в природе, а во-вторых, способствуют ее естественной эволюции.

Равновесие между инстинктом самосохранения и социальным инстинктом, между коллективным и индивидуальным сознанием, между частными (групповыми) и общественными интересами, к достижению которого стремится принцип гуманизма, также иницирует динамичное, поступательное развитие мировой культуры (в самом широком смысле). Уже по одной этой причине гуманизму нет приемлемой альтернативы.

Парадокс традиционных цивилизаций в том, что, ставя задачу исключения для себя какого-либо позитивного движения, стремясь добиться абсолютно статического равновесия, они получали прямо противоположное: кто скорую гибель, кто медленное (хотя, по геологическим меркам — быстрое) дряхление и угасание. Всего за 4–5 тысяч лет своего существования китайская и индийская цивилизации едва ли не до предела истощили свои природные и человеческие ресурсы. При этом груз голода и болезней, стихийных бедствий и войн, ложившийся на плечи населения, из века в век становился все тяжелей и невыносимей. Желая обмануть старика Хроноса и не дать хода часам истории, они обманывали самих себя, помимо воли пытаясь перемещаться по стреле времени вспять.

Советской цивилизации не пришлось отметить свой даже 80-летний юбилей, несмотря на заверения теоретиков марксизма в том, что именно их учение в наибольшей степени освобождает творческую энергию человека и расчищает путь к прогрессу. А фашизму не удалось продержаться и 25 лет.

Объяснение низкой жизнеспособности всех без исключения традиционных цивилизаций лежит на поверхности. Индивидуальный

¹ Дьюсбери Д. Поведение животных. Сравнительные аспекты. М., 1981. С. 58.

инстинкт самосохранения социалистического человека поставлен в зависимость от социального инстинкта. Его индивидуальное сознание подотчетно коллективному сознанию. Частная инициатива парализована инициативой, исходящей от государства. Индивид поклоняется идолам и идеологиям, не уважая человечности ни в самом себе, ни в окружающих. Он — раб, но раб добровольный, избравший своим жизненным кредо покорность невежеству и предрассудкам. Поэтому нам трудно согласиться с мнением Дарвина о том, что золотое правило гуманизма и следующий из него нравственный закон порождает общественный инстинкт. Опыт эволюции подсказывает, что, когда последний получает полную «свободу рук», он производит на свет общественных насекомых. Разве человечество не должно учесть этот урок природы?

Памятуя о нем, вероятно, будет оправдано утверждать, что с гуманистической точки зрения *нравственность следует толковать как единство во взаимном равновесии теории и практики бытия и сознания (основу которого составляет «равноправие» между инстинктом самосохранения и социальным инстинктом)*. В теории данное равновесие стимулирует недогматическое, свободное и плюралистическое мышление, поощряющее развитие философии, науки и искусств. На практике оно порождает частную собственность и рынок, институты права и демократии. Иначе говоря, теория и практика гуманизма интерпретируется нами как саморазвивающаяся система, в которой прямые и обратные связи между взглядами и понятиями, с одной стороны, и материальным бытием — с другой, *создают благоприятные условия для нравственного, интеллектуального и материального прогресса индивида и общества*.

Все известные истории идеологические системы лишь ставили вопрос о нравственности, (каждая по-своему). Решает же его только гуманизм, притом не прибегая к услугам мистификаций и обмана, угроз и пустых обещаний, духовного террора и физического насилия. Большинство людей — бессознательные гуманисты, ибо их инстинкты самосохранения и социализации уравнивают друг друга. Но это же большинство, к сожалению, крайне невежественно. Что позволяет заведомому меньшинству, у которого преобладает социалистический (иерархический) тип сознания, при котором инстинкт самосохранения превалирует над социальным инстинктом, — эксплуатировать это большинство в своих корыстных целях. И разумеется, во имя нравственности.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ

При всей взаимной близости мировоззренческих, политических и нравственных позиций, а также образа мышления ранние натурфилософы существенно расходились во мнениях о первоэлементах, о структуре и динамике мироздания. Причем наиболее глубокая линия раздела между ними пролегла по вопросу, который разбил их, условно говоря, на две группы — на «метафизиков» и «диалектиков».

Первые (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс) полагали, что никакого небытия, в смысле «пустого пространства», нет. Следовательно, истинно существующее бытие — едино, неделимо, неподвижно и неизменно.

Вторые (Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Анаксагор, Эмпедокл) доказывали, что все истинно существующее, напротив, подвержено бесконечным изменениям. При этом, однако, материальная первооснова мира существует вечно, не возникая «из ничего» и не исчезая «в ничто».

В свою очередь, каждый из «диалектиков» предлагал собственное объяснение причин и движущих сил изменчивости мира как целого, астрономических, метеорологических и биологических явлений.

Для выявления правдоподобия тех или иных противоречивых мнений на сей счет был и остается один-единственный путь — обращение к данным опыта. Беда, однако, в том, что натурфилософам не приходило в голову прибегнуть к содействию эмпирики, как к объективному и беспристрастному судье. Высокомерно игнорируя эксперимент, как абсолютно необходимое средство постижения истины, полагаясь на умозрительные спекуляции как на единственный, заслуживающий внимания философа инструмент познания, они обрекли себя на бесплодие. Они переоценили возможности «чистой теории» и недооценили потенциал активного эксперимента. Поэтому не удивительно, что их «мозговой штурм», не поддержанный «вторым эшелон» — полновесными выводами опыта, захлебнулся во взаимных противоречиях. Обилие разнообразных, подчас

прямо противоположных суждений по одним и тем же вопросам бытия дискредитировало и обесценивало их философские построения, придавая им легковесность в глазах конечного адресата — рядовых граждан Греции.

На эту имманентную слабость натурфилософской методологии первым обратил внимание Протагор, скептически оценивавший возможность натурфилософского подхода к вопросам познания, в первую очередь, природы. Подобно мальчику из сказки Г. Х. Андерсена «Новое платье короля», он набрался смелости во всеуслышание заявить, что ставка на сугубо созерцательные методы изучения действительности приводит к противоречиям, преодолеть которые не представляется возможным принципиально.

Открытие Протагора породило три различные реакции на вполне реальные достижения ранних натурфилософов. Во-первых, появился целый класс «странствующих профессоров» — софистов, бравшихся за деньги обучать людей «прикладным» искусствам — красноречию и умению вести споры, политической и юридической деятельности, геометрии и музыке.

Во-вторых, оно побудило часть философов (в лице Сократа и его последователей) вовсе отказаться от изучения природных явлений и сосредоточиться на исследовании проблем познания, этики и политики.

В-третьих, оно способствовало тому, что другая часть философов (прежде всего, Левкипп и Демокрит) поставила перед собой задачу опровергнуть скептическое мнение софистов о возможности познания объективной истины и доказать, что наука возможна как вполне достоверное знание.

Тем самым Протагор провел черту под старой философией и инициировал рождение новой. Первую уместно будет определить как *синтетическую*, вторую — как *аналитическую*. Различие между ними заключалось в том, что базовую идею первой философии составлял *гилозоизм*, уходивший корнями к древнему *панзоизму*, тогда как новая, аналитическая философия опиралась на идею относительно менее древнего *анимизма*. Античная натурфилософия полностью выработала ресурс представлений гилозоизма, видевшего мир в нерасчлененном синтезе вещественного и духовного начал.

Философии предстояло искать новые пути развития. Придав понятию духа (души) форму философской идеи как таковой, Платон окончательно «оформил» разрыв между двумя видами философии. Отныне и надолго преобладающее большинство философов будет руководствоваться мыслью о существовании двух противостоящих друг

другу миров — материального и идеального, а все их системы и концепции станут, так или иначе, обыгрывать эту ставшую ключевой для философии аксиому.

5.1. АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ: ПРОТАГОР

А. Свидетельства о жизни

Биография человека, осмелившегося бросить вызов сложившейся в натурфилософии традиции: выдвигать и развивать сугубо умозрительные концепции бытия и всего сущего на свете, испещрена большими пятнами и даже фантастическими измышлениями. Так, согласно легенде, выдуманной Авлом Гелием и пересказанной Диогеном Лаэртским, Протагор в юности был дровоносом. Пораженный искусством, с которым он перевязывал дрова, его земляк Демокрит якобы взял его в ученики. Легенда и впрямь могла бы претендовать на занятность, если бы не одно «но». Согласно более-менее достоверным фактам, Протагор (год рождения, по разным оценкам, с 490 по 481 г. до н. э.) был старше Демокрита лет на двадцать (год рождения от 470 г. до н. э. — по версии Фрасилла, и по 457 г. до н. э. согласно Аполлодору). Следовательно, если их и связывали отношения учителя-ученика, то первым должен был быть не Демокрит, а как раз Протагор.

В 454 г. Протагор прибывает в Афины, где входит в круг друзей Перикла и Аспазии, встречается со многими выдающимися людьми блестящего времени расцвета античной демократии — с драматургами Софоклом и Еврипидом, историком Геродотом, философом Анаксагором. Посланный Периклом в 444–441 гг. до н. э. в Южную Италию для основания общеэллинской колонии Фурии, он пишет для нее законы. В силу принятого в 432 г. до н. э. декрета Диопита, направленного против безбожия, Протагор вынужден покинуть Афины (429 г. до н. э.), куда, однако, вернулся спустя семь лет. Написав и огласив сочинение «О богах», он подвергся судебному преследованию со стороны олигархического «совета четырехсот». Приговоренный к смерти — отплыл в Сицилию, но по дороге утонул (414 г. до н. э.).

Б. Политическая ориентация философа

Что явилось истинной причиной возбуждения против него судебного преследования не ясно, так как не сохранилось не только это роковое сочинение Протагора, но и вообще ничего из его рукописного

наследия. Последнее постигла участь, сходная со всей натурфилософской литературой. Поэтому нам остается только гадать относительно как его подлинных мыслей, так и обстоятельств жизни и смерти. В частности возможно, что у противников Протагора действительно были веские основания привлекать его к судебному разбирательству. Если верить Платону, Протагор сознательно уклонялся от обсуждений теологических вопросов (Теэтет. 162 d), тем самым как бы умаляя достоинство и авторитет богов в глазах своих слушателей и учеников. Вместе с тем тот же Платон приписывает Протагору следующее признание: «С тех пор как человек стал причастен божественному уделу, только он один из всех живых существ, благодаря своему родству с богом, начал признавать богов и принялся возводить им алтари и кумиры» (Протагор. 322 a). Как видим, здесь нет и следа пренебрежительного отношения философа к богам. Как же в таком случае понимать его знаменитое: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию — и вопрос темен, и людская жизнь коротка...» Полагаю, что он выразил самую честную, беспристрастную и наименее спекулятивную (из всех возможных для уровня знаний его эпохи) позицию по этой проблеме. Увы, она-то и послужила поводом для его преследования именно по политическим мотивам.

Об этом свидетельствуют три факта. Во-первых, дело против него возбудили члены олигархического «совета четырехсот»; которые, во-вторых, были противниками Перикла и его друзей, следовательно — и Протагора. В-третьих, косвенно данный факт подтверждает и Платон — тем, что признает продемократические симпатии в учении Протагора о возникновении человеческого общества и государства. Описывая этот процесс, Протагор (согласно Платону) утверждает, что «люди сначала жили разбросанно, городов еще не было, они погибали от зверей, так как были во всем их слабее... И вот они стали стремиться жить вместе и строить города для своей безопасности. Но чуть они собирались вместе, как сейчас же начинали обижать друг друга, потому что не было у них умения жить сообща; и снова приходилось им расселяться и гибнуть. Тогда Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш род, посылает Гермеса ввести среди людей стыд и правду, чтобы они служили украшением городов и дружественной связью.

Вот и спрашивает Гермес Зевса: каким же образом дать людям правду и стыд. «Так ли их распределить, как распределены искусства? А распределены они вот как: одного, владеющего искусством врачевания, хватает на многих не сведущих в нем; то же и со всеми прочими

мастерами. Значит, правду и стыд мне таким же образом установить среди людей или же уделить им всем?» «Всем, — сказал Зевс, — пусть все будут к ним причастны; *не бывает государствам, если только немногие будут этим владеть, как владеют обычно искусствами* (курсив мой. — Г. Г.)» (Протагор. 322 b–d). И далее, переходя от мифа к реальности, Протагор поясняет, что для того, чтобы государство было единым, в управлении им должны принимать участие *все граждане, причастные добродетели*, а именно — правде, стыду и справедливости. Тем самым он (если верить Платону) четко и ясно выразил отношение к демократии как к наиболее справедливому политическому устройству полиса, а также и свое представление о том, как складывались демократические отношения в обществе. Что, разумеется, не могло не вызывать озлобления в стане олигархов*.

В. Отношение к познанию

«Человек есть мера всем вещам — существующим, что они существуют, и не существующим, что они не существуют», — заметил как-то Протагор, и право, пожалуй, никто никогда не произносил более загадочного и более вдохновенного слова о человеке. Если не считать максимы Хилона: «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную». Но опять-таки, нам дано только догадываться о том, что именно мыслитель подразумевал под «вещами». Относился ли его тезис к природным либо общественным явлениям, или же он касался личностного мировосприятия и проблем познания?

У Платона это высказывание Протагора, упоминаемое в контексте истолкования им (Платоном) сущности знания, отождествляется с тезисом, будто бы «знание есть ощущение». Поскольку, мол, «какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя. Ведь человек — это ты или я, не так ли?» (Теэтет. 152 a). За что позднейшие историки философии и причислили Протагора к разряду сенсуалистов и релятивистов. Платон же, преследуя цель доказать, будто ему по плечу раскрыть «секрет зверя» по имени «знание», долго (откровенно говоря — нудно) и, главное, безуспешно пытается заставить его открыться, несмотря на помощь Сократа и Теэтета.

* В этой связи можно думать, что Диоген Лаэртский ошибается, сообщая, будто свое прототалитарное «Государство» Платон чуть ли не буквально списал с «Противоречий» Протагора (III. 37, 57). Удивляться нечему, если вспомнить о байке, касающейся отношений между Протагором и Демокритом, которую Диоген не критически воспроизвел в своем сочинении.

Порицая Протагора за «наивный сенсуализм», Платон еще более наивен в критике позиции своего оппонента. Во-первых, он не уточняет, что конкретно понимал под «вещами» Протагор. Если последний имел в виду предметы материального мира естественного или искусственного происхождения — это одно, если политические или социальные отношения между людьми — другое, если представления о нравственности — третье и т. д. В первом случае он должен был бы обсуждать проблемы физические, во втором — гражданские и правовые, в третьем — моральные. Познание всех этих «вещей» требует самостоятельного и специфического подхода, рассматривать их скопом — абсурдно. Общим же знаменателем для них можно (и должно) считать как раз тезис Протагора: *меру знаний обо всем сущем устанавливает человек, но абсолютного знания не существует ни об одной вещи*. Это справедливо, даже если вопрос касается суждений о самых простых вещах, например, о камне или о стуле.

Они могут быть как крайне поверхностными, так и бездонно глубокими. Нам почти нечего будет сказать, если мы ограничимся описанием их внешних, «вещных» признаков — материала, формы, назначения (в случае со стулом). И мы сможем очень многое сказать, если зададимся целью дать всестороннее и подробное описание их внутренней структуры (вплоть до химического состава, свойств атомов и молекул, образующих указанные предметы, и т. д. и т. п.).

В первом случае — о каждом из них индивид будет иметь то субъективное мнение, которое формируется из его индивидуальных суждений, жизненного опыта и представлений об предназначении и использовании рассматриваемых объектов. (Другое дело, что это мнение не может слишком далеко уклоняться от общепринятого — дабы не возникало путаницы в их обозначениях.)

Во втором случае суждение как о камне, так и о стуле будет объективным в той мере, в какой будет соответствовать реальности их детальный анализ, включая физико-химические характеристики. Но ведь как Протагор, так и Сократ (Платон) не могли иметь о камне или о стуле мнений, существенно отличавшихся от расхожих, то есть сугубо поверхностных и в конечном счете субъективных. (Степные народы очень долго вообще обходились без стула, считая сей предмет обихода излишней роскошью. Стало быть — они не имели о нем никакого «специального» мнения, да и вообще — знания.)

Тем более наивными должными были казаться Протагору попытки Сократа получить сколько-нибудь достоверное и полноценное знание о явлениях социальной, политической и экономической жизни, оперируя одними лишь рассуждениями в диалектическом

духе. Гуманитарные и общественные науки Нового времени существуют уже не одно столетие. И все же, обладая несравненно большим объемом знаний, чем тот, который был доступен античным мыслителям, современные исследователи едва ли станут хвастать тем, что они якобы достигли предела в познании интересующих их обстоятельств и явлений. Поэтому тезис Протагора о человеке как о мере всех вещей, бесспорно, оправдан (и в особенности касательно процесса познания).

О том, насколько справедливой была позиция Протагора, можно судить по тому, что, как признавал его идейный противник Платон, он брался «делать людей хорошими гражданами», то есть учить их «смышлениости в домашних делах, умению наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее в поступках и в речах, касавшихся государства» (Протагор. 318 e–319 a).

«Вот здесь-то «мера существующего или не существующего» есть каждый из нас. И в этом — тысячу раз отличается один от другого, потому что для одного существует и ему кажется одно, а для другого — другое. И я вовсе не отрицаю мудрости или мудрого мужа, — говорит Сократ, выражая точку зрения Протагора и обращаясь к Теэтету, — просто мудрецом я называю того, кто кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так преобразует, чтобы оно казалось и было для того добром... Мудрые и хорошие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось гражданам справедливым: ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть таково, пока он так считает... Итак, одни бывают мудрее других, и в то же время ничье мнение не бывает ложным» (Теэтет. 166 d–167 d).

Судя по тому, что Протагор брал плату за обучение (и плату часто немалую), а учеников и слушателей у него было множество, подобные услуги были востребованы обществом. Значит, знания Протагора в области политики, экономики и морали оказывали окружающим реальную и посильную помощь. Значит, его представления о человеке, обществе и государстве того времени (и их окружении) не были отвлеченной пустой абстракцией, бесполезной «вещью в себе».

Что же касается познания космоса и физического мира — объектов чрезвычайного интереса ранних натурфилософов, то, по-видимому, Протагор посчитал, что дело это совершенно безнадежное, не стоящее того, чтобы тратить на него время. В данном пункте Протагор конечно же крупно просчитался. Естествознание доказало, что человеку по силам раскрывать некоторые секреты природы, но, разумеется, совсем

не теми ключами, которыми пытался манипулировать как Платон, так и вся античная и последующая европейская философия. Вместе с тем своим отказом заниматься «физикой» Протагор фактически признал порочность методологической установки на созерцательность и пренебрежение экспериментом.

Г. Смысл софистики по Протагору

Согласно Платону, Протагор утверждал, что «софистическое искусство очень древнее», он же первым осмелился публично признаться в том, что он — софист (Протагор. 316 d–317 c). (В который уже раз приходится принимать эти сведения на веру, так как иными данными мы не располагаем. Кого благодарить за эти не делающие нам чести лакуны в истории человеческой мысли — известно.) Из того, что передал Платон, остается неясным, что именно Протагор имел в виду, упоминая о софистическом искусстве. Косвенные свидетельства позволяют думать, что Протагор не столько развивал собственные оригинальные идеи в различных областях знаний, сколько передавал их лицам, заинтересованным в расширении своего кругозора: обучая логически мыслить, связно рассуждать, отстаивать выведенные умозаключения и т. д. Одним словом, занимался не столько исследовательской, сколько просветительской или, еще точнее — преподавательской деятельностью. Так что можно сказать, Протагор — первый в истории профессор философии и гуманитарных наук, опередивший рождение университетов Нового времени.

Он первым отозвался на спрос, вызванный к жизни бурным развитием демократических институтов и рыночных отношений, законодательства и судопроизводства, втянувшим античное общество в вихрь небывалого прежде ускорения культурного прогресса. Время побуждало и торопило каждого свободного жителя полиса прибегать к гражданским добродетелям — чувству собственного достоинства, независимости мысли, представлениям о неотчуждаемых правах личности и о долге каждого индивида перед государством. Этому не учили в палестрах, а натурфилософы, витавшие в небесах и поглощенные поисками высших и универсальных истин, пренебрегали прозой обычного, земного бытия. Размышляя о «вечном и непреходящем», они оставляли окружающих наедине с «сиюминутным и преходящим». Вот Протагор и взялся знакомить с высоким искусством логики и риторики всех, кто испытывал в том потребность. Он изменил натурфилософии в том, что касалось ее подхода к вопросам познания мира. Но остался ей верен в том, что имело отношение к

человеку: в представлении о человеческой личности как о ключевом субъекте этого мира.

Протагор первым посчитал необходимым обсуждать с человеком — дела человеческие, а не божественные; конкретные, а не отвлеченные; сиюминутные, а не «вечные». Именно он, а вовсе не Сократ (как ошибочно утверждал Цицерон) свел философию «с небес на землю». Протагор, а не Сократ, Платон или Аристотель первым сформулировал принцип договорных отношений, лежащих в основе *правового государства*. Более того, он первым указал на то, что *последовательно правовое государство может быть только демократическим по духу и структуре*. Наконец, раскрывая свои идеи, он не пытался иронизировать над учениками и слушателями, высмеивать или интеллектуально подавлять их.

Это был вынужден признать даже его идейный оппонент — Сократ, склонный именно к такому способу общения с собеседником. Вот почему, обращаясь к нему, Протагор говорит: «Если тебе нравится путь вопросов, спрашивай, ибо разумному человеку следует не избегать этого, а всячески это поощрять. Но соблюдать одно правило: пусть твои вопросы не будут обидными. Верх несправедливости — заявляя о своем стремлении к добродетели, быть несправедливым в своих рассуждениях. А несправедливость получается тогда, когда забывают, что по-иному строится спор, по-иному рассуждения. В первом случае допустимо и подшучивать, и сбивать с толку, чем и как можешь, во втором же следует рассуждать серьезно, поправлять своего собеседника, указывать ему лишь на те промахи, которые он допустил по своей вине или по вине своих прежних учителей» (Теэтет. 167 d–e). Иначе говоря, в основе программы преподавания Протагора лежала идея уважительного отношения к человеку, к его индивидуальности, чести и достоинству. По сути дела, Протагор явил собой высокий образец античного интеллигента и гуманиста, видящего свой долг в интеллектуальном и моральном просвещении соотечественников. Ибо только последнее, как он был убежден, могло способствовать их благополучию, а также благоденствию государства в целом.

Гуманизм Протагора проявился в том числе в вопросе о наказаниях за преступления. Обсуждая вопрос о добродетели, он замечает, что в демократических Афинах не принято наказывать преступников, «имея в виду лишь уже совершенное беззаконие: такое бессмысленное мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот казнит не за прошлое беззаконие — ведь не превратит же он совершенное в несовершеншившееся, — но во имя будущего, чтобы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой, глядя на это

наказание. Кто держится подобного образа мыслей, тот признает, что добродетель можно воспитать: ведь он карает ради предотвращения зла» (Протагор. 324 b).

Сравнивая судьбы и деятельности Протагора и Цицерона, можно видеть в них много сходства. Оба они были противниками авторитарных режимов, за что и заплатились жизнями. Оба придавали исключительное значение практической философии, направленной на развитие в обществе гражданских добродетелей, основанных на добровольном и сознательном взаимном уважении общественных и частных интересов (а это подводит нас к признанию Протагора гуманистом — прямым предшественником Цицерона).

Д. Кто, как и почему дискредитировал софистику Протагора

Гуманистическая деятельность Протагора как мыслителя и послужила причиной враждебности к нему со стороны Сократа и Платона. Ведь как первый, так и второй, никогда откровенно не демонстрируя своих политических пристрастий и убеждений, тем не менее никогда не симпатизировали демократии. Однако, чтобы завуалировать истинную причину негативного отношения Сократа к Протагору, Платон ссылается на сомнение, высказанное его учителем по поводу того, что искусству государственного управления и формирования гражданского чувства можно научить. При этом Сократ приводит в пример сыновей Перикла: «Во всем, что зависело от учителей, он дал им прекрасное и тонкое воспитание, а в чем сам он мудр, в том ни сам их не воспитал, ни другим того не поручил» (Протагор. 319 e).

На это следует заметить, что если сыновья Перикла проявили себя всего лишь как посредственности, то ученики Сократа, Алкивиад и Критий, вовсе оставили о себе позорную память в греческой истории. Первый прославился беспримысленным вероломством и беспринципностью, а также не знающим пределов эгоизмом и цинизмом. Второй возглавил олигархический переворот «Тридцати тиранов», покрыл свое имя клеймом садиста и убийцы, жесточайшего врага демократии. Эти «тридцать», подстрекаемые Критием, за восемь месяцев своего господства казнили без суда 1500 афинских граждан (при общей численности свободного мужского населения Афин приблизительно в 20 тыс. человек!). Среди слушателей же Протагора не нашлось никого, кто бы опорочил имя и репутацию своего учителя.

Трудно сказать, возникала ли у Сократа мысль о том, чтобы тем или иным способом бросить тень на имя своего идеологического оп-

понента. Но то, что «Юпитер», пожалуй, счел бы ниже своего достоинства, мог бы взять на себя «бык». Что, в сущности, и доказал пример Алкивиада и Крития. Поэтому, вероятно, весьма велика вероятность того, что Платон, желая обелить в глазах современников память о Сократе, не нашел ничего лучшего, чем чернить память о Протагоре как о первом софисте, пострадавшем от преследований олигархов. Свои намерения он выдает сам, описывая события, предшествовавшие встрече Протагора и Сократа. Молодого человека Гиппократ, принесшего Сократу известие о прибытии софиста, Сократ спрашивает: «Сам-то ты кем намерен стать, раз идешь к Протагору?» Когда тот отвечает: «Софистом», — Сократ задает ему следующий вопрос: «А тебе не стыдно было бы, клянусь богами, появиться среди эллинов в виде софиста?» Тогда Гиппократ, краснея, признается: «Клянусь Зевсом, стыдно, Сократ, если говорить то, что я думаю». На что Сократ после длительной словесной эквилибристики вопрошает: «Как же так? Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу?.. Смотри, друг мой, как бы не проиграть самого себя так дорого». Когда же они наконец достигли дома, в котором остановился Протагор, привратник, отворивший им дверь, в сердцах воскликнул: «Опять софисты какие-то! Ему (Протагору) некогда». Из чего Сократ заключает, что софисты служивому этому основательно опротивели. Потому, чтобы успокоить его, Сократ заверяет его в том, что ни он, ни его спутник не софисты (Протагор. 312 a–314 d).

Здесь просматриваются сразу три алогизма. Во-первых, во времена Протагора софисты могли приобрести сомнительную репутацию прежде всего у неучей и простолюдинов, подобных привратнику, косо смотревших на образованных людей. Гиппократ же, стремившийся приобрести знания, никоим образом не мог стыдиться этого своего похвального желания. Следовательно, ему нечего было стыдиться и краснеть за свое признание.

Во-вторых, по-видимому, все, кроме хозяина дома, бывшие у него в гостях с Протагором, пришли навестить и послушать последнего. За тем же явились Сократ и Гиппократ. Что меняло в глазах привратника признание Сократа, что он не софист? Ровным счетом ничего.

В-третьих, и это главное, диалог завершается признанием во взаимном уважении Протагора и Сократа. Второй подводит итог дискуссии словами о том, что он «всю жизнь старается не быть опрометчивым; так что если тебе будет угодно, я, как и говорил об этом в самом начале, с величайшим удовольствием разберу это (положение) вместе с тобою». На что первый дает свое согласие: «Я одобряю, Сократ, и твоё рвение, и ход твоих рассуждений» (316 d). Что могло вызвать

у Гиппократов подозрение и неприятие позиции Протагора, остается неясным.

Далее, когда дискуссия между Протагором и Сократом принимает довольно острый характер, последний позволяет себе следующую реплику: «Протагор, сперва, стал было ломаться перед нами, ссылаясь на то, что вопрос труден, однако потом согласился отвечать» (333 d). Затем он замечает: «Мне показалось, что Протагор уже раздражен, взволнован и изготовлен к ответам, словно в бою» (333 e) и еще: «Протагор, пристыженный, как мне показалось, словами Алкивиада...» (348 c). Наконец, Сократ прямо провоцирует Протагора, обращаясь к нему с призывом «расчленять ответы и делать их покороче». Для убедительности он даже встает в позу: «У меня есть кое-какие дела, и я не могу остаться, пока ты растягиваешь свои длинные речи» (335 c). (Хотя всем было хорошо известно, что единственным стоящим для себя занятием Сократ считал участие в спорах и рассуждениях.)

Как же изменился характер дискуссии после настоящего совета Сократа, укорачивать свои ответы, обращенного к Протагору? Сократ заговорил, буквально заболтал последнего. Каждый читатель может без труда произвести простейший подсчет и убедиться в том, что Сократ излагал свои речи втрое (!) дольше своего оппонента (из 52 полных разделов диалога на долю Протагора приходится в сумме около 9 разделов, тогда как на долю Сократа — около 30). Причем огромная часть его пространных монологов состояла из сплошных банальностей и общих мест. Однако встречались среди них и оригинальные мысли. Например, о том, что «идти на войну — прекрасно, что робкие — робки не по природе, а лишь по незнанию и невежеству, тогда как мужественные мужественны в силу знания того, что страшно и что не страшно» (359–360 d). Сам Сократ проявил себя в битвах под Потидеями, при Делии и под Амфиполем достойным и мужественным бойцом. Но это не значит, я думаю, что лучшие солдаты — профессора философии, не так ли?

Все эти малозаметные, но от этого не меняющие своей извращенной сути подвохи, увертки и выпады преследовали одну цель — унижить противника в глазах читателя. В спорте использование подобных недобросовестных приемов называют тактикой мелкого фола, а в боксе, в частности, — тактикой «вязания» рук противника и перевода честного обмена ударами в борцовскую схватку. И то и другое призвано вывести соперника из психологического равновесия и измотать его физически. Платон прибегал к этой уловке всюду, где его путь пересекался с софистами. Далее мы остановимся на этой теме подробнее, здесь же зададимся вопросом: что побуждало его «опускаться»

до этих, явно неспортивных и некорректных трюков? Полагаю, что, дискредитируя Протагора и прочих софистов, Платон преследовал двоякую цель. Во-первых, отвести от Сократа подозрение в том, что он плохой учитель (следовательно, он, Платон — плохой ученик). Во-вторых, показать, что именно он — Платон, а не кто-то другой, обладает подлинным знанием, абсолютной истиной, не вызывающей сомнений. Но об этом ниже.

Мысли и поступки Протагора известны нам большей частью со слов Платона. То ли из желания показать, с каким мощным соперником имел дело Сократ, то ли имея в виду, что в памяти современников — учеников Протагора еще свежи были воспоминания об учителе, Платон, можно думать, не осмелился слишком уж стучать краски (чтобы самому не прослыть клеветником). Но тогда, догматически подчиняясь раз и навсегда избранной им манере изложения диалога, он либо перехитрил самого себя, либо был вынужден против своей воли дать нам более-менее объективный портрет своего идейного оппонента. Портрет этот воссоздает нам облик в высшей степени достойного мыслителя и бесспорно честного человека.

Е. Другие софисты

И все же усилия Платона возымели действие: «софист» и «софистика» стали все-таки бранными словами. Целый пласт людей, которых в наши дни величают профессорско-преподавательским составом вузов, оказался оклеветан и оболган одним из таких же, как и они, «ученым мужем», который навязывал нечистоплотные приемы конкурентной борьбы. Было бы смешно думать, что софисты представляли собой единое монолитное сообщество или что все они разделяли сходные взгляды. Точно так же, как в среде современных философов, среди софистов были люди разных убеждений, жизненного опыта, представлений о нравственности и т. д. Одни из них придерживались демократической ориентации, другие — аристократической, третьи — олигархической. Одни почитали религиозные традиции, другие относились к ним скептически. Более-менее близки были у них представления о противоположности «природы» и «закона».

Поэтому Антифонт, в частности, доказывал, что в отношении к законам справедливость состоит в том, чтобы не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя больше всего пользы, если в присутствии свидетелей он станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же без свидетелей, будет следовать законам природы. Ибо предписания за-

конов искусственны, а не возникли сами собой, природы же — необходимы. И предписания законов суть результаты соглашения, а не возникли сами собой, природы же — возникли. Тем самым Антифонт подчеркивает вполне разумную мысль о том, что законы, которые вводятся в обществе и государстве, необходимы не для «личного» употребления, а для регулирования отношений между людьми, принятых в данном обществе и государстве. При этом как на совершенно неприемлемый обычай он указывал на существующую традицию сословного неравенства. Тех, которые происходят от знатных родителей, мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы все во всех отношениях равны, притом одинаково и варвары, и эллины» утверждал он. Софист Алкидам эту же мысль выразил иначе: «Бог создал всех свободными, природа никого не сделала рабом». Поэтому есть все основания утверждать, что никто иные, как софисты, первыми признали гуманистический принцип равенства людей независимо от их происхождения.

Обсуждая достоинства красноречия как такового, и софистов — учителей красноречия, Горгий (по Платону) предупреждал, что к этому искусству следует «относиться так же, как ко всякому прочему средству состязания. Ведь и другие средства состязания не обязательно обращать против всех людей подряд по той лишь причине, что ты выучился рукопашному бою, борьбе, обращению с оружием, став сильнее и друзей, и врагов, — не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать. Также точно, если кто долго будет ходить в палестру и закалится телом и станет опытным кулачным бойцом, а потом поколотит отца и мать или кого еще из родичей или друзей, не нужно, клянусь Зевсом, по этой причине преследовать ненавистью и отправлять в изгнание учителей гимнастики и всех тех, кто учит владеть оружием. Ведь они передали свое умение ученикам, чтобы те пользовались им по справедливости — против врагов и преступников, для защиты и нападения» (Горгий. 456 d–e). Таков был ответ Горгия на абсурдные обвинения, в том числе со стороны Платона, в том, что они-де злоупотребляют искусством поверхностного красноречия в ущерб истине.

В свою очередь, Продик утверждал, что все в человеческих делах зависит от самого человека: «Из того, что есть на свете полезного и славного, боги не дают людям ничего без усилий и труда: хочешь, чтобы боги были к тебе благосклонны, надо чтить богов; хочешь, чтобы тебя любили друзья, надо делать им добро; хочешь быть почитаемым

городом, будь ему полезен; хочешь, чтобы вся Греция восхищалась твоими достоинствами, пытайся делать для нее нечто хорошее»¹.

Подводя итоги сказанному, замечу, что софисты изменили направление вектора развития античной философии. Во-первых, убедившись в бесплодии умозрительного созерцания натурфилософии, они сфокусировали (сузили) свое внимание до проблем сугубо земного, человеческого бытия. Во-вторых, избрав просветительство в качестве инструмента достижения индивидуального и общественного блага, они открыли доступ в философию всем желавшим сподобиться мудрости и руководствоваться ею в своих практических делах. В-третьих, при этом интеллектуальная честность не позволила им ни обманываться самим, ни вводить в заблуждение других заверениями в том, что им известны все истины в последней инстанции. В-четвертых, род занятий, и положение софистов в обществе позволяют, таким образом, считать их появление значимой вехой в социокультурной эволюции, ознаменованной рождением античной интеллигенции — первым в истории человечества интеллектуальным сословием.

5.2. АТОМИЗМ

5.2.1. Демокрит (ок. 460/470 – 370/380 гг. до н. э.)

Будучи слушателем Зенона, Левкипп не мог не знать о трудностях, связанных с толкованием его апорий, в частности — апории против множественности сущего. Судя по комментарию Симпликия, Зенон, отрицая возможность бесконечного деления сущего, настаивал на абсурдности предположения о существовании «неких предельных величин, наименьших и неделимых, а числом бесконечных». Левкипп, а за ним и Демокрит, напротив, не только не отвергли эту гипотезу, но приняли ее как единственную возможность избежать противоречий, вызываемых объяснением Зеноновых апорий. Предположение о существовании предела делимости (квантования) материи, пространства и времени ограничивало бесконечную (дурную) дихотомию всего сущего, с одной стороны, с другой — оно подкрепляло позиции Парменидовой идеи об единственности и неделимости бытия. Последняя находила свое воплощение в атоме — едином и неделимом. Правда, число таких «бытий», по Демокриту, стремилось к бесконечности. Кроме того, принятие гипотезы об ато-

¹ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., 1993. II. Гл. 1. 28.

мах потребовало признания «пустоты» (как «вместилища» атомов), чью реальность решительно отвергали Парменид и другие элеаты. Так возникла одна из самых гениальных идей, когда-либо рожденных в человеческой голове.

Лукреций Кар — римский атомист, последователь Демокрита, живописал «портрет» атома — первоначала исходя из аналогии со сверкающими пылинками, носящимися в воздухе:

Вот посмотри: всякий раз, когда солнечный свет проникает
В наши жилища и мрак прорезает своими лучами,
Множество маленьких тел в пустоте, ты увидишь, мелькая,
Мечутся взад и вперед в лучистом сиянии света;
Будто ли в вечной борьбе они бьются в сраженьях и битвах,
В схватки бросаются по отрядам, не зная покоя,
Или сходясь, или врозь непрерывно опять разлетаясь.
Можешь из этого ты уяснить себе
Первоначала вещей в пустоте необъятной мнутся¹.

Атомистическую теорию Левкиппа–Демокрита постигла участь, схожая с творчеством ранних натурфилософов. О ней «забыли» на долгие 23 столетия, а «вспомнив», попытались разделить лавры изобретателей атомистики между ними и... Платоном. Так, комментируя статью И. Хаммер-Йенсен «Демокрит и Платон», И. Рожанский пишет: «Она предположила, что первоначальный текст «Тимея» был написан еще до того, как Платон познакомился с сочинениями Демокрита. Затем он прочел Демокрита и так увлекся атомистикой, что решил вставить в «Тимея» раздел, посвященный атомистической концепции строения вещества... При всем их остроумии, соображения И. Хаммер-Йенсен не встретили поддержки у большинства исследователей. И понятно почему. Несмотря на отдельные совпадения, позволяющие думать, что Платон действительно был знаком с сочинениями Демокрита, когда писал своего «Тимея», все же различия между атомистикой Демокрита и теорией Платона слишком велики, чтобы было допустимо трактовать эту последнюю как простое изложение (пусть даже в переработанном виде) первой. Теория строения материи Платона не является ни повторением, ни изложением, ни переработкой учения Демокрита; она представляет собой совершенно оригинальную физическую теорию, гораздо более сложную, глубокую и, скажем, забегая вперед — гораздо более интересную с точки

¹ Лукреций. О природе вещей. М., 1945. С. 79–80.

зрения физики наших дней, чем все, что мы находим в демокритовой античной атомистике...

Разумеется, Платон не догадывался ни о планетарной модели атомов, ни о квантовой механике. Но он поставил проблему, смысл которой заключался в том, что частицы отдельных элементов (а элементами в то время считались четыре стихии — огонь, воздух, вода и земля) состоят из более мелких структурных единиц... Что это за единицы и как образуются из них частицы элементов? Мы теперь знаем, что между постановкой этой проблемы и ее окончательным решением простерся промежуток, равный примерно 2300 годам. Но уже одной постановкой этой проблемы Платон поставил себя на голову выше всех своих предшественников и современников; а также ученых многих последующих поколений (не исключая Аристотеля)¹.

В вышеприведенном отрывке одни положения Рожанского вызывают недоумение, другие — решительное неприятие. Во-первых, какие могут быть сомнения в том, что Платон *был знаком* с сочинениями Демокрита, коль скоро он намеревался собрать их все и сжечь? Кстати, не свидетельствует ли этот исторически достоверный факт о том, что Платоном двигало стремление «убрать конкурента» (точнее — память о нем), выражаясь современным языком?

Во-вторых, учение Платона никоим образом не является физической (в строгом смысле) теорией. С точки зрения современной квантовой механики вся античная атомистика, как Демокрита, так и Платона, представляет собой сугубо исторический («музейный»), а не практический интерес. Философу слышать такое признание, возможно, не очень-то и приятно, но с этим ничего поделать нельзя — таковы факты*.

В-третьих, сравнение достоинств и недостатков атомистик Демокрита и Платона неправомерно хотя бы потому, что мы не знаем истинного содержания гипотезы Демокрита. Нам известно о его концепции лишь с чужих слов. А мы знаем, что представляют собой комментарии невежд и просвещенных недоброжелателей, коих у Демокрита было предостаточно.

В-четвертых, я категорически не могу согласиться с мнением, что атомистику как проблему поставил Платон. Сама беспристрастная хронология, и та вопиет о безусловном и неоспоримом приоритете Левкиппа и Демокрита в этом вопросе.

¹ Рожанский И. Д. Платон и современная физика // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 151–154.

* Суждений В. Гейзенберга об атомистике Демокрита и Платона мы коснемся позже, в разделе, посвященном взглядам Платона.

В-пятых, ни о каком «окончательном решении» проблематики физики элементарных частиц в настоящее время нет и речи. Если «атомы» Демокрита в действительности оказались делимыми на протоны, нейтроны и электроны, то «кварки» (или «суперструны») Демокрита по современным понятиям неделимы в абсолютном смысле. Они неделимы настолько, что даже не существуют автономно, «сами по себе». Поэтому, уж если на то пошло, следует признать, что изобретенное Демокритом понятие «атом» преждевременно по ошибке приписали не той элементарной частице, которая в действительности является «кварком» (или «суперструной»).

Поэтому идея Платона «расщеплять» атомы Демокрита на «не имеющие пространственного протяжения треугольники» (по парадоксальному выражению Гейзенберга) едва ли глубже и плодотворнее Демокритовой «идеи кварка». Потому и утверждение, что «Платон поставил себя на голову выше всех своих предшественников и современников», представляется со всех точек зрения — в высшей степени сомнительным.

Уже говорилось, что Демокрита объединяет с ранними натурфилософами, помимо всего прочего, еще одно обстоятельство, крайне усложняющее анализ и интерпретацию их концепций. Я имею в виду поразительную скудность материальных следов, оставленных ими в истории развития мысли. Едва ли не самое ценное и богатое идеями наследие во всемирной интеллектуальной истории оказалось наименее защищенным от невежества и равнодушия одних, предрассудков и ревнивой злобы других. Рукописи, увы, горят — еще как горят! Вот почему современным исследователям для реконструкции самых первых шагов человечества по стезе рационализма приходится предпринимать воистину героические усилия (в основном по редким, не успевшим обгореть до пепла обрывкам в виде цитат и предположений у далеко не всегда беспристрастных и добросовестных комментаторов). И одним из героев такого научного подвига бесспорно следует считать С. Лурье¹. Его капитальный труд послужит нам путеводной нитью в деле воссоздания контуров (не более того) философской системы Демокрита. Я говорю о контурах потому, что из списка более чем 70 его сочинений до нас дошли лишь отрывочные, вырванные из контекста фрагменты.

Что же можно сказать о личности и мировоззренческой концепции Демокрита, склеивая воедино все эти разрозненные осколки — косвенные свидетельства его образа жизни и суждений?

¹ См.: Лурье С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. В дальнейшем при ссылке на данную работу в этом разделе указаны страницы.

Во-первых, ему, как и другим его предшественникам, была свойственна всепоглощающая и неиссякаемая страсть к приобретению знаний и рациональному исследованию мира. Ради чего он не только пожертвовал всем своим громадным состоянием, доставшимся в наследство но и был готов пожертвовать даже саном персидского царя.

Во-вторых, его теория атомов открывала путь к разрушению противоречий в понятиях, вскрытых Парменидом. Она, в частности, избавляла математику от затруднений, поставивших ее в тупик апориями Зенона. Увы, идея Демокрита не нашла поддержки у современников — физиков, философов и математиков. Так, Аристотель, а за ним и Евклид, отвергли теорию Демокрита как посягнувшую на величайшие основы математики» (С. 234). И только XX век в лице Э. Резерфорда, Н. Бора, М. Планка и всей квантовой механики реабилитировал мысль философа, более чем на две тысячи лет опередившего время.

В-третьих, подобно ранним натурфилософам, Демокрит считал время несотворимым и неуничтожимым. Комментарий на это его суждение будет дан ниже.

В-четвертых, вопреки Пармениду, он утверждал, что небытие (пустота) существует точно так же, как бытие (материя). К толкованию этого утверждения мы также вернемся позже.

В-пятых, в согласии с Гераклитом Демокрит полагал, что Вселенная вечна, но изменяется она не в целом, а в частях. Причем в то время как один из составляющих ее бесчисленных миров еще только рождается и растет, другие находятся в расцвете, третьи клонятся к упадку, а четвертые уже разрушаются. Эта его гипотеза была осмеяна Платоном¹, но восторжествовала в XX веке, когда Э. Хаббл показал, что Вселенная состоит не из одного Млечного Пути, а из огромного множества галактик (миров), находящихся на разных стадиях развития.

В-шестых, некоторые современные толкователи Демокрита утверждают, будто его суждение о том, что ни одна вещь «не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости», прямо отрицает случайность (вероятность) как таковую. Обвинение Демокрита в плоском детерминизме несостоятельно. Он не признает случайности только в смысле беспричинности. А это означает, что во всяком наблюдающемся в настоящий момент случайном событии Демокрит видит последнее звено цепочки причинно-следственных событий, каждое из которых имеет собственную, притом

¹ См.: Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 102.

естественную причину, никак не связанную с божественным или иным сверхъестественным вмешательством.

Таким образом, Демокрит первым в истории человеческой мысли пришел к выводу о взаимной непротиворечивости необходимости и случайности, предвосхитив в известном смысле принцип дополнительности Бора. Один из нагляднейших примеров естественного сочетания того и другого: из хаотического движения атомов необходимым образом формируются упорядоченные тела. Но как необходимость, так и случайность сами по себе исключают из системы мироздания присутствие бога. Если все происходящее вокруг подчинено закономерности, бог становится «архитектурным излишеством» в этом мире. Если, напротив, все зависит от случая, то и тогда бог — не более чем сторонний наблюдатель. Наконец, если необходимость и случайность выступают в одной «связке», богу и подавно ничего иного не остается, как удалиться восвояси, в «мир иной». Вот, по-видимому, одна из причин того, что Платон старался «не замечать» существования Демокрита, а Аристотель всячески оспаривал демокритовы тезисы.

В-седьмых, с точки зрения современного верующего человека — Демокрит несомненно был атеистом. По тому смыслу, который мы вкладываем в это понятие, он был одним из самых выдающихся гуманистов Античности.

Возвращаясь к центральному вопросу о противоречиях между элеатами и прочими натурфилософами, дававших скептикам повод сомневаться в способности разума познавать реалии этого мира, можно думать, что Демокрит отчасти выполнил поставленную перед собой задачу преодоления указанных противоречий. Однако это уже не имело почти никакого значения. Демокриту так и не суждено было оказать сколько-нибудь заметное влияние на дальнейшую судьбу философии. Его теория привлекала к себе лишь узкий круг сторонников, среди которых наибольшей известностью в наше время пользуются Эпикур и Лукреций Кар. Эпикур, в свою очередь, поступал со своим предтечей весьма некорректно. Нигде не указывая на него как на первоисточник присвоенных им мыслей и идей, Эпикур везде, где мог, пытался «подправить» Демокрита, но, как правило, без особого успеха. По словам Цицерона: «Эпикур повторяет слова Демокрита, изменяя лишь очень немного и притом так, что то, что он хочет исправить, он, как мне кажется, лишь портит... В том, в чем Эпикур следует Демокриту, он почти не ошибается... то, что он изменяет, он портит; то, что он сохраняет, целиком принадлежит Демокриту» (С. 203).

Закономерен поэтому вопрос: почему его столь глубокое, содержательное и оригинальное учение осталось фактически неостре-

бованным? Каковы причины неудачи, которую потерпел Демокрит в попытках вдохнуть в натурфилософию новую жизнь, придать новый импульс движения?

Дело, по-видимому, в том, что, во-первых, его идеи так далеко опередили время, что античная общественность оказалась не в состоянии воспринять их должным образом (эффект преадаптации).

Во-вторых, из-за резкого обострения после Пелопонесской войны социального напряжения и политических конфликтов, дестабилизировавших всю Грецию, акцент общественных интересов сместился в сторону злободневных этико-политических проблем в ущерб «вневременным» проблемам естествознания.

В-третьих, эта война привела также и к заметному усилению социальных инстинктов (эффект стадности), озвучивать которые было привычнее стороннику иерархии, богобоязненному Платону, нежели демократу и безбожнику Демокриту.

В-четвертых, в силу присущего всей античной мысли принципиального порока, не позволявшего свободному греку «опускаться» до сотрудничества с «низкой» практикой, натурфилософия сама отрезала себе дорогу к превращению в полноценную в современном смысле науку. И Демокрит был бессилён изменить что-либо в этом отношении.

Наконец, есть еще один момент, который не мог не создать препятствия для широкого распространения его идей. Определение атомов как неодушевленных первоэлементов, способных самостоятельно образовывать видимые человеческому глазу предметы без постороннего вмешательства, приводило в замешательство не только его современников, но и последующие поколения философов. Древний гилозоизм (в частности — у Фалеса) без труда решал проблему образования массивных тел, приписывая первоэлементам душу. Нечего и говорить, как играючи легко (на взгляд дилетанта) справлялись с любым вопросом генезиса мифология и религия. Постичь, как мертвая материя атомов порождает жизнь, оказалось не по силам воображению не только обыкновенных людей, но и весьма просвещенных людей.

Чтобы обойти эту очевидную трудность, Демокрит, правда, признал существование неких особых, подвижных атомов души, которые-де присутствуют в каждом предмете и побуждают его двигаться. Но подобное объяснение плохо укладывалось в головы и мало кого способно было удовлетворить, поскольку выглядело слишком уж неправдоподобно. Аристотель следующим образом прокомментировал эту идею Демокрита: «Он утверждает, что неделимые шарообразные тельца, которые по своей природе никогда не остаются в состоянии

покоя, двигаясь, влекут за собой и приводят в движение все тело. Мы спросили: эти ли неделимые тельца вызывают и покой? Трудно, да и невозможно сказать, как это может произойти» (О душе. I. 3, 406 б 22–25). И следует признать, данное (частное) возражение Аристотеля явилось, пожалуй, основным камнем преткновения для теории Демокрита и всех без исключения материалистических концепций древности и современности*.

5.2.2. Эпикур (342/341 – 271/270 гг. до н. э.)

Все сказанное выше можно наглядно проиллюстрировать, в первую очередь на примере учения Эпикура, чьи взгляды (в особенности — на природу), по-видимому, были во многом близки воззрениям Демокрита. В данном случае употреблять сослагательное наклонение необходимо ввиду того, что сочинения Эпикура постигла та же участь, что и труды его предшественника: от порядка трех сотен его свитков до нас не дошло ни одного сохранившегося в целостности подлинника. Причину этого прискорбного обстоятельства А.С. Богомоллов видит во враждебном отношении к Эпикуру и эпикурейцам со стороны представителей всех других философских школ эпохи эллинизма — скептиков, стоиков, платоников и неоплатоников, а позже и со стороны апологетов христианства. Их враждебность заходила так далеко, что они не только грубо фальсифицировали смысл учения Эпикура, но и, по всей видимости, клеветали на него, обвиняя во всех мыслимых и немыслимых грехах, приписывая совершенно не свойственные пороки. По мнению Диогена Лаэртского (а у нас нет оснований сомневаться в его непредвзятости), возводящие хулу на Эпикура «не иначе как рехнулись. Муж этот имеет достаточно свидетелей своего несравненного ко всем благорасположения: и отечество, почтившее его медными статуями, и такое множество друзей, что число их не измерить и целыми городами, и все ученики, прикованные к его учению словно песнями Сирен... и преемственность его подражателей... и кротость к рабам... и вся вообще его человечность к кому бы то ни было... скромность его доходила до такой крайности, что он даже не касался государственных дел. И хотя времена его для Эллады были очень тяжелыми, он прожил в ней всю жизнь, толь-

* Впрочем, напрасно думал Аристотель, что представление о божественной воле спасает положение и дает ключ к разгадке тайн бытия природы и человека. Оно не только ничего не разъясняет, но еще больше запутывает эти вопросы. Но об этом далее.

ко два–три раза съездил в Ионию навестить друзей. Друзья сами съезжались к нему отовсюду и жили при нем в его саду... И жизнь эта была скромной и неприхотливой; как заявляет Диокл... «кружки некрепкого вина было им вполне довольно, обычно же они пили воду»... Он и сам пишет в письмах, что ему довольно воды и простого хлеба; «пришли мне горшочек сыра, — пишет он, — чтобы можно было пороскошествовать, когда захочется». Вот каков был человек, учивший, что «предельная цель — есть наслаждение!»¹.

«Но почему же тогда нет в истории человеческой культуры философа, учение и сама личность которого вызывали бы столь постоянные злостные и, прямо скажем, несправедливые и необоснованные нападки? Почему в XVII веке общая оценка его философии, не без юмора переложенная известным историком философии И. Бруккером, такова: «Каин был человек злой, сие известно: следовательно, исповедовал и учил эпикуреизму; но кого, когда и как, сие никто сказать не в состоянии». Почему в XVIII веке с Эпикуром и Лукрецием воюют как с живыми, десятки авторов различных «Анти-Лукрециев»? — задается вопросом Богомоллов и отвечает следующим образом: «Два обстоятельства помогут разъяснить этот вопрос. Первый — это этика Эпикура и эпикурейцев... Второй — отношение Эпикура к богам. Не отвергая их существования, Эпикур и эпикурейцы считают невозможным какое бы то ни было вмешательство богов в человеческую жизнь. Учение Эпикура — *практический* атеизм, предвещавший не только общество, чуждое суеверий, но атеистическое и в то же время нравственное общество, свободное не только от богов, но и от господ. Конечно, это лишь логический вывод из учения Эпикура, сам он его не сделал. Но логика его рассуждений была чутко уловлена многочисленными «друзьями бога и государя»². Как свидетельствует один из авторов, писавших в XVIII веке антиэпикурейские поэмы: «поэтому ясно, что атеист должен быть худшим из подданных»; что его принципы *опрокидывают троны* государей и подрывают основания правительства и общества, от которых столь зависит счастье человечества.

Эпикуру было три года, когда в битве при Херонее Греции был нанесен первый, самый болезненный удар по ее самолюбию — она лишилась политической независимости. В годы его юности Александр Македонский потребовал для себя божественных почестей (324 г. до н. э.), что вызвало возмущение большей части греков. В годы зрело-

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. Книга X. С. 371–372.

² Богомоллов А. С. Указ. соч. С. 245–246.

сти Эпикура Греция явилась яблоком раздора между полководцами Александра — диадохами, а затем между их наследниками — эпигонами. Один из эпигонов Кассандр поддерживал в Афинах олигархическую партию, Деметрий — демократическую. В 307 г. до н. э. Деметрий «освободил» Афины от присутствия Кассандра, за что афиняне объявили его самого и его отца «богами-спасителями». Таким образом, не прошло и двадцати лет, как гордые афиняне смирились с унижительным обычаем обожествлять царей-благодетелей, введенным Александром по примеру завоеванных им персов. Так померкла звезда свободы Греции. Менее четырех сотен лет после провозглашения Афин республикой земные боги взяли реванш, празднуя триумф контрреволюции — своего возвращения в Элладу.

Как откликнется на это событие Эпикур? Он переселяется в Афины (306 г. до н. э.), покупает дом с садом («Сад Эпикура») и приглашает жить в нем друзей, учеников и последователей. Он бросает вызов обстоятельствам, образу крошечный островок свободы хотя бы от богов небесных, коль скоро некуда деться от земной тирании. Обладая складом ума, весьма близким к мышлению Демокрита, Эпикур совершенно иначе видит задачи философии, ибо он и его современники уже испытали горечь общенациональной трагедии. Гуманист Демокрит еще мог позволить себе вести жизнь затворника. В его время небо под Элладой затмевали тучи лишь внутренних распрей — Пелопонесской войны. Тогда никто не мог и помыслить, чем она вскоре аукнется.

Эпикур застал Грецию униженной, сломленной, поставленной на колени. Уныние, растерянность и подавленность воцарились в душах граждан, некогда готовых на смерть ради свободы не только на полях Марафона и Платей, но и в застенках тиранов, подобно Зенону.

Быть или не быть, вот в чем вопрос.
 Достоин ль
 Смиряться под ударами судьбы
 Иль надо оказать сопротивление
 И в смертной схватке с целым морем бед
 Покончить с ними?..¹ —

вот тот вопрос, который поставил не только перед Эпикуром, но перед всеми его соотечественниками естественный ход событий. Для Гамлета «быть или не быть?» — вопрос его собственной чести, воздаяния по

¹ Шекспир В. Трагическая история о Гамлете, принце датском. I. 1.

заслугам: зло должно быть наказано, справедливости полагается торжествовать, пусть даже ценой гибели героя. «В конце концов, жизнь без чести не стоит жизни», — мог бы вслед за ним думать всякий гордый духом человек с обостренным чувством собственного достоинства, памятуя об эфемерности личностного бытия. Для Эпикура проблема «быть или не быть?» приобрела более глубокий смысл и иное, поистине вселенское звучание, ибо затронула весь окружающий человеческий космос, близких и далеких ему людей — носителей родного языка и культуры. Зло, обрушившееся на нацию, не могло быть наказано одним ударом меча. Да и само это зло таилось не столько во внешнем мире, сколько в собственном недомыслии и неспособности соотечественников прийти к взаимному пониманию и согласию. Так что ни о каком возмездии не могло идти и речи.

С другой стороны, у нации не было выбора даже права на выбор между жизнью и смертью. Преступлением был бы отказ от жизни. Перед Эпикуром как перед философом обязательство «быть» становилось еще требовательнее и жестче, чем перед рядовым человеком. И состояло оно в том, чтобы не позволить угаснуть светочу разума, что зажгли его предшественники. Не поддерживать этот огонь — значило совершить малодушное предательство по отношению к тому главному, что делает человека человеком.

В чем именно мог видеть свой долг перед соотечественниками философ-гуманист? Ответ очевиден — в том, чтобы поддержать, вдохнуть в них мужество, утерянное многими; указать нравственные ориентиры и надежду на свет во мраке деспотии, покрывшем Элладу. Утонченно отвлеченная теория гуманизма как инструмента познания человека, находящегося в гармонии с природой, должна была уступить место гуманизму практическому, как интеллектуально-нравственной опоре для свободнорожденного человека, поставленного в непривычные для него условия тотального отчуждения гражданских, политических, а также всех прочих прав и свобод.

В стремлении укрепить дух современников Эпикур даже вступает в полемику с Демокритом, отрицая всемогущее детерминированное рока, парализующее волю человека. Призывая последнего освободиться от страха перед смертью и от робости перед судьбой, он утверждает: «Неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему не подвластно и поэтому надлежит как порицанию (в случае ошибочного выбора. — Г. Г.), так и похвале (в противоположном случае. — Г. Г.). В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками (Демокритом. — Г. Г.), — басни дают надежду умиловить богов почитанием, в судьбе же

заклучена неумолимая неизбежность»¹. Поэтому мудрость, по Эпикуру, состоит в том, чтобы верить судьбе (и плыть по течению), а разуму: «Случай мало имеет отношения к мудрому: все самое большое и главное устроил для него разум, как устаивает и будет устраивать во все время его жизни»².

Эпикур настойчиво и страстно внедряет в сознание окружающих мысль о том, что, вместо того чтобы предаваться отчаянию, следует искать способы сделать жизнь радостной в той мере, в какой это стало возможным для людей, у которых отняли высшую ценность в глазах гражданина полиса — свободу. А коль скоро ничто не предвещало скорого возвращения этой самой свободы, следовало думать не столько о теневой, сколько о светлой стороне действительности, чтобы не впасть в черную меланхолию, не потерять окончательно вкус к жизни и надежду на возрождение. Поэтому наслаждение становится его идеей фикс, исполненной высоко смысла.

«Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и *от смятений души* (курсив мой. — Г. Г.)»³. И далее он же утверждает: «Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее — это обретение дружбы»⁴.

Путь достижения высшего наслаждения лежит, по Эпикуру, через обретение безмятежности, невозмутимости духа (*атаракхиа*). «Самое главное смятение в человеческих душах возникает от того, что одни и те же естества считаются блаженными и бессмертными и в то же время, напротив, наделенными волей, действиями, побуждениями», — утверждает он, подразумеваемая под «естествами» — богов. А затем продолжает: «Оттого, что люди всегда ждут и боятся вечных ужасов, как они описываются в баснях, и пугаются даже посмертного бесчувствия, словно оно для них зло... между тем безмятежность состоит в том, чтобы от всего этого отрешиться и только прочно помнить о самом общем и главном»⁵.

И наконец, как истинный гуманист и натурфилософ заключает: «Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. X. 133–134.

² Там же. Главные мысли. XVI.

³ Там же. X. 131.

⁴ Там же. X. 148.

⁵ Там же. X. 81–82.

чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы (курсив мой. — Г. Г.)»¹.

Иначе говоря, поскольку, как считает Эпикур, «смятение души» возникает из невежества и умственной лени, он взывает к своему окружению, ко всем людям, к нам, наконец: «Думайте, шевелите мозгами, не позволяйте им бездельничать. Стоит вам быть понастойчивей и не давать им спуску, как вы увидите, что умственная работа совсем не такое безнадежно трудное дело, как подозревают непривычные к ней люди. Не обкрадывайте себя, ибо разум — это величайший капитал, отпущенный нам природой, который остается бесполезным кладом, покуда мы не начинаем расточать его».

Гордый и сильный человек не только сам не смят, не раздавлен, не уничтожен, но и в других вселяет стойкость духа, освобождая от унижительных страхов и низменных страстей, помогая преодолевать слабость и сомнения перед неведомым будущим. Философ полагается на силу разума и человечности в индивидууме. Он видит спасение именно них, а не в доброй воле богов. Он не заискивает перед богами, не пророчествует якобы от их имени, не грозит бесчисленными карами тем, кто, мол, нарушает их заветы. Бурам и бедствиям, обрушившимся на отчизну, предательству одних и своекорыстию других он противопоставляет здравый смысл и гражданское мужество. Он идет по жизни победителем, не сгибаясь под бременем несчастий, не склоняясь перед насилием одних и преодолевая предрассудки и невежество других, собственным примером пробуждая у окружающих чувство собственного достоинства и представление о чести.

В связи с этим возникает вопрос: как могло случиться, что Цицерон, гуманист другого поколения, крайне неодобрительно и даже унижительно отзывался о своем предшественнике? Причины резко негативного отношения к Эпикуру со стороны платоников, стоиков, скептиков, а позже и христианских теологов самоочевидны. Не понятно, что могло привести в стан его недругов Цицерона. За отсутствием возможности установить истину в этом деле осмелюсь высказать предположение, что в том повинны несколько причин.

Во-первых, Эпикур уклонялся от общественно-политической деятельности, что не могло не вредить его репутации в глазах такого активного политика, как Цицерон.

Во-вторых, Эпикур не придавал никакого значения риторике, полагая важным не стиль, а ясность изложения. У прекрасного оратора

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. Главные мысли. XII.

Цицерона это пренебрежение красноречием также не могло вызвать одобрения.

В-третьих, Цицерону как истинному римлянину, и притом аристократу, претили демократические убеждения греков вообще и Эпикура, в частности.

В-четвертых, и это, по-видимому, главное — так как Эпикур был последовательным натурфилософом, его учение существенно умаляло роль богов в бытии природы, общества и человека. Оно лишало богов всех привилегий, кроме привилегий конституционного монарха в государстве с развитыми демократическими традициями. С чем Цицерон, будучи в философии завзятым эклектиком, по-видимому, не мог согласиться.

Впрочем, сказанное, возможно, представляет собой одни лишь домыслы. В чем можно не сомневаться совершенно (имея в виду отношение Цицерона к Эпикуру), так это в том, что и «великие» иногда ошибаются.

Не ошиблись в Эпикуре Лукреций Кар и Сенека, которые способствовали распространению его идей на итальянской почве. Да и во всей эллинистической культурной ойкумене эти идеи очень скоро завоевали широчайшую известность. Его школы открывались повсюду — от Рима на Западе до Александрии, Тира и Сидона на Востоке. Выполняя, по существу, просветительские функции, они подвергались постоянным нападкам со стороны идейных конкурентов, не раз впадали в немилость у властей. В конце концов, просуществовав порядка 500 лет, они закрылись (точнее говоря, были закрыты) около 200 г. н. э.

Второе рождение эпикуреизма состоялось в эпоху Возрождения (К. Раймонди, П. Брочolini, Л. Валла).

5.2.3. Тит Лукреций Кар (99–55 гг. до н. э.)

Не много найдется в истории человечества людей, обладавших способностью излагать философские идеи вдохновенным языком поэзии. Одним из самых ярких и даровитых «кентавров» подобного рода был Тит Лукреций Кар, автор бессмертного трактата «О природе вещей». Комментаторы его книги пишут: «Проживи незаметно», — говорил восторженно прославленный в этой поэме греческий философ Эпикур. Если считать, что римский поэт всерьез последовал завету своего учителя, то остается только сожалеть о том, насколько он в этом преуспел. Даже имя поэта известно нам не вполне достоверно»¹.

¹ Лукреций Т. К. О природе вещей / Пер. Ф. Петровского. М., 1983. С. 325.

Но если имя его ставится под сомнение, то в другом отношении какие-либо вопросы решительно исключаются: Лукреций — непревзойденный мастер и обладатель исключительного дара облекать чрезвычайно тонкие и глубокие мысли в блистательную поэтическую форму, придавая им кристальную ясность и изысканную доступность для понимания. В нем вдохновенно и счастливо соединились и физик, и лирик, породив феномен, совершенно уникальный в истории мировой культуры. Ибо кто, кроме него, мог бы написать о себе такое:

По бездорожным полям Пиэрид я иду, по которым
Раньше ничья не ступала нога. Мне отрадно устами
К свежим припасть родникам и отрадно чело мне украсить
Чудным венком из цветов, доселе неведомых, коим
Прежде меня никому не венчали голову Музы.
Ибо, во-первых, учу я великому знанью, стараясь
Дух человека извлечь из тесных тенет суеверий,
А во-вторых, излагаю туманный предмет совершенно
Ясным стихом, усладив его Муз обаянием всюду.

Поясняя, кто подвиг его на этот путь просветительства, он говорит об Эпикуре следующее:

В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
Эллин впервые один осмелился смертные взоры
Против нее обратить и отважился выступить против.
И ни молва о богах, ни молнья, ни рокотом грозным
Неба его запугать не могли, но, напротив, сильнее
Духа решимость его побуждали к тому, чтобы крепкий
Врат природы затвор он первый сломить устремился.
Силою духа живой одержал он победу, и вышел
Он далеко за пределы ограды огненной мира,
По безграничным пройдя своей мыслью и духом пространствам.
Как победитель, он нам сообщает оттуда, что может
Происходить, что не может, какая конечная сила
Каждой вещи дана и какой ей предел установлен.
Так, в свою очередь, ныне религия нашей пятою
Попрана, нас же самих победа возносит до неба.

Желая рассеять темные облака суеверий, Лукреций утверждает:

Из ничего не творится ничто по божественной воле.
И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на земле и на небе нередко,
Коиx причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим вельнем творится.

Религия же, по Лукрецию, эксплуатируя людское невежество, не облегчает, а напротив, усугубляет тяготы жизни, ссылаясь на «божьи вельня». Обращаясь к читателю, он доказывает:

Тут одного я боюсь: чтобы как-нибудь ты не подумал,
Что приобщаешься мной к нечестивым ученьям, вступая
На преступлений стезю. Но, напротив, религия больше
И нечестивых сама и преступных деяний рождала.

В подтверждение своих слов он упоминает о пророчестве Калхаса, объявившего, что греки лишь тогда смогут отплыть к Трое, когда принесут в жертву богам прекрасную Ифигению, дочь их предводителя Агамемнона. Касаясь вопроса пространственных границ Вселенной, он пишет:

...Если все необъятной вселенной пространство
Замкнуто было б кругом и, имея предельные грани,
Было б конечным, давно уж материя вся под давлением
Плотных начал основных отовсюду осела бы в кучу,
И не могло бы ничто под покровом небес соиздаться:
Не было б самых небес, да и солнца лучи не светили б,
Так как материя вся, оседающая все ниже и ниже
От бесконечных времен, лежала бы сбившейся в кучу.

Из чего мы должны заключить, что Лукреций предвосхитил открытие явления гравитационного коллапса, на две тысячи лет опередив в том П. С. Лапласа. Обсуждая проблемы естественного происхождения жизни, Лукреций не замалчивает трудностей, связанных с объяснением перехода от «неживого» к «живому»:

Что же такое еще смущает твой ум и колеблет
И заставляет его сомневаться, что можно началам,
Чувства лишенным, рождать существа, одаренные чувством?
Это, наверное, то, что ни лес, ни земля, ни камня

Чувства живого родить и в смешении даже не могут.
Должен, однако же, ты припомнить, что я не считаю,
Будто решительно все, что рождает способное к чувству,
Тут же должно порождать непременно и самые чувства;
Важно здесь, прежде всего, насколько малы те начала,
Что порождают собой ощущение, какой они формы,
Также какие у них положенья, движенья, порядок.

И даже с позиции своего времени всесторонне рассмотрев этот вопрос, Лукреций замечает:

...И мы вновь к заключению приходим, —
Если в живого птенца яйцо превращается птичьё,
Если у нас на глазах кишат, из земли выползая,
Черви, когда от дождей проливных разлагается почва, —
Что для рождения чувств никакого не надобно чувства.

Наблюдая за тем, как в пылу сражения (книга III):

...лезвия колесниц серпоносных нередко
Столь неожиданно рвут тела в беспорядочной бойне,
Что на земле увидеть отсеченные руки и ноги
Можно в то время, как ум и сознание людей не способны
Боли еще ощутить, причиненной стремительной раной;
Ибо весь ум у людей всецело захвачен сраженьем,
И на резню, и на бой они рвутся с остатками тела,
Часто не видя, что нет уже левой руки, и волочат
Кони ее со щитом средь колес и серпов беспощадных;
Не замечает один, что без правой он на стену лезет,
На ногу хочет другой опереться, которой уж нету,
А шевелит на земле она пальцами в корчах предсмертных;
И голова, отлетев от живого и теплого тела,
Жизнь сохраняет в лице и во взоре, широко открытом,
Вплоть до того, как души не исчезнет последний остаток.

Отсюда Лукреций делает логический оправданный вывод о необходимости признания делимости души на части. И далее он задается вопросом:

Что же, придется признать у каждой из этих частичек
Целую душу? Но тут воспоследует вывод, что в теле
У одного существа заключались многие души.

Значит, распалась душа, что единой была вместе с телом.
И потому надо счесть, что смертна она, как и тело,
Ибо на много частей они могут равно рассекаются.

Это означает, что Лукреций неявным образом сформулировал парадокс, противоположный (встречный) парадоксу Плутарха, о котором говорилось в разделе 3.3. Именно Лукреций фактически утверждает, что никакое соединение автономных, единичных душ, самостоятельно «оживляющих» различные части и органы тела, не способно объединиться в единую душу, «представляющую» все тело целиком. Математическая «иллюстрация» этого тезиса дается в виде неравенства $\Sigma n \neq 1$ (где Σ — любая сумма ряда натуральных чисел n). В подтверждение сказанному Лукрецием можно сослаться и на известный факт посмертного роста волос и ногтей, свидетельствующий о наличии у каждой волосинки и каждого ногтя собственной души, не спешащей расстаться с покойником. Можно было бы задаться и другим вопросом, но в том же ключе: например, где пребывают души зубов младенца до того, как они у него начинают прорезаться? Легко сообразить, что вопросов подобного рода, опровергающих традиционную «теорию» души, великое множество*, и, прекрасно осознавая это, Лукреций продолжает допытываться:

Кроме того, коль душа обладает бессмертной природой
И поселяется в нас, при рождении в тело внедряясь,
То почему же тогда мы не помним о жизни прошедшей,
Не сохраняем следов совершившихся раньше событий?
Ибо, коль духа могла измениться столь сильно способность,
Что совершенно о всем миновавшем утратил он память,
Это, как думаю я, отличается мало от смерти.
И потому мы должны убедиться, что бывшие души
Сгибли, а та, что теперь существует, теперь и родилась.

Иначе говоря, Лукреций воспринимает душу как индивидуальное и даже сугубо личностное, а не родовое понятие. К тому же она, по его понятиям, смертна. Обсуждая бытующие среди невежественных людей абсурдные представления о душе, он задается вопросом:

* В связи с появлением технологии трансплантации органов человека, животных и механических автоматов, заменяющих поврежденные органы, проблема духа и духов приобретает совершенно фантастический характер.

Если же скажут, что души людей возвращаются вечно
Снова в людские тела, почему же, спрошу я, из умных
Можно им глупыми стать, почему неразумны младенцы
И жеребенок не так понятлив, как взрослые кони?
«Да потому, — говорят, — что становится в немощном теле
Немощен ум». Но тогда ты обязан признать непременно
Смертность души, раз она изменяется в теле так сильно,
Что совершенно и жизнь и начальное чувство теряет.

Поведение души тем более необъяснимо, что при акте рождения она, напротив, стремится внедриться в тело.

И не смешно ль, наконец, что стоят при соитях любовных
И при рождении зверей в нетерпении души на страже:
Смертного тела они, бессмертные, ждут не дождутся
В неисчислимом числе и, бросаясь стремительно, рвутся
Первое место занять и скорее других водвориться?
Или, быть может, у них установлены точно законы,
Что прилетевшая первой душа и внедряется первой,
И никаких состязаний и распрей у них не бывает?

Обращаясь к известной трактовке смерти, данной Эпикуром, Лукреций так интерпретирует его слова:

...Нам смерть — ничто и ничуть не имеет значенья,
Ежели смертной должна непременно быть духа природа.
...И когда уже нас не станет, когда разойдутся
Тело с душой, из которых мы в целое сплочены тесно,
С нами не сможет ничто приключиться по нашей кончине,
И никаких ощущений у нас не пробудится больше,
Даже коль море с землей и с морями смешается небо.

Здесь Лукреций, по существу, ставит проблему соотношения души и смерти. По своей ли воле душа покидает тело? Если по своей (в силу естественного дряхления тела), тогда как объяснить факт насильственной гибели? В этом случае получается, что душа покидает тело по воле смерти, а не своей собственной. Но тогда что есть смерть? И продолжая развивать эту мысль, Лукреций находит удивительно оптимистичные, если можно так выразиться, слова оправдания смерти:

Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи
 Восстанавливаются вновь одни из других непременно.
 И не уходит никто в преисподней мрачную бездну,
 Ибо запас вещества поколениям нужен грядущим,
 Но и они за собой последуют, жизнь завершивши;
 И потому-то, как ты, они сгнули раньше и сгинут.
 Так возникает всегда неизменно одно из другого.
 В собственность жизнь никому не дается, а только на время.

Хочется думать, что и свою раннюю смерть он встретил так же легко, как легко принимал жизнь вообще.

5.3. ДИАЛЕКТИКА СУЖДЕНИЙ

5.3.1. Сократ (469–399 гг. до н. э.)

Известны три словесных портрета Сократа, составленных хорошо знавшими его современниками. Однако возникает ощущение, что писались они с совершенно разных людей. Это обстоятельство внушает подозрение, что: во-первых, истинное содержание личности Сократа было чрезвычайно многогранным; и, во-вторых, никто из его «портретистов» либо сознательно не пожелал оставаться беспристрастным, либо не оказался способен уловить и передать подлинную многомерность его облика. Тем самым нам предоставляется возможность самим попытаться воспроизвести «подлинник», пользуясь, по всей видимости, подчас заведомо тенденциозными свидетельствами, по крайней мере, двух из трех его современников.

А. Аристофан о Сократе

В комедии «Облака» (423 г. до н. э.) насмешливейший Аристофан (450–338 гг. до н. э.) подверг Сократа беспощадно злomu публичному осмеянию. Его критика состоит из четырех пунктов. Пункт первый касается чудачеств Сократа и служит как бы прелюдией к другим, более серьезным обвинениям, предъявляемым ему Аристофаном. То, что его Сократ обитает в лачуге, именуемой «мыслильня»; изучает механику комариного писка и прыгательные способности блохи; предаётся занятиям астрономией и геометрией; «мыслит о судьбе светил», будучи подвешенным в корзине, — все это в конечном счете никакого особо вреда никому, кроме самого Сократа, не наносит, считает комедиограф. Опять-таки, почему бы Сократу не потешиться над грам-

матикой, подразделяя дроздов на самок — «дроздынь» и самцов — «дрозделезней», а корзину переводя из женского рода в мужской, чтоб «крепче», по-мужски, сказать — «корзан»?

Хуже другое, по мнению Аристофана, что философ учит людей двум видам речи — кривой и прямой. В сущности, ведь именно прослышав об этом «таланте» Сократа и обращается к нему центральный персонаж комедии — старик земледелец Стрепсиад. Того поставила на грань разорения порочная страсть к игре на бегах его единственного сына Фидиппида. Желая обмануть кредиторов (не возвращать им долги), Стрепсиад требует от Фидиппида, чтобы тот пошел на выучку к Сократу. Он верит, что, пройдя у Сократа соответствующий курс обучения всяким каверзам и крючкотворствам, сынок выиграет любую тяжбу, «хотя бы был кругом не прав», и сумеет оставить кредиторов в дураках.

Еще более тяжким преступлением в глазах комедиографа выглядит отрицание философом традиционных олимпийских богов и почитание им облаков. Предводитель последних, обращаясь к Сократу, вопрошает:

Ты же, священнослужитель речей плутовских, объясни
 нам, чего ты желаешь.
 Никого так охотно не слушаем мы из искусников
 ныне живущих,
 Одного разве Продика: мудрость его нас пленяет и
 знания большие
 Ты ж тем нам приятен, что бродишь босой, озираясь
 направо, налево,
 Ходишь чванно и важно, в лохмотьях, дрожа,
 вскинув голову, нас обожая.

Пораженный увиденным, Стрепсиад спрашивает Сократа:

«Ну, а Зевс? Объясни, заклинаю Землей, нам не бог
 разве Зевс Олимпийский?»
 Сократ: «Что за Зевс? Перестань городить пустяки!
 Зевса нет...»

И далее он настаивает на том, чтобы Стрепсиад не почитал иных богов

...кроме тех, кого сами мы славим:
 Безграничного Воздуха ширь, Облака и Язык, —
 вот священная тройка!

И, наконец, окончательно доказывает вину философа то, что его учение развращает молодежь. По ходу пьесы приобщившись к Сократовой науке кривды, Фидиппид изменяется до неузнаваемости. Он был мотом, стал негодяем. Теперь он не только бьет отца, но и приговаривает, что может доказать, будто бы имеет на то право:

Наук новейших мастерством как радостно
Заняться и научиться презирать закон, обычай старый!
Пока все помыслы мои ристаньям отдавал я,
Трех слов связать я не умел, ни разу не запнувшись.
Теперь от скачек отучил меня вот этот самый (Сократ),
Я занялся сложеньем слов и мыслей изощренных,
И доказать могу, что сын отца дубасить вправе.

Но, не собираясь удовлетворяться достигнутым, он готов на большее:

Что, если словом кривды
Тебя сумею убедить,
Что матерей законно бить?

Тут-то и спадает пелена с глаз Стрепсиада. В гневе он кричит:

Когда и это превзойдешь,
Тогда осталось мне одно —
С откоса вниз тебя столкнуть,
С Сократом вместе
И с проклятой Кривдой!

.....

Ах, я дурак! Ах, сумасшедший, бешеный!
Богов прогнал я, на Сократа выменял...

В другой своей комедии «Птицы» (414 г. до н. э.) Аристофан упоминает о Сократе в следующих словах:

Есть в стране зонтиконогих
Неизвестное болото.
Грязный там сидит Сократ,
Вызывает души...

Не менее уничижительно отзываясь он о философе в комедии «Лягушки» (405 г. до н. э.). Насмешкам подвергался Сократ и в ко-

медиях Каллия, Телекида, Эвополида. И только Амейпсий нашел для него сочувственные слова в комедии «Конн» (423 г. до н. э.).

По поводу Аристофановой оценки научной деятельности Сократа возникает вопрос: откуда взялось мнение, будто его интересовали натурфилософские проблемы? Сам он на суде, как известно, отрицал свою приверженность данному роду занятий. Чтобы разобраться в этом деле, примем во внимание, что комедия была написана за 24 года до смерти Сократа. Надо думать, что суждение о нем в обществе сложилось еще того раньше. (Афины, насчитывавшие во времена Сократа 100–200 тысяч граждан, по нынешним меркам представляли собой маленький провинциальный городок. Следовательно, общественно активные жители не могли не знать друг о друге если не все, то «почти все».) Учитывая это обстоятельство, приходится признать, что Сократ «грешен» все же был, и в натурфилософии он подвизался*, притом, похоже, довольно усердно. А оставил он это занятие либо в силу отсутствия надлежащих способностей**, либо убедившись, что лавров на этом поприще ему не сыскать***.

Вопрос второй: насколько справедливо суждение Аристофана о том, что Сократ виновен в расшатывании религиозных устоев общества? Скептическое отношение к богам, свободомыслие и мировоззренческий плюрализм греков родились едва ли не в эпоху Гомера, о чем уже говорилось выше. Напомню, что более чем за столетие до начала философствования Сократа зачинщик элейской школы Ксенофан Колофонский утверждал:

Истины точной никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богах и о всем, что я только толкую, —

и далее:

Если бы руки имели быки и львы или кони,
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,

* По словам Платона, в молодые годы у Сократа «была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы» (Федон. 96 а).

** Мнение самого Сократа о сочинении Гераклита: «Что я понял — прекрасно; чего не понял, наверное, тоже; только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком (чтобы не захлебнуться в ней)» (Диоген Лаэртский. II. 5, 22).

*** «Поняв, что философия физическая нам безразлична, он стал рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским» (Диоген Лаэртский. II. 5, 21). Вообще говоря, удивительна та наивность, с которой Сократ решил, будто природа гораздо сложнее для понимания, чем человек. Его остановили трудности познания вещей и природных явлений, но он смело взялся рассуждать о человеке, в котором все трудности познания природы множатся до бесконечности.

Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
 Образы рисовали богов и тела их ваяли,
 Точно такими, каков у каждого собственный облик.

В конце концов, сам Аристофан оказывается подвержен некоторой доле ереси, если, описывая перебранку Правды и Кривды, позволяет себе следующий пассаж:

Правда: Правды нет, говоришь?

Кривда: Где ж она, расскажи!

Правда: У всевышних богов.

Кривда: Если правда не вздор, почему тогда Зевс
 Не наказан? Ведь в цепи родного отца
 Заковал он.

Правда: Вот, вот, началась чепуха!

Распирает, тошнит! Дайте тазик скорее!

Кривда: Ах, дубина, чурбан, ах ты, старый чудаки!

Правда: Обнаглевший болван! Развращенный дурак!

Как видим, вопрос Кривды попадает в цель так точно, что для защиты Зевса растерявшаяся Правда вынуждена прибегнуть к аргументу, привычному для участницы обыкновенной кухонной (или базарной) склоки. Поэтому, похоже, что вину Сократа Аристофан видит не столько в прямых выпадах против Зевса и иных богов-олимпийцев (которых Сократ себе наверняка не позволял), сколько в постоянных ссылках философа на наличие у него какого-то собственного бога — «даймона», с которым он находится на короткой ноге. Ссылками на этого бога Сократ на суде как раз и объясняет особенности своих поступков и вообще — весь свой образ жизни.

По мнению Аристофана, хуже другое — наличием этого индивидуального бога Сократ пытается оправдать свои претензии на исключительность своего положения в обществе, возвышающую его над прочими людьми. Как не трудно понять, эти претензии не могли не вызывать раздражения у Аристофана (и вообще у всех демократически настроенных афинян).

Вопрос третий: действительно ли Сократ дурно влиял на молодежь, настраивая их против родителей? Ответ на него дает сам Сократ в своей оправдательной речи: «Следующие за мною по собственному почину молодые люди, у которых всего больше досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь пытаться других; ну и я по-

лагаю, что они находят многое множество таких, которые думают, что они что-то знают, а на деле ничего не знают или знают одни пустяки. От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей» (Платон. Апология Сократа. 23 с).

Если данный отрывок передает истинный смысл сказанного Сократом, то Платон, следует признать, оказал ему медвежью услугу. Желая выгородить своего учителя, он выдал его с головой. Ведь тогда получается, что Сократ действительно пытался внушить своим собеседникам, чаще всего рядовым афинянам — земледельцам, ремесленникам, торговцам*, далеким от искусства красноречия и казуистики, что они — круглые невежды во всем что ни есть стоящего. Примем также во внимание, что все подобного рода дискуссии провоцировал сам Сократ, притом на глазах сыновей этих афинян. С точки зрения педагогики «всех времен и народов» подобная практика признавалась и признается аморальной и разрушительной, следовательно, недопустимой. Понимал ли сам Сократ, что он играет с огнем? Подозреваю, он догадывался о возможных последствиях своего учительства, но уже ничего не мог с собой поделать.

Вопрос четвертый: почему Аристофан вывел в качестве мудреца, морочащего людям головы, именно бескорыстного Сократа, а не платных учителей мудрости — софистов Протагора, а также Горгия**, Продика***, Гиппия**** — знаменитых современников Аристофана и Сократа, о которых последний сам упоминает на суде? (Платон. Апология Сократа. 19 е). Это тем удивительней, что принято думать, будто античное общество неприязненно относилось к людям, зарабатывавшим на жизнь трудом. А коль скоро обычай брать плату за обучение ввели софисты, а не бессребреник Сократ, то, стало быть, гнев Аристофана должен был бы изливаться на них, а не на Сократа. Один из современных апологетов Сократа утверждает, что «антисократовские

* Напомним, что, согласно Диогену Лаэртскому, Сократ «рассуждал о нравственной философии по рынкам и мастерским» (II. 5, 21).

** Горгий — ученик Эмпедокла. Во время Пелопонесской войны, в 427 г. до н. э., он возглавлял леонтийское посольство в Афины и добился от афинян военной помощи против сиракузян. Оставшись в Афинах, он прославился как ритор. В Дельфах ему была поставлена золотая статуя.

*** Продик, уроженец острова Кеос, долгие годы жил и учил в Афинах. Слава о его мудрости во всей Элладе была так велика, что выражение «умнее Продика» вошло в поговорку. Как чтец и декламатор он собирал толпы восторженных слушателей.

**** Гиппий считался знатоком естественных наук, астрономии, геометрии, музыки, грамматики.

насмешки и выпады Аристофана сродни реакции традиционно настроенного, темного афинского крестьянина и городского обывателя против новоявленной мудрости и вредного умничания»¹.

Идеализировать афинского обывателя той поры — затея, разумеется, бесплодная. Но, надо думать, в своей массе он был не более невежествен и консервативен, чем современный москвич или парижанин, коль скоро был готов платить подчас очень немалые суммы за свое образование (подобно Каллию, сыну Гиппоника. Апология Сократа. 20 а), слушать речи знаменитых ораторов, приобщаться к искусству, интересоваться театром, одним словом — жить полноценной культурной жизнью. И что следует отметить особо, это не мешало ему заниматься земледелием, торговлей, ремесленничеством, а также самым заинтересованным и деятельным образом участвовать в насыщенной событиями политической жизни своего города.

Следовательно, главную причину чуть ли не враждебного отношения к Сократу афинского общества в целом следует искать не в ограниченности данного социума, а в сугубо психологической сфере (исключив идеологическую или социальную подоплеку). В этом Сократ сам, по сути дела, признается в своей защитительной речи. Обращаясь к судьям — пятистам гражданам Афин, он говорит: «Если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли. В самом деле, мне кажется, что бог послал меня городу такого, который за целый день не переставая всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает» (Апология Сократа. 30 е). (Возможно, именно данные слова решили исход дела: афиняне просто испугались оправдать его. Ведь они могли предположить, что в противном случае — жужжание, бахвальство и укусы Сократа стали бы еще назойливее, настырнее и терзали бы их уши еще многие годы.)

Б. Ксенофонт о Сократе

С. Соболевский в своих превосходных комментариях «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта, приводит, на мой взгляд, вполне убедительные доводы в пользу того, что «у Ксенофонта Сократ изображен ближе к действительности, чем у Платона»². Недоверие к Ксенофонту

¹ *Нерсесянц В. С.* Сократ. М., 1984. С. 95.

² *Ксенофонт.* Указ. соч. С. 289.

основано лишь на предвзятой теории, что такой мудрец, как Сократ, не мог говорить о таких обыденных вещах и так просто, как он говорит у Ксенофонта. Критики думают, что подобными речами Сократ не мог бы оказывать влияние на афинян, поэтому суждения Ксенофонта ни на чем реальном не основано.

Однако их справедливость невольно признал сам Платон устами Алкивиада, который восхваляет своего учителя в следующих словах: «Если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца сатира. На языке у него вечно какие-то вялые ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны» (Пир. 221 е — 222 а). Ведомый словно Ариадниной нитью надеждой сподобиться этой «божественной благодати», пустился как-то и я по лабиринтам Сократовых речей в Ксенофоновом изложении.

Надо полагать, что ко времени встречи* учителя и ученика первый полностью избавился от «вредной» натурфилософской привычки интересоваться делами природы и полностью переключился на занятия нравственной философией. И что же я узнал из области морали такого, что бы не представляло собой комбинацию из вполне добропорядочных и мецански назидательных банальностей о воздержанности и умеренности, о хвастовстве и признательности к родителям (что шло вразрез с его собственной практикой, о которой говорилось выше), о дружбе и необходимости знаний, о крепости и слабости тела и тому подобном? Ничего! И пусть меня обвинят в снобизме, высокомерии, гордыне и тысяче прочих грехов.

Некоторый мой интерес вызвали его рассуждения о том, что «не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные — это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству — это быть очень близким к совершенству» (I. 6, 10). Следуя его логике, получалось, что: во-первых, самого себя он и признавал очень близким к совершенству.

* *Диоген Лаэртский* описывает этот эпизод в весьма характерном для Сократа духе: в молодости Ксенофонт был «на редкость скромен и на редкость хорош собой. Говорят, что Сократ повстречал его в узком переулке, загородил ему посохом дорогу и спросил, где можно купить такую-то и такую-то снедь? Получив ответ, он продолжал: «А где можно человеку стать прекрасным и добрым?» И когда Ксенофонт не смог ответить, Сократ сказал: «Тогда ступай за мною и узнаешь». С тех пор он стал слушателем Сократа» (II. 6, 48).

шенству, коль скоро основательно ограничил свои потребности; во вторых, еще большим совершенством он должен был бы счесть первобытного дикаря, который не нуждался даже в дырявом плаще, не говоря уж о каком-нибудь доме.

Не показался мне удачным и его ответ Антифону на вопрос: «Почему он (Сократ), думая, что других делает способными к государственной деятельности, сам не занимается ею?» (I. 6, 15). Ведь он рассуждал, в частности, об обязанностях стратега* и гиппарха**, не испытав себя в должности того и другого. Сократ ответил так: «А в каком случае, Антифон, я больше занимался бы государственными делами, — если бы один занимался ими или если бы заботился, чтобы было как можно больше людей, способных заниматься ими?». Ответ этот напомнил мне анекдот Цицерона о философе Формионе (Об ораторе. II. 18, 75): «Когда Ганнибал, изгнанный из Корфагена, пришел в Эфес к Антиоху и был приглашен послушать перипатетика Формиона, то этот болтун несколько часов говорил об обязанности полководца и вообще о военном деле. Все слушатели были в восторге и просили Ганнибала высказать мнение о философе. Ганнибал отвечал, что он много видал выживших из ума стариков, но такого безумного, как Формион, никогда не видал. И совершенно справедливо. Могла ли быть большая наглость и болтливость, чем то, что Ганнибалу... давал наставления о военном деле какой-то грек, никогда не видавший лагеря, никогда не касавшийся ни в малейшей доле никакой общественной должности?» Сократ, правда, участвовал в трех битвах, причем показал себя блестяще — мужественным и стойким воином, но лишь в должности рядового гоплита, то есть солдата.

Мне показались удивительными его воззрения на то, «в каком объеме истинно образованный человек должен знать тот или другой предмет. Так, например... в изучении геометрии доходить до трудно-понимаемых чертежей он находил ненужным; пользы от этого, говорил он, не видно» (IV. 7, 2–3). «Он рекомендовал также изучение астрономии, но тоже лишь в таком объеме, чтоб иметь возможность определять время ночи, месяца и года для поездок сухопутных и морских и для караулов» (IV. 7, 4). «...Напротив, изучать астрономию в таком объеме, чтобы узнать даже те небесные тела, которые не вращаются вместе с другими, именно планеты и блуждающие звезды (кометы. — Г. Г.), и мучиться над исследованием их расстояния от Земли,

* Стратегами в Афинах были главные военные начальники, числом 10, ежегодно назначавшиеся из числа свободных граждан.

** Начальники кавалерии, подчинявшиеся стратегам.

времени и причин их вращения, — от этого он усиленно старался отвлечь своих друзей: пользы, говорил он, и в этом никакой не видит» (IV. 7, 5).

Можно привести еще и следующие места: «Вообще, он не советовал заниматься изучением небесных явлений, как бог производит каждое из них: этого, думал он, людям не удастся постигнуть, *да и богам не доставит удовольствия* (здесь и далее курсив мой. — Г. Г.), кто исследует то, чего они не захотели открыть» (IV. 7, 6). «Сократ советовал также учиться счислению, но подобно тому, как в других науках, он и здесь советовал избегать ненужного занятия им» (IV. 7, 8). «...Если же кто хотел получить пользы больше, чем может дать человеческий ум, тому он советовал обращаться к гаданиям (!): кто знает, говорил он, способы, которыми боги дают указания людям об их делах, тот никогда не бывает лишен совета богов» (IV. 7, 10).

В связи с чем мне невольно вспомнилось определение Платона начала философии как «изумления» (Тизетт. 155 d) и ее толкование Аристотелем как стремления к знанию «ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы» (Метафизика. I. 2, 20). Кто же был искривлен в отношении к занятиям — Сократ, искавший в них пользу и только пользу, или его ученик и затем — ученик ученика?

Вместе с тем тот же Аристотель отмечал, что две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания (Метафизика. XIII. 4, 1078 b, 28–30). Подчеркивая важность выведения определений, Аристотель несомненно был прав. Без определения предмета обсуждения любая дискуссия теряет смысл. Следовательно, вопрос не в том, следует или нет уделять внимание определениям, а в том, какое место они занимают в дискуссии. Одно дело, если их поиск составляет основное содержание или самоцель (итог) последней. Если же определения служат лишь вспомогательным средством (инструментом) для выявления каких-то взаимосвязей и отношений между теми или иными предметами, явлениями и понятиями общего порядка, то тут они выступают исходным пунктом, началом анализа.

Рассмотрим технологию формирования определений Сократа глазами Ксенофонта. Исследуя этот вопрос с помощью изобретенного им диалектического метода*, Сократ приходит к выводу, что, например, благочестие есть знание «постановлений закона, касающихся богов» (IV. 6, 4). При этом в процессе долгих, бессодержательных и триви-

* По Аристотелю — «доказательства через наведение». Принято считать, что приоритет в изобретении диалектического метода рассуждений разделяют с Сократом Зенон Элейский и Протагор.

альных препирательств Сократ особо оговаривает, что «читать богов как кому вздумается нельзя!». Иными словами, разномыслие в этом вопросе недопустимо. Но как тогда быть с тем фактом, что (как не мог он не знать!) у египтян, персов, вавилонян и евреев были собственные представления о том, каким образом следует почитать богов? Тут одно из двух: либо Сократ признает, что истинное благочестие ведомо только грекам, и тогда всех негреков оправдано считать «нелюдью»; либо остается согласиться с тем, что каждый народ мыслит бога по-своему, стало быть, и прав по-своему. Но тогда почему не каждый человек вообще может иметь право на собственное мнение о богах? И как тогда найти иное определение благочестия, кроме как обыкновенную традицию почитания богов (что превращает это определение в чистой воды тавтологию)?

Точно в таком же ключе пустого словесного жонглирования Сократ приходит к глубокомысленному открытию, что справедливость есть «знание постановления законов, касающихся людей» (IV. 6, 6); что «мудрость есть знание» и что «полезное есть благо для того, кому оно полезно» и «полезное прекрасно для того, для чего оно полезно»; а тот, кто «умеет хорошо справляться со страшными и опасными обстоятельствами, тот храбр», тот же, кто «делает ошибки в таких случаях, трус» (IV. 6, 7–11).

Наконец, как бы для того, чтобы развеять последние остатки сомнений в механике сократовского метода словопрений, простодушный Ксенофонт признает: «Когда Сократ сам рассматривал какой-нибудь вопрос в своей беседе, он исходил всегда от общепризнанных истин, видя в этом надежный метод исследования. Поэтому при всех своих рассуждениях ему удавалось гораздо больше, чем кому-либо другому из известных мне лиц, доводить слушателей до соглашения с ним» (IV. 6, 15).

Важное дополнение к существу Сократовой диалектики Ксенофонт дает в «Разговоре с Гиппием». Здесь Гиппий, присутствовавший при разговоре Сократа с какими-то лицами на тему о справедливости, «как будто в насмешку над ним сказал: «Ты все еще, Сократ, говоришь то же самое, что я давно когда-то от тебя слышал?» А что еще страннее, отвечал Сократ: «Я говорю всегда не только одно и то же, но и об одном и том же» (IV. 4, 6). Таким образом, Ксенофонт подтверждает наше подозрение в том, что подлинная суть не только Сократовой диалектики, но и вообще всей Сократовой нравственной философии состоит в *самооправдании общепринятых и самоочевидных* (для данных исторических места и времени) догм. Если кто-либо возразит мне, указав, что банальность не требует оправдания,

он будет прав. В свою очередь замечу, что эту реплику следовало бы адресовать не мне, а Сократу, построившему на этом оправдании свою философию. Отступив перед трудностями познания природы, Сократ, очевидно, решил, будто познание закономерностей человеческого сознания и мышления, индивидуального и общественного бытия — требует меньших интеллектуальных усилий. И что оно легко поддается натиску исследователя, если последний упорствует в постановке одних и тех же вопросов, на которые у него, как правило, есть готовые конечные ответы. Остается лишь заметить: «Какое заблуждение!» Но затем, к своему изумлению, вынуждены будем согласиться, что Сократу удалось «выжать» из данного заблуждения огромный капитал — всю ту философию, которую принято ныне именовать идеалистической. И тем самым сотворить величайший парадокс постсократической философии.

В. Платон о Сократе

Если Ксенофонт, по простоте душевной, даже и пытался реабилитировать в памяти потомков имя своего учителя и с этой целью в меру своих сил пытался всячески подретушировать его портрет, то ему так и не удалось изменить общее впечатление, состоящее в том, что его идол был, в сущности, малооригинальным и поверхностным философом. С другой стороны, большинство современных исследователей сходится во мнении, что в диалогах Платона Сократ (игравший в них, как правило, ведущие роли) фактически озвучивал не собственные мысли, а идеи Платона. Поэтому-то их анализ, по-видимому, мало что может дать для прояснения или поиска следов собственно сократовых мыслей. Платон воспользовался именем Сократа как тараном и щитом для лоббирования развиваемой им теории идей, к которой, возможно, сам Сократ имел весьма отдаленное отношение.

Но вместе с тем его диалоги воссоздают тот психологический и интеллектуальный фон, на котором происходило важнейшее в истории философии событие — ее расщепление на два полярно различающихся течения. Ведь именно Сократ вместе с Протагором и Демокритом оказали решающее влияние на эволюцию «точки бифуркации*», завершившей развитие ранней философии — синкретической натурфилософии. История свидетельствует о том, что Сократу удалось «обойти конкурентов» и определить лицо большей части философии не только Античности, но и Нового времени. Поэтому вопрос «за счет

* *Бифуркация* (от лат. bifurcus — раздвоенный) — разделение, разветвление.

чего далась ему эта победа?» — представляется вполне закономерным, и ответ на него мы найдем у Платона.

Чем привлекал к себе учеников философ, судя по всему, не способный ошеломить их глубиной своих мыслей? Похоже, Сократ обладал непревзойденным талантом завораживать слушателей не тем, ЧТО он говорит, а тем, КАК он это говорит, потрясать их воображение не содержанием своих речей, а неотразимой магией их формы. «Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов*, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими», — подчеркивает Алкивиад и, противопоставляя редкостный магнетизм обаяния** Сократа способностям его соперников, поясняет: «Когда мы, например, слушаем речь какого-нибудь другого оратора, даже очень хорошего, это никого из нас, правду сказать, не волнует» (Пир. 215 d–e). Но если его харизма могла быть необходимо притягательной для одних, то что делало ее прямо-таки отталкивающей для других? Почему у Сократа оказалось так много врагов в час, когда решался вопрос о его жизни или смерти? Отчасти ответ на этот вопрос мы уже обсуждали, когда рассматривали выдвинутое против него обвинение в развращении молодежи. Другая причина раскрывается в той же «Апологии», и сводится она к следующему, если верить Платону.

Как-то раз один из ближайших друзей Сократа Херефонт***, оказавшись в Дельфах, то ли по недомыслию, то ли по легкомыслию спросил у прорицательницы-пифии: «Кто на свете всех мудрее?» Желая, по своему обыкновению, польстить вопрошавшему и будучи в курсе всех текущих событий, пифия отвечала, что всех мудрее Сократ. А далее Сократ сам расставляет точки над «i»: «Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать... говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это. Долго я недоумевал, что он такое хочет сказать; потом, собравшись с силами, прибежал к такому решению вопроса: пошел я к одному из тех людей, которые славятся мудрыми, думая, что тут-то я, скорее всего, опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты назвал меня самым мудрым.

* *Корибанты* — жрецы и спутники фригийской богини Кибелы, славящие ее в экстагических оргиях под звуки флейт и тимпанов.

** Судя по воспоминаниям современников, в наши дни сходным даром, по видимому, обладал М. Мамардашвили (см.: Вопросы философии. 1991. № 5. Разд. Памяти философа).

*** Выведен Аристофаном в «Облаках» как собеседник и сосед Сократа по «мыслильне», измеряющий с ним длину блошиного прыжка и обсуждающий происхождение комариного писка.

Ну и когда я присмотрелся к этому человеку... (да побеседовал с ним), то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым... а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле он не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня... Оттуда я пошел к другому, из тех, которые кажутся мудрее, чем тот, и увидал то же самое; и с тех пор возненавидели меня и сам он, и многие другие... После государственных людей ходил я к поэтам... Ушел я оттуда, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей. Под конец уж пошел я к ремесленникам... Но, о мужи, афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты: оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была... Вот от этого самого исследования, о мужи, афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели... а с другой стороны, начали мне давать это название мудреца, потому что присутствующие каждый раз думают, что я сам мудр в том, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А на самом деле, о мужи, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немного или ничего не стоит» (Апология Сократа. 21 b — 23 a).

Я предлагаю читателю поставить себя на место тех государственных деятелей, поэтов и ремесленников, к которым являлся Сократ с нетерпением выведать кто кого мудрее при помощи изобретенного им и многожды испытанного способа. Суть последнего была проста: измотав вас своими финтами в виде вопросов-ответов по поводу самых что ни есть банальных истин, приходите к столь же тривиальным выводам и затем на их основании брать вас измором — требовать от вас признания, что вы если не круглый дурак, то, по крайней мере, глупее его, Сократа. Ибо мудр один только бог, который, кстати говоря, признал его, Сократа, умнейшим из людей. Если кто скажет, что комментарии к подобной манере беспардонного до наглости навязывания собеседнику* своего уничижительного мнения о нем излишни, то ошибется. Несомненно, своей иронией и насмешками, которыми он щедро осыпал окружающих, Сократ добился того, что восстановил против себя очень многих афинян и большинство судей. Казалось бы, он проиграл игру с общественным мнением, которую затеял с легкой руки своего друга

* Заметим, что инициативу таких «беседований» в огромном большинстве случаев проявлял Сократ.

Херефонта. Однако на самом деле, проиграв у современников, он в конечном счете выиграл у истории.

Г. Сократ как личность

Так кем же был Сократ в действительности? Вопрос этот и прост и сложен, ибо одним он казался этаким добродушным балагуром, тешащимся разговорами о чем ни попадя с кем попало. Другим он представлялся настырным оводом, с утра до ночи тем и занятым, чтобы задеть, зацепить, съязвить и ужалить всех, попадающих под руку.

Вместе с тем его кристальная честность и добросовестность никем никогда не подвергались сомнению. Его нравственность пребывала безупречной во всех жизненных коллизиях. Его исключительная выдержка, беспримерное самообладание и поразительная выносливость проявились на поле боя: участвуя в трех сражениях, он отличился как мужественный, храбрый и образцово стойкий солдат. Он не был обделен и гражданской доблестью. После аргинусского сражения, когда афинский демократический суд обвинил победителей-стратегов в том, что из-за шторма они не смогли похоронить своих павших воинов (как того требовала традиция), Сократ с риском для жизни восстал против несправедливого, на его взгляд, приговора, осуждавшего их на смертную казнь. И в годы правления «тридцати тиранов» он не побоялся (опять-таки рискуя жизнью) уклониться от вынесенного постановления доставить в суд их политического противника, участь которого была предрешена. Сохраняя политический нейтралитет как при демократическом, так и олигархическом режимах, он оставался педантично законопослушным гражданином, ставящим интересы государства выше политических интриг. Все это свидетельствует о нем как о героической и в высшей степени незаурядной личности.

С другой стороны, и самомнение его было безмерно. Надев на себя личину простака, «знающего только то, что ничего не знает», он стремился унижить дилетанта (как правило, собеседника) хорошо отточенным оружием спорщика-профессионала, доказывая ему, что тот знает еще меньше, чем ничего. Когда один из его учеников Антисфен в подражание учителю облачился в дырявый плащ, Сократ заявил ему: «Сквозь этот плащ мне видно твое тщеславие» (Диоген Лаэртский. II. 5, 36). Как же он в таком случае проглядел собственное тщеславие? Хвастаясь перед математиком Феодором своими навыками завязаного словесного дуэлянта, он утверждал: «Со мной встречались тысячи

Гераклов и Тесеев, сильных в рассуждениях, и хотя я здорово бывал бит, но никогда не отступал — столь страшная любовь обуяла меня к подобным занятиям» (Теэтет. 169 b). О, деликатно выражаясь, неспортивных приемах, к которым прибегал победитель «тысяч Гераклов и Тесеев» в диспуте с Протагором, говорилось в предыдущем разделе.

Д. Сократ как философ

Итоги многолетней интеллектуальной деятельности натурфилософов привели современников Сократа к неутешительным (по мнению последнего) выводам, что величие олимпийских богов призрачно, благотворность законов, принятых предками, относительна, а государственное устройство нуждается в усовершенствованиях, то есть изменениях. А это представляло опасность для стабильности и устойчивости привычного миропорядка. Еще большую угрозу для издавна сложившегося уклада жизни стали, на взгляд Сократа, представлять собой софисты, чей скептицизм и трезвомыслие расшатывали общественную нравственность, а через нее — устой полиса как такового. Сократ счел, что в этих условиях его долг состоит в организации «крестового похода» против софистов, в опровержении софистического релятивизма и в возвращении афинского общества к традиционным идеалам, ценностям и приоритетам. Этой задаче и подчинил Сократ свое кредо как философа, избрав путь возрождения прежних святынь в их первоначальном виде. Безусловное и неукоснительное следование давно установившимся взглядам на богов, законы и государство стало его идеей фикс. Представления о них должны были быть ограждены от малейших сомнений и тем более от какой-либо критики — таково требование, которое поставил Сократ перед собой как сверхзадачу.

Оригинальностью подобная позиция, как легко понять, не блистала. (Почему, надо думать, он и не фиксировал своих мыслей в письменном виде: к чему давать конкурентам повод для обвинений в алогизме, непоследовательности, бездоказательности или, что того хуже, в непочтении к общепринятым воззрениям.) Вместе с тем он, вероятно, понимал, что на одном буквальном следовании старине далеко не уедешь. И что общественности необходимо предъявить нечто свое, благодаря чему можно было бы причислять его к философской гильдии, членом которой он желал считаться. Тогда-то он и нашел своего конька — выведение определений вообще и определение добродетели, в частности.

Толчок такому умонастроению Сократа, похоже, дали тучи, сгущавшиеся над Грецией вместе с усилением влияния в ней Афин, и разразившиеся наконец Пелопонесской войной. Трудно сказать, в какой мере связывал он обострение отношений между греческими полисами с воздействием «безбожной» философии своих предшественников. То, что он нигде (по крайней мере, в сочинениях Платона и Ксенофонта) не ставит вопрос о зависимости политики от философии, еще не означает, что он не проводил параллелей между этими двумя областями общественного дела и мысли. В частности, он был отлично осведомлен о роли, которую Анаксагор играл в развитии мировоззрения и, следовательно, политики Перикла — вождя демократии (Федр. 270 а). Но у Сократа были и «личные» претензии к Анаксагору из-за понимания функций ума, который у Анаксагора «остаётся без всякого применения» и, следовательно, существующий «порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному» (Федон. 98 в, с). По Сократу, напротив, именно «ум — устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей лучше всего находиться» (Там же. 97 с).

Еще хуже обстояло дело «текучестью материального мира» (у Гераклита), скользющему подобно песку сквозь пальцы и лишенному какой-либо твердой устойчивой опоры (Кратил. 440 с, Теэтет. 179 с — 180 в). Подобное мировосприятие едва ли могло (по мнению Сократа) породить в головах людей сколько-нибудь упорядоченные представления и стабильные формы. Наконец, уж и вовсе недопустимым казался ему «нигилизм» софистов, лишавших ореола абсолютизма, а с ним и святости общепринятые нравственные нормативы и принципы. А разрушение моральных устоев (по его убеждению) — оборачивалось нарушением общественных связей и нарастанием политической нестабильности Эллады в целом.

Болезненно острое ощущение того, что единству нации грозит непоправимая беда, привело Сократа к решению положить конец этой трагической тенденции — противопоставить ей другое мировоззрение, ориентированное на традиционные авторитеты и ценности, неподвластные прожорливому времени и губительным людским порокам. Тревожному чувству того, что почва уходит из-под ног, должна была быть возведена преграда — с помощью декларации наличия в этом зыбком, опасно переменчивом мире «нечто нетленного и незыблемого», на что можно и должно опереться (в том числе и философии).

Вот из каких соображений, вероятнее всего, родилась у Сократа теория определений, которую Платон впоследствии преобразовал в теорию идей.

Е. Сократ и восточные пророки

Подчеркнутый отказ от натурфилософской проблематики; сознательное ограничение круга своих интересов вопросами этики; неизбежное стремление быть на виду, в гуще «говорящей» толпы; постоянное инициирование обсуждения тем, касающихся «высших истин», с людьми, подчас совершенно не готовыми к подобным словопрениям; демонстративное подчеркивание своей исключительности в смысле неприхотливости и умения обходиться малым; непрестанное афиширование своей миссии учителя «правильномыслия» и искателя истины в небесах — все это делает Сократа явлением, совершенно необычным для греческой интеллектуальной традиции. Во многих отношениях Сократ изменяет тому, что сложилось как уникальный феномен человеческой мысли — философии как таковой. По своему духу он гораздо ближе восточным пророкам и учителям нравственности, чем своим соотечественникам — ранним натурфилософам.

Подобно Иеремии и другим ветхозаветным пророкам все беды своего времени он видит в забвении блага знания о том, что поистине мудр только бог, а «человеческая мудрость стоит немного или вовсе ничего не стоит» (Апология Сократа. 23 а). Он консервативен как Конфуций, так как спасение страны видит в возвращении к истокам, к обычаям предков. Как бы беря пример с Будды, он ведет жизнь аскета, довольствуясь фактически подаяниями. Опережая Христа, он занят «уловлением душ» молодых соотечественников в свои словесные тенета. С Христом его роднит еще одно, ключевое для дела обоих обстоятельство — насильственная смерть. Я имею в виду не то, что ей предшествовало, а ее последствия. В отличие от Христа он не старался избежать смерти, а, напротив, звал ее. По словам его друга Гермогена, Сократ еще до суда «считал смерть для себя предпочтительнее жизни», так как, по его признанию, «если еще продлится мой век, я знаю, мне придется выносить невзгоды старости — буду я хуже видеть, хуже слышать... страдать от болезней или от старости, в которую стекаются все невзгоды и которая совершенно безрадостна... Если же приговор будет обвинительный, то, несомненно, мне можно будет умереть такой смертью, которую люди... считают самой легкой, которая доставляет меньше всего хлопот друзьям и возбудит больше всего сожаления об умирающем» (Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 1–8). Кроме того,

в отличие от Христа процесс над Сократом был совершенно лишен политической подоплеки: его обвинителями выступали как демократ Анит, так и сторонник олигархии Мелет.

Кстати, и Анаксагор и Протагор были осуждены судом олигархов как раз по политическим мотивам. Зенон Элейский умер мученической смертью под пытками палачей, отстаивая идеалы демократии. Неблагодарная человеческая память ни в грош оценила благородство их мыслей и гибель за святое дело свободы. Зато кончину Сократа она обставила с величайшей помпой. Хотя он сам же обратил судебный процесс в прекрасно организованную провокацию против самого себя. Спрашивается: зачем ему это было нужно? Вероятно, для того, чтобы еще раз привлечь внимание к собственной персоне, уйти, «хлопнув дверью», — так, чтобы было слышно на века. Он проявил себя гениальным режиссером, сотворившим из своей смерти блестящую пиар-акцию или инсценировку, по масштабности драматургии превосходящую все трагедии Эсхила, Софокла и Шекспира. А благоволившая судьба подыграла ему, отсрочив казнь на целый месяц, предоставив тем самым редкостную возможность ошеломить учеников и близких стойкостью и величием духа.

Но (и вот здесь посмертная судьба Сократа становится схожей с Христовой) смерть «на миру» и по приговору суда сослужила его имени огромную, поистине неоценимую услугу. Полученная известность, наконец, преодолела «критическую точку», за которой забвение ему уже не грозило. Семена, брошенные им в коллективное сознание греков, обречены были давать всходы при всех обстоятельствах, что бы там с самими греками ни случилось. Потому что уже было кому продолжать начатое им дело.

Ж. Сократ и ученики

Потрясение, которое испытали его ученики, навещая в течение месяца приговоренного к смерти учителя, многим из них врезалось в память как самое значительное событие в жизни. Впрочем, среди них, разумеется, не было тех двоих, из-за которых его фактически и осудили: Алкивиад был убит в 404 году до н. э. во Фригии, а Критий — в 403 году до н. э. во время свержения тирании «тридцати». На суде, пытаясь отвести от себя обвинение в развращении молодежи, Сократ всячески подчеркивал, что себя он никогда не считал учителем, а к слушателям относился не как к ученикам, а как к собеседникам. Но эта формальная отговорка не произвела впечатления на судей, которым и Алкивиад, и особенно Критий представлялись

злейшими врагами отечества и демократических свобод. По мнению суда, именно Сократ, как духовный наставник, должен был нести ответственность за преступления перед Афинами, совершенные Алкивиадом и Критием.

И так уж ли были не правы судьи? Ведь, во-первых, история с вовлечением юного Ксенофонта в круг почитателей не оставляла сомнений в том, в каком качестве видел своего «приемыша» Сократ. Во-вторых, в частности, порицая Перикла, «отца этих вот юношей», за то, что «в чем сам он мудр, в том ни сам их не воспитал, ни другим того поручил» (Протагор. 319 е), Сократ тем самым признавал его ответственным за воспитание учеников. Следовательно, и сам Сократ должен был отвечать за поступки тех молодых людей, которые проходили у него школу жизни, набираясь «истинной» мудрости. Вместе с тем нельзя не признать, что и прочие ученики Сократа оставили заметные следы в античной истории. Тот же Ксенофонт прославился как участник похода десяти тысяч греческих наемников через всю Малую Азию, описанного им в «Анабазисе». Антисфен, Федон, Евклид и Аристипп основали собственные школы — соответственно, киническую, элидскую, мегарскую и киренскую. Наконец, Платон, самая примечательная личность в этом ряду, основатель знаменитой Академии, внесшей наибольшую лепту в увековечивание памяти о своем учителе.

Но вот что здесь представляется особенно примечательным. При всем том, что каждый из учеников, так или иначе, в той или иной мере, изменял духу философии Сократа, почти все они, по сути дела, подтвердили справедливость обвинения в развращении юношества, выдвинутого против их учителя. Так, Ксенофонт, изменив демократическим идеалам, дружил со спартанским царем Агесилаем, ездил в Персию служить Киру и восхвалял персидские порядки в труде «Киропедия». Аристипп брал плату со слушателей и жил на хлебником у Дионисия, готовый терпеть от него всяческие издевательства и унижения. Евклид сделался известным в качестве заядлого эристикка (спорщика), а его ученик Стильпон отвергал главное в учении Сократа — общие понятия. А говоря о Платоне, кто может умолчать о его явно антидемократических настроениях и проавторитарных симпатиях, отраженных в «Государстве» и «Законах»?

З. Сократ и его даймоний

В учебниках по философии Сократу, как правило, уделяют внимание куда меньше, чем его ученику Платону. Тем самым как бы признается, что его заслуги перед философией, в общем и целом — доста-

точно скромны. Полагаю, что суждение это ошибочное, и роль Сократа в истории человеческой мысли весьма недооценивается. Ибо не своими идеями (коих и вправду было не густо), но яркой необычностью жизни (и в особенности драматическим обрамлением обстоятельств собственной смерти) он сделал для изменения характера философии гораздо больше, чем Платон. Другое дело — как оценивать смысл этого сдвига. Здесь мнения могут быть самые разные. Представляется, что Сократ совершил настоящую интеллектуальную контрреволюцию (не вполне отчетливо осознавая это), избрав в качестве знамени и символа новой философии идею иерархии.

Отказавшись от изучения природы, он не просто оставил за философией одни только проблемы нравственности и познания. (Тем самым выхолостив и предельно заузив великий завет Хилона: «Познай самого себя».) Ссылаясь на опыт Анаксагора, Сократ утверждал, с одной стороны, что «занятия натурфилософией способны сводить людей с ума» (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. IV. 7, 6). С другой стороны — внес в этику дух иррациональности, наполнив ее глубоко религиозным содержанием. Его лексикон пестрит словами: «бог, служение богам, божественный, уподобление богу, благочестие, высшее благо, почитание богов». Он доказывает, что бог — это «тот, кто изначала творил людей» (Там же. I. 4, 5), а затем даровал нам свет, пищу, защиту от холода и т. д. За это боги якобы заслуживают того, чтобы «с благоговением чтить их» (Там же. IV. 4, 3–13). Ссылками на бога, богов и божества в устах Сократа еще гуще пересыпаны диалоги Платона. Кстати говоря, и у него, и у Ксенофонта Сократ сплошь и рядом предстает как обыватель, исповедующий грубые суеверия, архаичные предрассудки и то самое незатейливое невежество, которое он сам считал величайшим злом. В свете того что нам известно со слов Платона (например, *Федр*. 244) и Ксенофонта (*Воспоминания...* IV. 7, 10), максима Сократа «Есть одно только благо — знание и одно только зло — невежество» (*Диоген Лаэртский*. II. 5, 31) представляется крайне двусмысленной. О каком знании идет речь у Сократа? Что подразумевает он под невежеством? И то и другое остается загадкой и может быть истолковано как кому угодно.

Сократ попытался дискредитировать или, по крайней мере, деморализовать философию предшественников, низвести ее до положения тех этико-религиозных доктрин, которые в это же примерно время пробивали себе дорогу на Востоке. Подобно еврейским пророкам, Будде, Лао-цзы, Конфуцию и Зороастру, услышав зов социального инстинкта, он с готовностью откликнулся на него. Даймоний Сократа подсказывал ему, как следует действовать и поступать, чтобы голос

глашатая этого зова был услышан соотечественниками. Вот для чего философ по подсказке этого самого даймония избрал для себя столь экстраординарный образ жизни: привлекая к себе внимание афинян, стремился посредством философии вернуть в их коллективную память совершенно недемократическую идею иерархии, отвергнутую их предками. (Ведь жречество в античной Греции, так и не став заметной общественной силой, не смогло справиться с этой функцией.) Для этого следовало, прежде всего, приручить самую философию, навязать ей или обручить ее с идеей иерархии, сделать податливой теологии — вот задача, которую ставил перед собой Сократ (скорее всего, даже не отдавая себе в том отчета, действуя скорее импульсивно и по наитию, чем холодно рассудочно).

Живя незаметно, как советовал Демокрит (а позже и Эпикур), достичь этой цели было невозможно. Как раз наоборот, жить следовало так шумно и эпатажно, чтобы внимание окружающих было приковано к этой жизни, чтобы каждый мог не только видеть ее, но и ощущать на себе энергию ее миссионерства. Ее даже следовало принести в жертву, но опять-таки не незаметно, а публично, подобно карнавальному-театральному действию. Но и этого мало. Необходимо было внушить современникам мысль, что голосом Сократа изрекается величайшая истина. (Поскольку, мол, сам Сократ — мудрец, превосходящий мудростью как Протогора с софистами, так и Анаксагора с натурфилософами. А раз именно он — первейший в Элладу мудрец, то и идти разумнее за ним, а не за софистами и натурфилософами, не так ли?)

Но что делать, если при всех этих претензиях за душой нет ни единой дельной, оригинальной мысли? Как — что? А для чего Зенон с Протагором изобрели диалектику? Ведь ее легко было приспособить к собственным нуждам, превратив в превосходный демагогический прием забалтывания и изматывания противника в нескончаемом потоке банальностей. И разве прогадал Сократ, приняв эту тактику на вооружение?

Вообще говоря, признаки вырождения античной философии появились одновременно с признаками вырождения античной демократии, с возрождением симпатий к монархическим и авторитарным режимам (к «сильной руке»). Разочарование в идеалах демократии, способствующее сепаратизму и усилению противоречий между греческими полисами, отдавалось разочарованием в демократическом по духу философском мировоззрении. Плюрализм и свободомыслие, присущие натурфилософии и просветителям-софистам, перестали восприниматься как необходимый атрибут свободного человека (коль

скоро сама эта свобода все больше представляла бесполезным и даже вредным бременем).

И все же во времена Сократа эволюционный ресурс философии был еще далек от исчерпания. Инерция ее развития была еще слишком велика, чтобы мечта Сократа могла осуществиться сразу после его смерти (в полном объеме ее реализовал лишь Фома Аквинский). Логика и критическое мышление, порожденные натурфилософией, не позволили философии так уж безоговорочно капитулировать перед мистически-религиозным сознанием. Сократ же, одержимый недугом служения «высшей истине», встал на пути у дальнейшей рационализации мысли, чтобы повернуть ее движение вспять — к иррациональным истокам коллективного сознания. Он — боец в жизни, сражался ради того, чтобы оказаться первым оппортунистом в философии. Ибо так велел ему, видно, его даймоний, послушный гласу социального инстинкта. Но, изменив первоначальному духу философии, Сократ порадел тому, что позже оформилось как христианство. Ведь без «повивального искусства» Сократовых «птенцов», от Платона до Фомы Аквинского, христианство не стало бы тем, чем оно является в наше время.

5.3.2. Платон (428/427 – 347/348 гг. до н. э.)

Имя Платона повергает современных философов в священный трепет. К. Попперу, вероятно, стоило большого труда преодолеть в себе благоговение перед культом этого мыслителя и осмелиться высказать в адрес его учения нелюбезные замечания¹. Не соглашаясь с Поппером во многих иных вопросах, я целиком солидаризируюсь с ним в оценке наследия Платона. Со своей стороны предполагаю высказать некоторые дополнительные соображения, касающиеся философии последнего в целом.

А. О теории идей

То, что я намерен показать, состоит в следующем.

Во-первых, стержень учения Платона — теория «идей» — представляет собой дальнейшее развитие оппортунистической идеи иерархии, выдвинутой Сократом (считается, правда, что последний всего лишь искал общее между вещами в определениях, не фетишизируя и не отделяя их от вещей. Но проницательнейший Платон, угадав ис-

тинное намерение учителя, развил его мысль в «требуемом» направлении. А именно: он придал случайно образующимся определениям предметов и явлений смысл закономерного проявления бытия неких надматериальных, высших и сверхчувственных инстанций — идей (ιδεα) или эйдосов (εἶδος).

Во-вторых, поистине титанические усилия Платона обосновать эту теорию доводами рассудка завершились полным и безоговорочным провалом. (Заметим попутно, что, поскольку доказать ее справедливость рациональными средствами не удалось ни одному из последователей Платона — от Спевсиппа до Гегеля, она, следует думать, недоказуема принципиально.)

В-третьих, исходя из того, что идея иерархии тем не менее не «скончалась», а, напротив, сумела навязать свои «правила игры» постплатоновской философии, следует, что она явилась следствием усиления социального инстинкта и идеолого-религиозного сознания в античном обществе (торжества социального «заказа» над свободой разума).

В-четвертых, со времени Сократа и Платона родник неповторимой античной мысли начинает иссякать, античная философия начинает терять свое оригинальное лицо и энергию наступательного порыва, отступая на позиции традиционных восточных учений с их склонностью к догматизму, формализму и застойности.

В обоснование тезиса № 1 предлагаю читателю поразмыслить над тем, почему Сократа — главного персонажа всех (кроме одного) диалогов Платона — так волнуют сугубо натурфилософские вопросы бытия и небытия, «текучести» Гераклита и «неизменности» Парменида, покоя и движения, единственности и множественности? Почему Платонов Сократ постоянно апеллирует к вещам и предметам физического мира, тогда как реальный Сократ ко времени встречи с Платоном давно порвал с натурфилософией?

Не потому ли, что ученик пытался довести до логической развязки мысль-пожелание учителя различить в иерархии человеческих представлений их первопричину (первоисточник) — универсальную иерархию всего сущего? Не потому ли, что Платон стремился внушить своим читателям мысль Сократа об ошибочности исходного постулата «физиков» о независимости материального космоса от того, кого Сократ прямо и без обиняков называл богом-творцом, умом-строителем или верховным существом? Разве не по причине опасного умственного демократизма Анаксагора, отстранившего высшего иерарха-бога от прямого участия в делах природы и общества, Сократ (по Платону) признавал его сумасшедшим? Когда Аристотель

¹ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992.

порицает Платона за то, что тот якобы вопреки Сократу «отделил от вещей общее и определения» (Метафизика. XIII. 4, 1078 b, 31–32), Стагирит, мне думается, просто не вникает в суть той духовной и идейной связи, которая возникла между престарелым Сократом и юным Платоном. А смысл ее состоял, видимо, в том, что учитель призвал ученика завершить то, что ему самому оказалось не по силам. Ученик же воспринял это, по-видимому, никогда в явном виде не озвученное обращение как руководство к действию, как исполнение своего морального и интеллектуального долга.

Тезис № 2 не нуждается в защите хотя бы потому, что в диалогах «Парменид», «Филеб» и «Софист» Платон сам подвергает жесткой критике свою «наивную» (по выражению А. Боголюбова) теорию идей, развитую им ранее в «Федоне» и «Пире», «Федре», «Тимее» и «Государстве». Коротко говоря, смысл этой теории выражается в двух основных пунктах.

Во-первых, все сущее, по Платону, подразделяется на три области: истинно-сущего бытия идей, не-сущего бытия материи и промежуточного между ними чувственного мира, порождаемого мирами идей и материи. Главенствующей в этой триаде сфер выступает «идеальное» — сверхчувственная и запредельная (но умопостигаемая), неизменная и вечная сущность, невыразимая «ни в каких образах чувственного опыта, ни в каких понятиях и категориях числа, пространства и времени»¹.

Во-вторых, идеи ранжируются по вертикали. Есть идеи «рядовые» (например, идеи живых существ или вещей), есть идеи физических явлений и процессов (таких как огонь, цвет или звук, движение или покой), есть идеи отношений (например — равенства), есть идеи «высшие» (такие как — «истина», «прекрасное», «справедливое»). Наконец, венчает эту пирамиду идея «блага» (*αγαθόν*), реализуемая в ипостаси бога — совершеннейшего живого существа (Тимей. 29 е). Так как идея «блага» верховенствует над всеми прочими идеями, то и порядок, царящий в мире, есть следствие целеположения бога: все созданное им по своему образу и подобию направлено к благой цели. Тем самым Платон делает второй вслед за Сократом шаг к обручению философии с теологией. Однако следует отдать должное Платону: позже (как говорилось выше) он признал несостоятельность доводов, которые приводил в пользу своей теории. Откровенной до беспощадности критике подверг эту теорию и Аристотель.

¹ Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 134.

По мнению В. Асмуса, возражения последнего «против учения Платона об «идеях» могут быть сведены в основном к четырем.

Первое и основное из этих возражений Аристотеля состоит в том, что предположения Платона об «идеях» как самостоятельном бытии, отдельном от существования чувственных вещей, бесполезно как для познания этих вещей, так и для объяснения их бытия.

Второе возражение Аристотеля против теории «идей» состоит в том, что постулируемая Платоном область или мир «идей» бесполезна не только для познания, но и для чувственного существования вещей.

Третье возражение Аристотеля против платоновской теории «идей» основывается на рассмотрении платоновского учения о логических отношениях «идей», которые противоречат друг другу. Это возражение получило впоследствии название «третий человек». Поводом для такого названия было то, что, согласно Платону, кроме чувственного человека и кроме «идеи» человека (или «второго человека») необходимо допустить также существование еще одной (возвышающейся над ними) «идеи» человека. Эта «идея» охватывает общее между первой «идеей» и чувственным человеком. Она и есть «третий человек»*.

Четвертое возражение Аристотеля против теории «идей» Платона состоит в указании, что эта теория «не дает и не может дать объяснение важному свойству вещей чувственного мира — их движению и становлению, возникновению и гибели»¹.

В связи с критикой Платоном собственной концепции следует подчеркнуть одну крайне важную новацию, которую привнесла ранняя античная философия в человеческое мышление. Религиозная (и магическая, разумеется) мысль не допускает сомнений и колебаний, касающихся положений, входящих в круг мифологических стереотипов коллективного сознания. Тем более для нее недопустима какая-либо критика или пересмотр установившихся догматов. Откровенно признавшись в том, что сконструированной им модели идей свойственны изъяны и неразрешимые внутренние противоречия, Платон, по сути дела, исполнил требование ранних философов к предельной обнаженности и строгости мысли. Тем самым выявилось принципиальное

* Вообще говоря, следуя логике Платона, необходимо допустить, что у каждой материальной вещи должно существовать не одна, и даже не две, а бесконечное множество идей, каждая из последовательного ряда которых будет общей для всех предыдущих.

¹ См.: Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1. Метафизика / Коммент. В. Асмуса. М., 1976. С. 7–9.

различие между логической последовательностью и дисциплинированностью нового рационально-философского мышления с одной стороны, и лукавого традиционного мифо-иррационального мышления, присущего религии (магии) — с другой. Однако, увы, торжество первого рода мышления длилось очень и очень недолго.

Для подтверждения нашего тезиса № 3 довольно было бы сослаться на факт тем более поразительный, что первый и самый суровый критик теории идей Аристотель... сам прибег к ее помощи для доказательства своих представлений о сущности и роли бога. Но подробнее об этом чуть ниже, здесь же уместно напомнить о следующем. Когда гипотеза Фалеса о воде как о первоэлементе мира была признана неудовлетворительной, от нее отказались, чтобы более к ней не возвращаться. Когда идея Парменида о том, что сущее «не возникает и не уничтожается» (оно, мол, неделимо, непроницаемо и неподвижно), вызвала волну нареканий и опровержений, Зенон был вынужден избрести метод апорий для доказательства справедливости положений своего учителя. И в рамках существовавших в то время представлений о бесконечной делимости пространства, времени и материи его парадоксы фактически снимали возражения против теории Парменида. Когда же тем не менее точки соприкосновения между моделями мира Анаксагора, Гераклита и Парменида найти не удалось, Протагор нашел в себе мужество порвать с традицией успокоительного самообмана. Он «всего-навсего» констатировал тот факт, что имеющимися средствами достичь компромисса невозможно принципиально. Стало быть, остается признать, что всякое знание — относительно.

Наконец, отметим, что естествознание Нового времени, исповедуя тот же принцип интеллектуальной честности, введенный в мышление ранними натурфилософами, всегда, так или иначе, освобождалось от груза заблуждений.

Платоновская теория идей совершает победное шествие уже более двух тысячелетий, нисколько не смущаясь тем обстоятельствам, что уже с колыбели она была признана собственным родителем ложной, не отвечающей критериям логики и, следовательно, нежизнеспособной. Как понимать сей парадокс? Я не вижу другого ответа кроме того, что она не принимает и не отмечает возражения — она их просто не замечает, имея такого могущественного покровителя, как социальный инстинкт (заказ). А это согласуется с нашим тезисом № 4 о том, что за одно неполное столетие, уместившееся между деятельностью Сократа и творчеством Аристотеля, античная философия растеряла то главное, что отличало ее от традиционных идеолого-религиозных учений Востока: демократизм и независимость, строгость и логичность мыш-

ления, (способного и готового порождать новации, искать и находить слабости в себе самом).

Сократ, решивший, будто методологический фундамент метафизики заводит ее в тупик, взялся (не важно — осознанно или бессознательно) развернуть корабль философии на 180°. Для этой-то цели он и придумал оригинальную головоломку, именуемую диалектикой, то есть ловлей черной кошки в темной комнате (поисками определений), и завещал Платону усовершенствовать ее. Последний со своей задачей справился, несмотря на очевидный провал самой теории*. Причина проста — Платон выразил умонастроения людей, разочаровавшихся в свободе и готовых добровольно вернуться к рабству, развернувшись на те же 180°.

Чтобы совершить интеллектуальный переворот в философии, этому новому поколению греков как нельзя более кстати пришлось игра Сократа–Платона, создававшая иллюзию приобщения к чему-то чрезвычайно важному, возвышенному, близкому к божественному откровению. Ибо именно видимость возникновения сопричастности богу нейтрализовала постыдное ощущение измены собственным идеалам, возникавшее от примирения с рабством. Данная видимость вносила успокоение в души людей, уставших бороться с собственным несовершенством и вручавших себя под покровительство высших сил. Эти люди возжелали освободиться от бремени забот о собственных персонах и вернуться под сень величайшего и прекраснейшего, совершеннейшего и бессмертного «хозяина», заботливо опекающего смертных, одаривающего их всеми мыслимыми и немыслимыми благами. И по мере того как внутреннее единство Греции и ее позиции среди соседей ослабевали, таких людей становилось все больше, что свидетельствует об исключительной дальновидности как Платона, так и его учителя Сократа. С их легкой руки философия окончательно вошла во вкус «ловли этой самой кошки» при помощи дырявой сети диалектики.

Б. Эволюция человека и мыслителя

Говорят, и по справедливости, что человека «делают» время и обстоятельства. Это житейское наблюдение как нельзя более убедительно подтверждает жизнь Платона. Его юность озарялась блеском многочисленных и разнообразных талантов. Жизнерадостный и общительный, он увлекается спортом, отличаясь как гимнаст, борец

* Возможно, единственный позитивный «сухой остаток» теории идей состоит в том, что благодаря ей в нашу речь вошло понятие «идеи», как некоего замысла, принципа или представления, рождающегося в голове человека.

и наездник. Он не без успеха пробует свои силы в музыке и живописи, сочиняет стихи и эпиграммы, пишет комедии и трагедии, которые не остаются незамеченными его современниками. Он штудирует Гераклита, Парменида и Демокрита, общается с известными софистами.

Но на закате своих дней он становится интеллектуальным аскетом и мрачным мизантропом. Исступленный фанатик идеи, он одержим маниакальной страстью всех переделать, перевоспитать, переучить по своему разумению.

А промежуток между этими полюсами света и тени в жизни философа отмечен несколькими важнейшими событиями, среди которых два сыграли, похоже, решающую роль в его формировании как личности, так и мыслителя. К первому событию, бесспорно, следует отнести его встречу с Сократом.

Чем же мог потрясти воображение блистательного и всесторонне одаренного, многообещающего юного аристократа этот престарелый простолюдин, бравирующий нарочитой неприветливостью в быту и поглощенный одной-единственной страстью — вести с кем попало нескончаемые монологи? Что такого необыкновенного нашел первый во втором, что способно было связать их нерасторжимыми узами? Необыкновенная глубина и свежесть мыслей словоохотливого учителя нравственности? Но, судя по отзывам Ксенофонта, Сократ как будто этими достоинствами особо отмечен не был. Тогда, может быть, юношу пленила своей цельностью, логикой и завершенностью оригинальная философская концепция известного противника натурфилософов прошлого и современных ему софистов? Ничуть не бывало, если верить самому Платону. Не проходит и эта версия с честолюбием. При врожденных способностях Платона ему не составило бы труда стяжать славу на любом из избранных им поприщ, без того чтобы «светиться» в толпе учеников скандально известного спорщика. И образ жизни этого полунищего, кичащегося дырками в своем плаще и питающегося подавляющими учеников, едва ли мог вдохновить молодого сноба — отдаленного потомка последнего царя Аттики с отцовской стороны и великого законодателя Солона — с материнской. Что же остается в таком случае? Выбор у нас, увы, не велик. Я был бы рад, если бы нашелся кто-нибудь, кто опроверг бы мое предположение и доказал мне, что я не прав, подозревая между Сократом и Платоном глубинное родство душ, выражающееся в... презрении к человеку. В презрении высокомерном, но тщательно законспирированном.

Об этом проговорился сам Платон в своих по горячим следам написанных воспоминаниях об учителе, то есть в первом своем трактате «Апология Сократа». В ней последний, оправдываясь перед судом,

признается: «Следующие за мною по собственному почину молодые люди, у которых всего больше досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь пытаться других» (23 с). Я предлагаю читателю поставить себя на место Платона, на глазах которого профессиональный спорщик-эристик атакует какого-либо малограмотного ремесленника, земледельца или торговца, не имеющего времени, чтобы тренироваться в словопрениях. О чем может свидетельствовать то, что Платон и другие юнцы из свиты Сократа, достаточно богатые, чтобы получить хорошее воспитание и иметь много свободного досуга, не покидали своего предводителя? По-видимому, о том, что они получали ни с чем несравнимое удовольствие от зрелища подобного унижения кого-либо из «людей толпы». Люди, не симпатизирующие демократам (в том числе и Платон), полагаю, даже приходили в восторг от вида безнаказанного издевательства их учителя над «демократической массой» под маской добродушной иронии.

Сказанное — есть только гипотеза, и я вовсе не настаиваю на ее достоверности. Но что представляется несомненным, так это то, что в отличие от других спутников Сократа Платон увидел в его действиях и поступках, в его стратегии в целом нечто большее, чем одно только извращенное стремление возвыситься над согражданами. Он услышал голос Сократова даймония, звучавший подобно голосу «с небес» для Эхнатона, Моисея и Мухаммеда, голосу «из сердца» — для Зороастра, Будды и Христа, «из головы» — для Лао-цзы и Конфуция. Он-то и повелел Платону оставить радости и пристрастия юных лет и посвятить жизнь служению иным музам — богу и государству, нации и сословию. Сократ, услышавший этот призыв еще раньше своего ученика, сделал максимум возможного в его положении — подготовил почву. Он начал дискредитировать идеи натурфилософов и софистов, внушать своим ученикам и окружающим мысль о существовании неких высших идеалов и о необходимости служения им... за счет свободы и достоинства человека. Он последовал примеру своих восточных коллег — учителей нравственности. Потому что им двигал все тот же социальный инстинкт. Но в отличие от учителей Востока Сократ имел дело не с простодушными и шаблонно мыслящими в своей массе египтянами, евреями, персами, китайцами, индийцами и арабами, а с греками. Среди них же доля людей независимо и нестандартно мыслящих, искушенных в распутывании сложных логических (и судебных) головоломок, умении вести острые дискуссии была несравненно выше, чем на Востоке. Античные греки в массе своей, даже рядовые земледельцы, торговцы и ремесленники, были по большей части

гораздо образованнее своих восточных соседей. К ним с «голыми руками» подступиться было невозможно. Чтобы они поверили Сократу, последнему следовало «бить» их же оружием.

Сократ должен был думать примерно в следующем ключе: «Среди вас, мои соотечественники, немало опытных мастеров риторики и эристики, их я возьму измором, с помощью отработанного на простотах диалектического метода забалтывания. Вы доверяете мудрым, прекрасно — одних мы одолеем намеками на сумасшествие, других — замалчиванием, третьих — шутками по поводу «делосских ныряльщиков», четвертых — мнением Дельфийского оракула. Хорошо поставленная реклама совершает чудеса, заставляя толпу поверить в то, что данная посредственность на самом деле — гений, что этот снег — черный, а та тьма — ослепительный свет».

И все же «дожать» соотечественников Сократу было не «по уму». Как ни трудно бороться с невежеством, еще труднее побеждать здравый смысл и логику. Чтобы надеяться на успех, бросая им вызов, следовало обладать более мощным интеллектом, каковой нашелся у Платона. Так что учитель сделал лишь полдела — расчистил дорогу. Другая половина, завершающая дело, осталась на долю ученика. На какое оружие мог рассчитывать последний, вступая в схватку со всей предшествующей философией, но лишенный харизмы, необходимой публичному оратору-демагогу? Прежде всего, разумеется, на испытанное оружие Сократа — на эристическую диалектику, которую, правда, следовало отшлифовать и отточить, сделать более универсальной, чтобы ее не опасно было доверять бумаге (папирусу). Ну и, во-вторых, на собственное изобретение — философское мифотворчество. Прибегнув к помощи мифа, Платон сделал очень ловкий ход.

С одной стороны, он правильно рассудил, что миф помогает усвоить авторскую мысль «по аналогии», преподнося ее в иносказательно облегченном виде. (Христос, судя по Евангелиям, постоянно обращался к сходному приему, облекая свои назидания в форму притч.) С другой — апеллируя к мифу, Платон как бы напутствовал читателя: помни о богах, почитай их, учись у них добродетели, полагайся на них, обращай к ним за советами и разъяснениями, ибо они настоящему и мудры, и справедливы, и могущественны, они — источники величайшего блага. А поскольку не было грека, которому не были бы ведомы мифы о богах-олимпийцах, то, ссылаясь на них, Платон давал понять читателю: изреченное им — суть не обычная, человеческая, но божественная истина, удостоверенная авторитетом предания. Таким образом, возложив на себя миссию реставратора традиционного мифологического мышления, он предлагал преодо-

леть скептицизм в отношении к богам, установившийся в Греции его времени. Разя мечом и отбиваясь щитом мифа, Платон намеревался возродить в соотечественниках религиозную веру, пошатнувшуюся под натиском просветительской деятельности натурфилософов и софистов. Следуя совету учителя, ему пришлось переложить фантазии Гесиода в прозаическую форму.

Борьба социального инстинкта и рационального сознания, борьба мучительная, протекавшая с переменным успехом и заполнившая собою всю без остатка жизнь Платона, завершилась полным поражением человечности в его душе. Она ознаменовалась превращением философа в тюремщика, видевшего свой идеал в человеке-кукле и в государстве — подобии концентрационного лагеря. По сути, сходными представлениями руководствовались и восточные идеологи-моралисты, обольщая паству лукавой фразой и пустыми обещаниями. Но то, что допускали и даже поощряли их системы, не могла позволить себе философия. Повелев: «маски прочь», она заставила Платона раскрыть карты истинного (то есть презрительного) отношения любой, подчеркиваю — любой идеологии к достоинству и гордости человека. В зеркале «Государства» и «Законов» философия уже две тысячи лет назад прочитала приговор, выносимый Платоном узникам инквизиции, Освенцима и ГУЛАГа. Ибо уже тогда она пришла к пониманию великой истины того, что *правда на стороне Протагора, что подлинная мера всех вещей — человек, и только по отношению к нему правомочно судить о мере нравственности и безнравственности любой идеологической доктрины*.

В. Платон и последующая философия

И все же Платон мог бы счесть себя победителем, так как в конечном счете его замысел увенчался успехом: большая часть философов последующих поколений пошла по его стопам, а не вслед за Протагором или Эпикуром. Поставив разум на службу социальному инстинкту, Платон завершил переворот в философии, который инициировал Сократ — тем, что объявил бессмысленной исследовательскую программу натурфилософии и подменил интеллектуальную честность софистов диалектической демагогией. Создав из «определений» и «возвышенных материй» учителя свою теорию идей, Платон расколол объект познания философии на «материальную» и «идеальную» составляющие. Называя вещи своими именами, следует согласиться с тем, что с тех самых пор и по сей день вся так называемая идеалистическая философия питается со скудного стола его идей. «Ловля

черной кошки в темной комнате» оказалась гениальной находкой — чрезвычайно занятной игрой, которой можно предаваться бесконечно долго и безрезультатно, но... сохраняя при этом видимость причастности чему-то необыкновенно важному, возвышенному и значительному.

Выяснилось, что тема иерархического противопоставления идеи и материи, высокого и низкого, бога и человека, света и тени, добра и зла, совершенства и несовершенства сказочно выигрышна, ибо она неисчерпаема. Она дает простор самым фантастическим спекуляциям — твори, выдумывай, не обуздывай воображение — в любом случае ты заслужишь репутацию мудреца, достойного уважения и почитания. Важно лишь не путать порядок и соотношение между «истиной» идеального и «ложью» материального, дабы не прослыть еретиком. При этом никого не смущало и не смущает то обстоятельство, что ни Платон, ни кто-либо из его последователей ни разу не задался вопросом: КАК идея порождает материю, коль скоро первая предшествует второй? Сакраментальный вопрос: «КАК неживая материя порождает жизнь (парадокс Плутарха)?» — считался прямо таки убийственным. Якобы он кладет запрет на «материалистическую точку зрения» происхождения жизни. И верно, оспорить данный вывод невозможно. *Но равным образом невозможно показать обратное, а именно — КАК идеальное продуцирует материальное.* Собственно говоря, никогда ни один идеалист не удосужился не то чтобы поставить этот вопрос, но всего лишь вскользь коснуться его: тема эта запретная категорически. Потому что она выбивает из-под ног идеализма ту почву, на которой держится его мнимое превосходство перед материализмом.

Вместе с тем никоим образом нельзя сказать, что сама по себе мысль о существовании «идей» вне человеческого сознания вовсе уж нелепа. В мире действительно существует неисчислимое множество идей, но определяющих не вещи, а отношения между материальными телами — законы, алгоритмы и принципы физики, химии, математики, генетики, мышления и т. д. Поэтому-то и не может превалировать ни материальное над идеальным, ни наоборот. Равно как и не существует одного без другого. Нет ни одного фотона электромагнитного излучения, которое бы не подчинялось бы законам этого излучения, нет ни одного алгоритма в природе и мышлении, за которым бы не стояло нечто материальное. Абсурдно не мыслить идеальное как такое, абсурдно противопоставлять его материальному.

Закон тяготения существует не как «вещь в себе», а как алгоритм, которым «руководствуются» во взаимоотношениях между собой как

минимум два материальных объекта. Более того, в природе нет идей, подчиняющихся принципу иерархии и разделяющихся по степени важности на «высшие», «средние», «низшие» классы. Среди них поддерживается абсолютно строгая «демократия», им неведома уловка формулы «одни звери равнее других», они действительно все без исключения равны между собой. Другое дело, что закону тяготения, например, подчиняются все материальные объекты Вселенной, тогда как рыночные законы регулируют специфические процессы производства, обмена и потребления в экономике цивилизованных обществ, обитающих на крохотной планете Солнечной системы (и, возможно, на каких-то иных планетах).

Рассекая живое тело античного гилозоизма на материальную и идеальные ветви, Платон надеялся покончить с «вредоносной» независимостью и демократизмом мышления своих соотечественников. Он мечтал повязать Нику Самофракийскую натурфилософии Лаокооновыми змеями своей идеологии. В какой-то мере его затея удалась — он надолго обескровил философию в целом. Но настало время Nike вновь распустить крылья и сбросить с себя путы мертвящих платоновых хитросплетений.

Г. Платон и христианство

«Скажи мне, кто тебя хвалит, и я скажу, кто ты», — если в сказанном есть хоть доля истины, можно думать, что Платон недаром с давних пор в большом почете у христианских теологов. Они правы. Именно Платон возродил у античных интеллектуалов мысль о необходимости реабилитации традиционных религиозных ценностей. Именно Платон способствовал реставрации в античном обществе представлений о добродетельности сословного, политического и правового неравенства. Тем самым он в большей степени, чем кто-либо иной, подготовил почву для восприятия идей иерархии в античном мире, на которых держались и держатся христианская идеология и церковь. Не приложи он соответствующих усилий, и противодействие христианскому вторжению на мировоззренческое поле Античности было бы оказано куда более решительное и энергичное, чем это произошло в действительности. Поэтому в каком-то смысле можно, по-видимому, говорить о сходстве, но сходстве очень отдаленном, между миссиями Платона на Западе с миссией Иоанна Крестителя на Востоке (в том, что касается распространения христианства). Вместе с тем напрашивается и другая аналогия: между Платоном с Сократом, с одной стороны, и Христом с апостолом Павлом — с другой. Своей

жизнью в истории Сократ обязан творчеству Платона, и равным образом, не будь Павла, кто бы сейчас вспоминал о Христе?

А. Пушкин утверждал, будто гений и злодейство несовместны. Поэт ошибался — они очень даже совместны. Ведь Платон — один из величайших мыслителей человечества — очернил память о себе, проявившись в качестве и инквизитора, сжигающего книги своего идейного оппонента, и политически ангажированного идеолога, и утописта-социалиста, и духовного отца ордоцида (от *lat. ordos* — класс, сословие и *caedere* — убивать). Поистине многогранная личность!

5.4. АНАЛИЗ И СИНТЕЗ: АРИСТОТЕЛЬ

Давняя и устойчивая традиция освещения истории античной философии связывает имена уроженца Стагиры Аристотеля (384–322 гг. до н. э.) и Платона в единое целое, одновременно отрывая первого от традиций ранней натурфилософии. В таком избирательном объединении и разъединении есть, разумеется, свой резон: Стагирит был учеником Платона в течение двадцати лет. Тем не менее Иуда считается учеником Христа, Моцарт — Сальери, Алкивиад — Сократа и Юнг — Фрейда, но разве из этого следует, что между теми и другими существовала духовная или нравственная близость или что они были единомышленниками? То же должно сказать и об отношениях между Аристотелем и Платоном: при всем том, что формально они были близки друг другу, по существу, их разделяла мировоззренческая пропасть.

Дело не столько в том, что Аристотель беспощаднейшим образом критиковал* самое дорогое сердцу Платона — его теорию идей. Платон, судя по всему, сам видел слабые места своего учения. Дело в принципиальном различии позиций и взглядов по поводу фундаментальнейшего для них обоих вопроса о предмете и функциях философии как таковой. Когда Сократ устами Платона заявляет, что, мол, «начало философии есть изумление» (Теэтет. 155 d), оба беззастенчиво лицемерят. Философия никогда не была для них тонким инструментом познания. Они пользовались ею как палицей, ударами которой оглушали идеологического противника — если мне будет позволено выразиться так прямолинейно. Трудоемкий и кропотливый

* По свидетельству Диогену Лаэртского, Платон говаривал, что, дескать, «Аристотель меня брыкает, как сосунок-жеребенок свою мать» (V. 1, 2).

процесс расширения и углубления знаний и тот и другой подменяли нескончаемыми разглагольствованиями об определении того, «что есть, и что не есть» знание, чем оно отличается от ощущений, от правильного мнения или от соединения правильного мнения со смыслом и т.д. Обвиняя софистов в «обмане и шарлатанстве», Платон (Теэтет. 241 d) прибегал к приему, известному как «держи вора», так как он преднамеренно вводил своих читателей в заблуждение.

В противоположность своему учителю Стагирит доказывал, что научное знание (*episteme*) формируется из трех пунктов:

- 1) поиска общих закономерностей в явлениях природы, общества и мышления (момент фиксации фактов);
- 2) выяснения порождающих их причин (момент объяснения сущностей фактов);
- 3) посредством доказательства того, что иное объяснение или невозможно, или маловероятно (ключевой момент, отличающий научное познание от всех прочих видов познания — искусства (*techne*), опыта (*empeiria*) и мнения (*doxa*).

Именно в необходимости опоры на логически обоснованное доказательство (научный силлогизм) при выведении какого-либо суждения видел Аристотель решающее условие возникновения строго научного знания. Его позиция в этом вопросе совпадала с позицией Платона примерно в такой же мере, в какой были близки взгляды А. Эйнштейна и африканского колдуна на природу грома и молнии. И все же сколь ни различны были взгляды Аристотеля и Платона на конечные цели познания, еще полярнее они расходились во мнении о предназначении философии вообще. Аристотель ничуть не лукавил, заявляя, что «теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» и что «если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы» (Метафизика. I. 2, 982 b 12–22).

Здесь важны два момента.

Во-первых, Стагирит признает, что путь избавления от незнания посредством научения длителен и тернист: вначале люди «удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, малопомалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например, о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной» (Там же).

Во-вторых, познание, ровно как и философия в целом, по Аристотелю, не преследует никаких политических выгод, никаких амбициозных религиозных или идеологических целей. Это свое убеждение

он подтверждает следующими словами: «И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука (философия. — Г. Г.) единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» (Там же. 982 b 25–28). Таким образом, представление о философии для него связывается с сугубо бескорыстным, возвышенным занятием — умножением знаний и приобщением к ним желающих их усвоить и расширить. И потому-то он называет философию первой из всех наук, что она, ко всему прочему, поднимается над мелочной суетностью тенденциозно-морализаторства и спекулятивного политиканства.

Идея перводвигателя и монотеизм

Есть люди, считающие, что монотеизм представляет собой итог естественной эволюции любой религиозной системы, имеющей возможность развиваться в той или иной степени независимо. При этом часто ссылаются на Аристотеля с его идеей «перводвигателя», которая действительно способствовала признанию христианского учения в интеллектуальных кругах греко-римского мира вообще и обоснованию теологии Фомы Аквинского, в частности*. Что же заставило последовательного и безусловного рационалиста Аристотеля прийти к идее, совершенно чуждой его интеллектуальным соратникам — от Фалеса до Демокрита? Рассмотрим этот вопрос по пунктам.

Первое. Изучая концепции своих предшественников, Аристотель пришел к заключению, что «большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются... Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину... После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало» (Метафизика. I. 3, 983 b 6 — 984 b 10).

* При этом, правда, забывают, что христианство с его пантеоном, состоящим из триады богов: отца, сына и святого духа, а также богоматери, не считая архангелов Гавриила, Михаила и прочих, и есть серьезное отступление от сравнительно более «выдержанного» монотеизма иудаизма. За исключением, пожалуй, конфуцианства как религиозной системы, решительно все религии мира признают существование сверхъестественных посредников между богом (богами) и смертными людьми. Поэтому даже иудаизм и ислам не могут быть признаны строго монотеистическими религиями.

Впрочем, к ним он присоединяет и тех, «кто сказал, что ум находится так же, как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства», так как он показался Стагириту более «рассудительным по сравнению с необдуманно рассуждениями его предшественниками. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен» (Там же. I. 3, 984 b 15–20).

Это заявление Аристотеля представляется весьма странным. Ведь он не мог не знать, что едва ли не все ранние натурфилософы во главе с Фалесом разделяли убеждение во всеобщей одухотворенности природы, принятое гилозоизмом (пантеизмом). Ручательством сказанному может служить следующее признание самого Аристотеля: «От древних из глубокой старины дошло до потомков предание о том, что эти светила (звезды. — Г. Г.) — суть боги и что божественное объемлет всю природу. А все остальное в предании уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на другие живые существа... Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное — что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением» (Там же. XII. 8, 1074 b 1–8).

Сказано витиевато, но вполне определенно, и коль скоро «первые сущности они считали богами», то, стало быть, первым философам и незачем было «искать дальнейшее начало» — единое первоначало по Аристотелю. Иными словами, они не испытывали никакой потребности выдумывать некоего единого бога, ибо полагали, что вся природа в той или иной степени осмысленна и одушевлена. Таково, судя по всему, было мнение даже Демокрита, которого современные материалисты называют своим мировоззренческим предтечей. Представление же о природе как о мертвой материи, оживляемой множеством тех или иных идей, первым начал развивать не кто иной, как Платон. Следовательно, не натурфилософы, а прежде всего сам Аристотель (с подачи своего учителя), признал реальность существования первоначала и посчитал необходимым искать его за пределами природы. О непоследовательности Стагирита в данном вопросе свидетельствует и тот факт, что, сначала воздав хвалу Анаксагору за «рассудительность», он чуть позже порицает его за то же самое (по сути дела): «Анаксагор рассматривает ум как орудие мировоззрения, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум» (Там же. I. 4, 985 a 18–22).

Второе. Представление о дихотомическом делении всего мыслимого на противоположные пары в философии развивал уже Гераклит. Эмпедокл признал причиной всякого движения взаимодействие двух начал — любви и враждебности, которым подвержено все сущее. А Левкипп и Демокрит признали за начала вещей «полноту и пустоту, называемая одно сущим, другое не-сущим» (Там же. I. 4, 985 b 5–6). Дальше всех в расщеплении мира на две противоположные стороны зашел Платон, противопоставив «животворящее», активное, идеальное — «безжизненному», пассивному материальному. Однако энергичнейшим образом возражая Платоновской теории идей*, Аристотель (поразительное дело!) не замечает, что фактически отстаивает точку зрения учителя, но... всего лишь другими словами. По Стагириту, существуют четыре основных начала или причины бытия и мира: 1) «материя», или «то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши»... 2) «форма», или первообраз, определяющий «суть бытия вещи» ... 3) «причина», или что возбуждает всякого рода движения, «например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка»... 4) «цель», то есть «ради чего, например, цель гуляния — здоровье» (Там же. V. 2, 1013 a 25–35).

Материя же бывает двух родов: «последняя», существующая как действительность, обладающая определенными признаками, и «первая», существующая как возможность, не обладающая никакими признаками.

«Если... есть нечто первое, о чем уже не говорится со ссылкой на другое как о сделанном из этого другого, то оно первая материя; так, например, если земля — из воздуха, а воздух не огонь, а из огня, то огонь — первая материя, которая не есть определенное нечто» (Там же. IX. 7, 1049 a 25–28). В свою очередь, и среди существующих причин важнейшими оказываются всего две из них, ни к чему не сводимые причины — «форма» и «материя». Мало того, помимо материального мира, пребывающего в виде вещей и живых организмов, способных передвигаться в пространстве, изменяться, возникать и погибать, увеличиваться и уменьшаться в размерах, существует, по Аристотелю, и нечто совершенно особенное — нематериальное, неподвижное и неизменное, именуемое богом.

«Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам, и есть некое начало» (Там же. I. 2, 983 a 9), — утверждает он, не считаясь с тем, что

* Какое значение придавал либо сам Стагирит, либо его редактор Андроник Родосский критике этой теории, видно из того, что текст 9-й главы 1-й книги «Метафизика», содержащий развернутую аргументацию против нее, дословно воспроизведен там же в 4-й и 5-й главах 13-й книги.

«всеобщее мнение» натурфилософов как раз и противоречило идее монотеизма, которую он сам же и развивал. Таким образом, и здесь Аристотель, критикуя теорию идей Платона, не только не отвергает ее, но напротив — развивает и дополняет, вопреки собственной же критике (тем самым еще больше отдаляясь от своих ранних предшественников).

Третье. Гилозоизм оперирует категориями дорегиозного сознания. Для него понятия материального и нематериального, тела и души совершенно равноценны. Для дорегиозного мышления индивид перестает существовать независимо от того, «кто кого покидает» — дух телесную оболочку или наоборот. Одно — не выше, не важнее и не «первичнее» другого. Между ними поддерживаются демократические отношения паритета и равноправия. Первые философы тем-то и отличались от религиозных мифотворцев, что, вводя в интеллектуальный обиход понятие «первоначала», не придавали значению первенствования смысл чего-то, стоящего над всем прочим. «Вода» Фалеса, «апейрон» Анаксимена, «числовые гармонии» Пифагора, «гомеометрии» Анаксагора, «элементы» Эмпедокла, «атомы» Демокрита не возвышались ни над природой, ни над человеком. Для натурфилософов они служили всего лишь первоосновами бытия, подобно тому как современному физическому элементарные частицы и поля представляются материальным фундаментом мироздания.

Аристотель вслед за своим учителем навязывает Вселенной принцип иерархии. Он переводит пары, составляющие противоположные свойства, из горизонтальной плоскости отношений — в вертикальную. Он оценивает их с позиции сугубо человеческого (прежде всего — своего собственного) понимания сущности добра и зла, прекрасного и безобразного, справедливости и несправедливости, мира и вражды и т.д. и т.п. Он выстраивает две пирамиды качеств, одна из которых направлена вершиной вверх, другая — вниз, в полном соответствии с религиозным толкованием принципов мироустройства.

Для него первопричина приобретает смысл главенствующей причины, возносящейся высоко на всем «вторичным». Если по Гераклиту путь «вверх-вниз один и тот же», то по Аристотелю — путь вверх — к богу и благу, противоположная дорога — прочь от бога и от блага. Иначе говоря, Аристотель повторяет стандартную ошибку антропоморфизма, приписывающего космосу человеческие представления и свойства, (но уже, разумеется, на более «рациональном» уровне).

Четвертое. Отталкиваясь от принципа дихотомии, придерживаясь мнения Парменида о вечности и неподвижности универсума, а также развивая теорию идей на свой, особый лад, Аристотель при-

ходит к выводу, что «существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое... так что первое небо (сфера неподвижных друг относительно друга звезд. — Г. Г.), можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность (то есть бог — перводвигатель. — Г. Г.)» (Там же. XII. 7, 1072 а 22–26). В его отношении «перемена никоим образом невозможна... и в этом смысле оно начало... так вот, от такого начала зависят небеса и вся природа» (Там же. XII. 7, 1072 б 8–14). Кроме того, Аристотель считает доказанным, будто эта «обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность... не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима» (1073 а 5–6), и, разумеется, «бестелесна» (1071 б 20–22). Здесь можно сказать одно: желание считать некое утверждение доказанным вовсе не означает исполнение желания. Мне решительно непонятны три вещи.

Во-первых, логика выведения умозаключения о существовании «того, что движет, будучи само и неподвижным, и невесомым». Единственный пример, на который он в данном случае (имея в виду неподвижность «двигателя») мог сослаться, — влияние силы тяжести на тела, расположенные на земной поверхности или поднятые над нею. «Неподвижная» Земля, притягивая их к себе, заставляет двигаться. Но как он при этом мог не догадываться о том, что все они потому-то и притягиваются к ней, что она бесконечно массивнее их? И следовательно, в предположении, что двигатель в состоянии быть и неподвижным и невесомым, одно исключает другое.

Во-вторых, совершенное неудовлетворительна его логика доказательства преимуществ кругового движения перед прямолинейным. Примеры воздействия силы тяжести должны были подсказать ему, что она заставляет их падать вниз отвесно или наклонно, но никак не по круговой траектории*. (О том, что благодаря этой же силе Земля и планеты вращаются вокруг Солнца, он понятия иметь, разумеется, не

* О чем он и сам писал, в частности, в сочинении «О небе» (II. 14, 296 б 10 – 297 а 8). Тем удивительней его признание в том, что «наблюдение звезд с очевидностью доказывает не только то, что Земля круглая, но и то, что она небольшого размера... Тело Земли должно быть не только шарообразным, но и небольшим по сравнению с величиной других звезд (Там же. II. 14, 297 б 31 – 297 а 20). Остается необъяснимым, как могли сосуществовать в одной голове столь поразительная проникаемость с самыми обывательскими представлениями в области элементарной механики.

мог.)* Поэтому, не поленись Аристотель на собственном опыте сравнить бег по прямой и по кругу, он легко убедился бы в том, насколько второе упражнение сложнее первого, особенно когда радиус круга невелик. Философ, увы, «благоразумно» предпочел не доверяться собственным впечатлениям. Довод же в пользу того, что только круговое движение может быть равномерным и вечным, несостоятелен. Следует, правда, признать, что физика времен Стагирита не подозревала о явлении инерции, но это обстоятельство не делает защиту гипотезы о существовании «перводвигателя» более аргументированной.

В-третьих, мало того, что он не дает никакого вразумительного объяснения тому, как, каким образом, за счет чего нечто «совершенно неподвижное, нематериальное, невесомое» заставляет вращаться гигантскую махину небосвода, так это нечто, оказывается, еще и мыслит. Этот божественный ум «превосходнейшим» манером «мыслит о мышлении», которое направлено на самое себя «на протяжении всей вечности» (Там же. XII. 9, 1075, а 10). Право, можно посочувствовать этому уму, который, единожды вперившись в самое себя, более ни на что другое не может отвлечься. Впрочем, сочувствовать нечему и некому, ибо из физиологии известно, что способность к интеллектуальной деятельности предполагает обязательное наличие соответствующего материального источника — нервной системы и мозга. О чем Аристотель, как хорошо образованный для своего времени естествоиспытатель, не мог не знать. Поэтому и остается загадкой, что он подразумевал под божественным умом, «мыслящим» о себе (и только «о себе любимом», не обращая внимания на такую мелочь, как все прочее).

Пятое. Рассмотренная выше сумма качеств, присущих, по Аристотелю, богу-перводвигателю, включает в себя: вечность и неизменность, неподвижность и неизменность частей, неделимость и не подверженность ничему, нематериальность, а следовательно — невесомость и нечувствительность ко всему. Приняв этот перечень к сведению, подведем под ним черту, закрепив его в памяти под номером «1». Далее к этому списку Стагирит добавляет способность мыслить (самого себя) и быть деятельным, то есть жить. «И жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время, — поясняет он. — Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. Именно так пребывает он (курсив мой. — Г. Г.). И жизнь поистине присуща ему,

* Первая гелиоцентрическая модель мира была предложена Аристархом Самосским, родившимся спустя два года после смерти Аристотеля

ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность... Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо» (1072 b 14–30). Эту сумму характеристик бога обозначим номером «2». А далее нам придется признать следующее. Если что-либо в рассуждениях Аристотеля и способно поставить в тупик, так это, прежде всего, взаимное противоречие определений № 1 и № 2. Оно не просто бросается в глаза, оно прямо-таки вопиет.

Полагая, что богу также хорошо и даже много лучше, чем человеку, Стагирит приписывает ему сугубо человеческие ощущения и страсти, мысли и действия, составляющие суть плотского человеческого бытия, проявляющегося физиологически, психически и интеллектуально. Но обладание способностями двигаться, действовать и изменяться категорически противопоставлены богу — согласно определению № 1. Замечает это Аристотель или нет, но ипостась его бога состоит из двух абсолютно антагонистических и взаимоисключающих свойств. Самое же поразительное в подобном толковании бога состоит в том, что оно формулируется человеком, который в том же трактате выводит один из трех основных законов формальной логики — закон противоречия. «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении (Там же. IV. 3, 1005 b 20–22), — утверждает он и далее уточняет: — Противоположающиеся друг другу высказывания не могут быть вместе истинными» (IV. 6, 1011 b 13–14).

Спрашивается: что же истинно в суждениях о боге творца науки логики? Как удалось ему так плотно «закрыть глаза», чтобы не увидеть очевидного, — что он сам себе противоречит? Ответ, надо думать, кроется в природе самой формальной логики. Согласно современному пониманию, логика как «совокупность наук о законах и формах мышления»¹ имеет дело со знаниями, считающимися аксиоматическими, то есть принятыми в качестве непреложных истин. Новые знания, полученные в результате только лишь логических операций с ними, без обращения в каждом конкретном случае к опыту называются *выводными знаниями*. Кроме того, принято считать, что логика как таковая состоит из традиционной и математической частей. «Традиционная логика — это первая ступень логики выводного знания, как бы арифметика логики... (Она) учит тому, как правильно по форме (структуре) построить рассуждение, чтобы при условии верного применения формально-логических законов прийти к истинному выводу из истинных посылок... Математическая логика — это вторая ступень

¹ Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971. С. 248.

выводного знания, как бы алгебра логики... (Она) сохраняет полностью важнейшую характеристическую черту формальной логики — она не рассматривает содержание мыслей, а рассматривает только их форму»¹.

Из сказанного ясно, что в некотором смысле логика — есть качественная математика, а математика — количественная логика. Как ту, так и другую интересует не смысл лингвистического или математического высказывания, а только лишь пунктуальное выполнение правил и последовательность преобразования данного высказывания при переходе от «альфы» (α) к «омега» (ω). Иначе говоря, они «не отвечают» за смысл конечного результата. При строгом следовании их правилам истинность или ложность смысла определяется истинностью или ложностью исходной аксиомы.

Аристотель постулировал две аксиомы. Первая (α_1) гласила: «Бог существует как нечто живое, его бытие сомнению не подлежит». Вторая (α_2) утверждала: «Свойства бога как живого существа отличаются от свойств всех других существ». Из них философ далее выводил совокупность признаков ω_1 и ω_2 , каждая из которых внутренне не противоречива (логически законна). Противоречат они, однако, друг другу. На языке символики математической логики это утверждение обозначается как ω_1 / ω_2 (ω_1 и ω_2 несовместимы). Из чего следует, что взаимно противоречивы исходные посылки α_1 и α_2 . Трудность, которая в этой связи стала ясной Аристотелю, состояла в том, что он не мог пренебречь ни той, ни другой аксиомой. Отказаться от идеи, что бог существует как данность, было для него неприемлемо. Поступить же мыслью, что бог существует как деятельное начало, также представлялось ему абсурдным. Вот и пришлось Стагириту «крепко зажмуриться» и не замечать, что ω_1 и ω_2 исключают друг друга.

Но тем самым он показал, как легко усыпить бдительность логики (и математики), абсолютизируя такие скользкие понятия, как «первопричина» и «высшее благо», «совершенство» и «добродетель»*,

¹ Кондаков Н. И. Логический словарь.

* Он сам, в частности, приводит достаточно наглядные примеры относительности понятия добродетели. Касаясь ее толкования у различных народов, он отмечает: «В Македонии был в старину закон, в силу которого человек, не убивший ни одного неприятеля, должен был подпоясываться недоузком. У скифов такой человек не имел права во время одного праздника пить из круговой чаши. У воинственного племени иберов вколачивают вокруг могилы умершего столько кольев, сколько он истребил врагов» (Там же. VII. 2, 1324 b 15–21). Как же ему не приходило в голову, что бог, если он действительно всемогущ и олицетворяет собой высшую добродетель, не мог, не смел, не должен был не то чтобы поощрять, но даже просто терпеть такие безобразия?

выводя фактически логику за пределы ее применимости. Ибо кто лучше него мог знать, что компетенция логики имеет свои границы (подобно математике, которая также имеет свои границы: так алгебра и геометрия дееспособны на собственных «полях» и бессильны на чужих «территориях»). Тем не менее он дал заманить себя в ловушку теологии, преследуя цель, не имевшую ничего общего с проблемами познания.

Цель, ради которой он пожертвовал репутацией первого логика, была связана с политикой. Комментируя его «Метафизику», В. Асмус пишет: «Аристотель выводит определение свойств и природы божества не из религиозной догматики, которой у античных греков не было, а из анализа философского понятия перводвигателя. Если можно так выразиться, бог Аристотеля не мистический, а высшей степени космологический; само понятие о нем выводится весьма рационалистическим способом»¹. Можно ли согласиться с уважаемым комментатором в данном вопросе в свете сказанного выше? Полагаю, что никаких оснований для этого нет. Рассуждая о боге, Аристотель сошел с дороги рационализма, выложенной его предшественниками — натурфилософами, на путь оппортунизма и коллаборационизма. Трудно сказать, какое конкретное событие, какой решающий толчок или импульс послужили непосредственной причиной «перемены курса». Ясно одно, что без влияния вируса социального инстинкта, «переданного» ему Сократом и Платоном, дело тут не обошлось. Так или иначе, он прошел этот путь до конца, до противоестественного обручения сугубо дискурсивной натурфилософии с заведомо мистической теологией. (Асмус прав лишь в том, что до Аристотеля грекам была неведома религиозная догматика: он-то и положил начало ее формированию.)

Но как ни странно, возможно, именно благодаря этому искусственному альянсу философия сохранилась как автономное культурное явление. Благодаря этому противоестественному союзу она не исчезла без следа, раздавленная катком экспансии христианства (подобно языческим верованиям тех же греков и римлян или германцев и славян).

Сделав уступку социальному инстинкту в вопросе о монотеизме и приобретя тем самым авторитет в религиозных кругах, Аристотель, сам того не подозревая, «сохранил жизнь» как памяти о натурфилософии, так и понятию науки — как особого рода интеллектуальной деятельности (а также целому ряду научных дисциплин — от логики и физики до психологии и биологии).

ФИЛОСОФИЯ И АНТИЧНЫЙ ГУМАНИЗМ

6.1. РОЖДЕНИЕ НАУКИ — ВТОРАЯ СТУПЕНЬ РАЗДЕЛЕНИЯ УМСТВЕННОГО ТРУДА

Наука, как известно, начинается с вопрошания. Этиологический (объяснительный) миф начинается с того же. Более того, стремление к познанию является свойством не только человеческого ума. Вышим животным также присущ интерес (особенно в детском возрасте) к явлениям окружающего мира. Однако человеческая любознательность заходит гораздо дальше любопытства животного, интересуясь не только тем, что находится под ногами, но и тем, что происходит над головой. И все же, даже глядя вверх, мифологический (магико-религиозный) взгляд только скользит по поверхности, по самой верхней «кромке» явления, не пытаясь проникнуть, погрузиться в его глубины. Главное — задаться вопросом и либо получить извне, либо самостоятельно придумать ответ, каким абсурдным он бы ни был на взгляд современного образованного человека. Миф крайне не требователен к качеству ответа, удовлетворяясь любым, самым фантастическим и нелепым объяснением. Оно — есть, и этого довольно.

В этом отношении мифологическое мышление взрослого человека ничем, по сути, не отличается от мышления ребенка до семи-восьми лет. Обсуждая проблемы развития рассудочной деятельности от момента рождения человека до достижения им зрелости, Ж. Пиаже замечает: «Двойственная природа интеллекта, одновременно логическая и биологическая, — вот из чего нам следует исходить. В единстве этих двух, на первый взгляд, не сводимых друг к другу структур стоит основной аспект жизни мышления»¹. Дело, однако, в том, что до рождения натурфилософии «логическая природа интеллекта» пребывала в латентном состоянии как потенция или возможность не более того. Чтобы перевести «потенциальную» энергию вопрошания в «ки-

¹ Аристотель. Указ. соч. С. 23.

¹ Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Природа интеллекта. М., 1994. С. 56.

нетическую», чтобы обратить возможность познания в действительность, следовало *изменить направления вопроса с «горизонтального» на «вертикальный»*, под поверхность явлений, реальных и/или мнимых связей между теми или иными наблюдаемыми фактами.

Сказать это легко, осуществить — крайне трудно. Ведь как говорил Гераклит, «природа любит прятаться». Ее решимость отстаивать свои тайны отпугивает огромное большинство людей даже в наши дни. А две с половиной тысячи лет назад за пределами Греции — от Египта на Западе до Китая на Востоке — не находилось ни одного смельчака, который бы отважился бросить ей вызов: попытался бы вскрыть и понять имманентную сущность тех или иных явлений — в их автономном существовании и в связи с другими явлениями. Не находилось никого, кто решился бы сделать первый и самый важный шаг — грамотно поставить вопрос: почему ЭТО происходит так, а не иначе, что кроется за ЭТОМ или ДРУГИМ фактом, в чем первопричина ТАКОГО-ТО феномена, случайно или закономерно ТО или ИНОЕ событие? Можно ли объяснить случившееся, не привлекая вмешательство божественной воли или сверхъестественных сил?

Разум человека, жившего в античных временах, не получавший должной подготовки и верный принципу экономии мышления, отказывался братья за заведомо невыполнимую (как казалось в том числе Сократу) работу. Тем более что мифологическое объяснение причин всего сущего — тогда вполне всех устраивало. Но эволюция культуры нуждалась в «рыцарях без страха и упрека», которых бы не останавливали ни с чем несравнимые трудности на пути рационального познания мира и человека. И она нашла их в лице ранних натурфилософов.

Понятно, что их попытки разом постичь пружины бытия Вселенной (включая человека) во всей ее бездонной сложности не могли не закончиться провалом. Но было чрезвычайно важно другое — они начали ставить вопросы, а также искать и находить их решения, которые побуждали других проверять, обсуждать и осмысливать полученные выводы. Возникла цепная реакция всестороннего исследования и критического анализа. При всем том вопрос «насколько то или иное конкретное мнение соответствует действительности?» не имел решающего значения. Было бы гораздо хуже вообще не замечать возникающие проблемы, чем ошибаться насчет их толкований. Потому что «отрицательный результат — тоже результат». Во всяком случае, он не равен нулю. Опасность не в том, чтобы допускать ошибки, а в том, чтобы из страха совершить их, опускать руки перед самым беспощадным врагом человека — его невежеством. Напротив, в том, чтобы

ни на шаг не отступать от поиска истин бытия, терпя многочисленные поражения, таится залог того, что рано или поздно человек постигнет смысл происходящего в мире.

Натурфилософы не могли не допускать просчеты и промахи, подчас наивные и грубые. Не ошибается тот, кто не ищет, а они вели поиски того, каким образом корректно ставить вопросы и искать их решения. Это были самые первые и самые важные шаги зарождающейся науки. Поэтому можно сказать, что в известном смысле научная постановка вопроса — это лошадь, метод познания — телега, знания — груз (который в наше время дорос до размеров горы и включает в себя бесчисленное множество вещей — от электрической лампочки и таблетки аспирина до персонального компьютера и бытовой химии). Натурфилософы были одержимыми людьми. Но только одержимость могла вдохновлять их в исканиях и передать это вдохновение своим европейским последователям — ученым. В порождении интереса к научным исследованиям, в формировании культуры мышления вообще и научного мышления, в частности, и состоит подлинное величие натурфилософов, а также непреходящая значимость их роли в человеческой истории.

С этим мнением, надо признать, не согласятся многие христианские теологи и религиозные философы Нового времени, доказывающие, что, дескать, христианство не только не препятствовало, но, напротив, всячески содействовало развитию рационального мышления. Так, К. Ясперс, комментируя утверждение Ф. Ницше о том, что религия, «которая, подобно христианству, ни в одной своей точке не соприкасается с действительностью, должна быть смертельным врагом знания»¹, возражает ему следующим образом: «Между греческой наукой и наукой современного Запада существует не просто различие, а прямо-таки бездонная пропасть... Отличительная особенность христианского мира — та исторически сложившаяся в нем, и только в нем одном (здесь и далее курсив мой. — Г. Г.) всеохватность жажды знания, непреклонная настойчивость в поисках истины, которая воплотилась в нашей науке. То, что такая наука... возникла только на Западе и только на христианской почве, есть бесспорный факт... А ведь и греки имели все предпосылки для такой науки. Ибо им знакомо *ясное развитие методов*, а их конкретные знания в области астрономии, медицины, географии, физики, зоологии, ботаники превосходят все, что знали люди тогдашнего мира, хоть по сравнению с достижениями современной науки все это, за исключением, пожалуй, математики, *вы-*

¹ Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 58.

глядит жалким лепетом. Но грек не знает принципиально надежной методики эмпирического исследования, которое распространялось бы на все познаваемое без исключения...

Грек не знает бесконечно движущейся вперед универсальной науки, в которой все соотносено и взаимосвязано... Ему неведома страстная воля к истине, взрывающая все на своем пути... То, что греки, создатели науки как таковой, так и не создали позитивно универсальной науки, может объясняться только отсутствием у них духовных мотивов и моральных импульсов к этому; они появились впервые у христианского человека, что и позволило ему создать такую могучую науку...

Для грека предмет познания — космос, то есть Совершенное и Упорядоченное; грек познает разумное и закономерное, все прочее для него... непознаваемо и недостойно познания. Но если мир есть творение Божие, тогда все, что есть, достойно познания как Божье творение... Любое явление и всякая малейшая его особенность стоят того, чтобы с любовью погрузиться в их изучение; на свете нет ничего, чего не надо знать и исследовать. По словам Лютера, *Бог-творец присутствует даже в блошиной кишке*. Современные философы говорят о науке так, словно знакомы с ней накоротке, и превращают ее в исторически преходящее мировоззренческое заблуждение. *Даже философы такого масштаба, как Гегель, ничего не знают об этой науке*¹.

Да простит мне читатель, что я посчитал необходимым привести столь пространную выдержку из творения Ясперса, чтобы каждый мог сам решить, чего больше в его суждениях: преднамеренной фальсификации, вопиющей невежественности в области истории и элементарной логики или же абсолютной безответственности и легкомыслия. Коль скоро крайне уничижительные оценки греческой мысли вообще и натурфилософии, в частности, даются одним из авторитетнейших философов XX века и они непосредственно касаются излагаемой в данном разделе тематики, я вынужден подвергнуть их обстоятельному разбору. Я последовательно прокомментирую места, выделенные в цитате курсивом.

1. Когда, описывая какое-либо необыкновенное явление культуры, не могут, либо сознательно не желают исследовать и изучать глубинные причинно-следственные связи, способствовавшие его возникновению, говорят, что оно «исторически так сложилось». Предполагается, что этим «объяснением» снимаются все вопросы, касающиеся происхождения данного феномена. В нашем случае Ясперс,

прибегая к этому заклинанию, по-видимому, сознательно уходит от проблемы генезиса той «отличительной особенности христианского мира», корни которой как раз и произрастают из античной почвы. Будучи, надо полагать, человеком образованным, Ясперс и сам это прекрасно понимает, но вера требует от него не признаваться в том даже самому себе.

2. Всякое научное исследование ведется в рамках того или иного теоретического или экспериментального метода. Без метода нет науки, и наоборот — нет науки без метода. Если у греков были методы, значит, уже была и наука. Как раз наличие методов и отличает греческую науку от той суммы разрозненных знаний в тех или иных областях математики, медицины и астрономии, которые имелись у древних египтян, вавилонян, индийцев и китайцев. Кроме того, метод либо развит до такой степени, что успешно и активно используется на практике, либо он развит недостаточно и требуется его дальнейшее усовершенствование. Что же понимает под «ясным (!) развитием методов» Ясперс, остается загадкой.

3. Жалким лепетом выглядят потуги тех, кто пытается сравнивать уровень науки крохотной нации, творившей в то время, когда образ жизни предков высокомерного Ясперса мало чем отличался от животного. (Население всей античной Греции легко разместилось бы в одном современном Берлине.) Если следовать Ясперсу, жалким лепетом полагалось бы считать и систему мира Коперника, и теорию тяготения Ньютона, и космогоническую гипотезу Канта–Лапласа, а также и теорию Дарвина в своих первоначальных видах. Вместе с тем было бы стыдно не знать, что почти вся научная терминология современности восходит к греческим корням: от астрономии (astronomia), истории (historia) и математики (mathematike) до психологии (от psyche), физики (от physis) и экономики (от oikonomia).

4. «Принципиально (!) надежная методика» — еще один перл человека, по-видимому, плохо представляющего себе, что есть научная методология.

5. По мнению Ясперса, некая «универсальная наука, в которой все соотносено и взаимосвязано», существует не в его голове, а в реальности. На самом же деле, по утверждению таких специалистов, как С. Хокинг и Р. Фейнман, даже физика представляет собой набор слабо связанных между собой разделов. Смею заверить, что современные механик, радиофизик и термодинамик, обсуждая свои профессиональные проблемы, также мало понимают друг друга, как если бы один говорил на арабском, другой — на японском, а третий — на албанском языках.

¹ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 58–69.

6. Стало быть, по Ясперсу, древнему греку неведома страстная воля к истине, а средневековому европейцу она ведома. Тогда как понимать тот факт, что Коперник до конца своих дней не решался опубликовать свой труд, который по настоянию его учеников в конце концов увидел свет в год его смерти? Как понимать тот факт, что к написанию своей книги по космогонии Кант приступил, как он сам пишет в предисловии к ней, «лишь убедившись, что она не противоречит требованиям религии»?¹

С другой стороны, безусловно, только «страстная воля к истине» заставляла Дж. Бруно и М. Сервета, кончивших свои дни на кострах инквизиции, пренебрегать угрозами католической и кальвинистской церкви. Та же воля к истине заставила Р. Декарта покинуть протестантскую Голландию, ибо с его взглядами не соглашались местные теологи. Так, «благодаря» или «вопреки» христианству развивалась наука в Европе?

7. Согласно Ясперсу, существует два вида науки — одна «как таковая», другая — подлинно «универсальная». Интересно знать, чем они различаются между собой? Интересно знать и то, как он сам отличает одну от другой?

8. Обвинять Фалеса и Зенона, Архимеда и Евклида, Гиппократ и Геродота, Демокрита и Аристотеля в «отсутствии у них духовных мотивов и моральных импульсов» чудовищно и противоестественно для философа любого ранга, тем более такого, каковым признают Ясперса.

9. «Грек познает разумное и закономерное, все прочее для него непознаваемо и недостойно внимания», — заявляет Ясперс. Понимает ли он сам, что говорит? Сомнительно. Поскольку цель любого научного исследования состоит именно в том, чтобы познавать все закономерное, что есть и происходит в природе, обществе и в самом человеке. Если же Ясперс пытается «ставить грекам на вид» за их отказ «изучать» чудеса и сверхъестественные явления, то это свидетельствует, с одной стороны, об их трезвомыслии, с другой — о его собственном недомыслии.

10. Уж если Ясперс вознамерился ссылаться на Лютера как на поборника науки, то отчего же он умалчивает, в частности, об известном отношении Лютера к Копернику, выразившемуся во фразе: «Этот глупец хочет перевернуть все искусство астрономии, но Святое Писание говорит о том, что Бог приказал остановиться Солнцу, а не Земле»? Или, может быть, Ясперс не ведает о мнении Лютера о мухах,

¹ Херман Д. Открыватели неба. М., 1981. С. 134.

которые, мол, созданы «дьяволом, чтобы они отвлекали его, когда он пишет хорошие книги»?¹

11. Когда Ясперс «изобличает» близких ему по времени философов, включая и Гегеля, в том, что они, дескать, ничего не знают о науке, невольно начинаешь думать, что причиной его разрыва с психологией и ухода в философию явилась его несостоятельность как ученого и неистребимая тяга к безграмотному и безответственному пустословию. (Р. Фейнман как-то заметил: «Эти философы всегда топчутся около нас, они мельтешат на обочинах науки, то и дело порываясь сообщить нам что-то. Но никогда на самом деле они не понимали всей глубины и тонкости наших проблем»². Я не удивился, если бы данное суждение Фейнмана вывел из общения с философами, подобными Ясперсу.)

На «аргументах» такого рода, как правило, строится защита тезиса о позитивной роли христианства в развитии рационального мышления, философии и науки — также и другими «адвокатами» религии. История же, в свою очередь, свидетельствует прямо о противоположном. А именно о том, что церковь всеми силами и доступными ей средствами (вплоть до преступных) препятствовала прогрессу рационального мышления. Ясперс или так наивен, что «ни о чем не ведает», или же сознательно игнорирует тот факт, что церковь была вынуждена скрипя сердце (точнее — зубами) соглашаться с существованием людей, имеющих независимый склад ума (подобных Копернику, Галилею и Бруно).

Таким образом, всех своих великих побед над бессилием и невежеством человечества современная наука достигла *не благодаря, а вопреки титаническим усилиям церкви*. А лоном, в котором родилось логически непротиворечивое, строго научное (критическое) мышление, явилась ранняя античная натурфилософия.

Право, неловко ломиться в открытую дверь, но что делать — я вынужден напомнить единомышленникам Ясперса банальную истину того, что язык философии и науки составляет логика. А нет языка, нет и самого предмета — философии и науки, не так ли? Но, полагаю, никто, даже сам Ясперс не решится подвергнуть сомнению тот неоспоримый факт, что вся современная логика вышла из «Первой и Второй аналитик» Аристотеля и остальных логических трактатов античного философа. (Равно как и психология как наука берет начало с Аристотелева же трактата «О душе». Ясперсу, психологу по образованию,

¹ Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 159.

² Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике: В 2 т. Т. 2. Пространство, время, движение. М., 1965. С. 24.

полагалось бы знать сию прописную истину.) Математик (один из создателей дифференциального исчисления), физик и философ Г. Лейбниц, касаясь вопроса о влиянии логики (силлогистики) Аристотеля на развитие науки, отмечал: «Я думаю, что изобретение силлогистической формы есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа. Это своего рода универсальная математика, все значение которой еще не понято. Можно сказать, что в ней содержится искусство непогрешимости, если уметь правильно пользоваться ею»¹. Один из крупнейших математиков нашего времени Н. Бурбаки (коллективный автор) утверждает, что великая заслуга Аристотеля состоит не столько в том, что «ему впервые удалось систематизировать и кодифицировать приемы рассуждения, которые у его предшественников оставались неясными и не сформулированными»², а в том, что впервые он сделал эти приемы предметом научных изысканий. Вышесказанное дало основание одному из комментаторов Аристотеля заметить, что «математику, наверно, не верится, что основной (если не единственный) метод его науки, а именно доказательство, привлек впервые исследовательский взор не математика, а философа, причем такого, который, по-видимому, не слишком обременял себя изучением математических достижений своего времени»³.

6.2. ГУМАНИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ — ВТОРАЯ СТАДИЯ РАЗВИТИЯ ТЕОРИИ ГУМАНИЗМА

Среди мыслителей, пришедших на смену натурфилософии, не найти никого, кто бы не касался вопросов морали. Протагор, Сократ и киники даже считали, что философия, по сути дела, сводится к анализу проблем нравственности. Автор «Никомаховой этики», «Большой этики» и трактата «О душе» (что положили начало этике и психологии как научным дисциплинам) нравственный идеал человека видел в разумной деятельности, подчеркивая, что она «важнее чувственной составляющей жизни»: «Если назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением... то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добро-

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936. С. 423.

² Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963. С. 12. (Свои «Начала математики» он начинает словами: «Со времен греков говорить «математика» — значит говорить «доказательство».)

³ Аристотель. Указ. соч. С. 6.

детелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной и совершенной» (Аристотель. Никомахова этика. I. 6, 1098 а 8–19).

Его лексикон насыщен терминами, близкими гуманизму. Он постоянно ссылается на благо (to agaton) и благоденствие (eudzoia), на благоразумие (sophron) и добродетель (arete), на доброту (epieikeia) и достоинство (axia), дружбу (hetairine) и любовь (philia), нравственность (to kalon, kalokagathia) и справедливость как равенство (to ison), счастье (eudaimonia) и честь (time). Тем не менее понятие о человечности у Аристотеля отсутствует*. Он дважды употребляет термин «человеколюбие» (philantropia), но лишь в искусствоведческом трактате «Поэтика», в разделе, посвященном вопросу о содержании трагедии (Поэтика. 13, 1453, 6, 38). Это тем более бросается в глаза, что, по словам Диогена Лаэртского, когда Стагирита «попрекали за то, что собрал складчину для нехорошего человека, он ответил: «Я собирал не для человека, а для человечности». На вопрос, как вести себя с друзьями, он сказал: «Так, как хотелось бы, чтобы они вели себя с нами» (ДЛ. V. 1, 21).

Парефразировав золотое правило гуманизма, великий систематизатор тем не менее не считал нужным (или возможным) специально останавливаться на обсуждении темы, «носившейся в воздухе» и близкой ему по духу. Возможную причину его «уклонения от обязанностей» мы рассмотрим чуть ниже. Здесь же отметим тот примечательный факт, что не только Аристотелю, но, похоже, вообще никому из греков не пришло в голову сформулировать идею *человечности* как одну из ключевых в этике. Правда, ввиду почти полной утраты трудов Протагора, Демократа и других философов, коим были близки идеи гуманизма, данное предположение остается недоказанным, но вполне вероятным. Даже Эпикур, величайший гуманист древности, собственным образом жизни подававший пример образцово-добродетельной, бескорыстной и деятельной жизни, не сформулировал понятия, центрального для его учения. Эта честь приписывается Цицерону практически всеми историками философии.

По мнению П. Грималья, понятие «humanitas» входило в этическую систему Цицерона «как одна из главных духовных ценностей»¹, близкая понятию «honestus» (честь, уважение, порядочность), и трактовалось им весьма широко. А именно как *человеческая природа*, человеческое достоинство (fac id, quod est humanitatis tuae), человеколюбие,

* Не встретишь у него и упоминаний о сочувствии или соболезновании, о великодушии и снисходительности.

¹ Звидович В. Т. Цицерон... Философ и историк философии. Свердловск, 1988. С. 69.

доброта, обходительность, образованность, духовная культура (*cultus atque humanitas*), утонченный вкус, воспитанность. Иными словами, как подчеркивает М. Шнейдевин (*Schneidewin M.*), Цицерон разделял понятие гуманизм на две составляющие:

- 1) естественную или природную человечность, присущую большинству людей от рождения;
- 2) приобретенную путем обучения и воспитания и вырывавшую человека из животного царства.

«Конечным и потенциальным источником гуманных чувств человека является природа, иными словами, Цицерон стоит на позициях *натуралистического гуманизма*... Но чтобы эта природная возможность быть гуманным реализовалась... он-то и должен быть воспитан и образован, то есть приобретал собственно человеческие черты»¹, — утверждает В. Звидович, цитируя Шнейдевина и солидаризируясь с ним.

Р. Смит (*Smith R. E.*) считает, что особенность Цицерона как политического деятеля состояла в том, что «он объявил себя сторонником гражданских свобод и мира. Целью его «популярной» политики были *paх, concordia, otium* (мир, согласие, спокойствие)»².

Х. Мейер (*Meyer H. D.*) воздаст ему должное за детальный анализ понятия о гуманном правителе³. М. Мюль (*Muhl M.*) отмечает «интернационально-цивилизаторскую мысль» Цицерона, который, по его мнению, понимал, что «культурный национализм препятствует образованию совершенного человечества»⁴. Подтверждением чему может служить его пребывание на Сицилии в должности квестора, снискавшее ему симпатии и признательность местных жителей. Современники отмечали редкостное для его времени уважительное отношение к женщине, ко всем вообще людям, а также тот факт, что он был в числе тех немногих, кто требовал гуманного обращения даже с рабами. Ф. Коуэлл (*Cowell F.R.*) подчеркивает его приверженность принципам частной собственности, которая, в частности, «побуждала его противостоять законопроекту Рулла»⁵.

А насчет деятельности Цицерона в области юриспруденции Звидович высказывается следующим образом: «Свою общественную деятельность Цицерон начал с участия в... судопроизводстве. Он взял на себя обязанности защитника, которым не изменял, по существу, на протяжении всей адвокатской деятельности. Такой выбор — это пер-

¹ *Грималь П.* Цицерон. М., 1991. С. 538.

² *Звидович В. Т.* Указ. соч. С. 70.

³ Там же. С. 77.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Там же. С. 69.

вое и основное проявление гуманизма Цицерона в области судопроизводства, так как функции защитника гуманны сами по себе»¹.

Одним словом, и на стезе адвокатуры, и на поприще служения государству в качестве публичного политика, и в должности администратора высокого ранга (квестора) «Цицерон действовал, не философствуя, и философствовал, не действуя»². Однако при всем том, что, по мнению Х. Ханта (*Hunt H. A. K.*), Цицерон достиг «формы гуманизма, непревзойденной в языческом мире»³, нет никаких причин считать его основателем и первым учителем европейского гуманизма. Ибо, будучи учеником греческих философов Филона, Антиоха, Посидония и Диодота, он сам признавал, что «человеческая воспитанность (*humanitas*), наука, религия, всякие изобретения, право, законы» пошли от греков (*Цицерон. Речь в защиту Флакка. XVI. 62*). Поэтому как он сам, так и другие римляне «дошлифовывали» свою врожденную человечность уже путем приобщения к греческой культуре. Отсюда, по Цицерону, следовало, что, в частности, истинно нравственным политиком можно стать, лишь основательно «усвоив греческие науки»⁴.

Как это часто бывало в истории отношений между греками и римлянами, учителя не особенно заботились о доведении своих открытий, изобретений и теорий до «кондиции», оставляя эту сферу культурного творчества на откуп практичным ученикам. Так, тот же Цицерон доказывал, например, что римское право разработано лучше, чем греческое, и что именно римляне довели до совершенства судебную риторiku. Поэтому, признавая греков «первыми носителями человечности», он тем не менее полагал, что его понимание *humanitas* и *humanus* более адекватно подлинной гуманности, нежели греческие кальки *φιλανθρωπία* и *ανθρωπεϊων*. Таким образом, беру на себя смелость утверждать, что Цицерон считал гуманизм санацией мышления и морали.

6.3. ЭВОЛЮЦИЯ ТЕОРИИ АНТИЧНОГО ГУМАНИЗМА

Оставляя в стороне вопрос о приоритетах, зададимся вопросом: почему человек, чье имя связывают с происхождением термина «гуманизм», чья жизнь прошла под знаком утверждения гуманистических

¹ *Звидович В. Т.* Указ. соч. С. 64.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 84.

⁴ Там же. С. 79.

чувств в политике, экономике и юриспруденции, не сделал последнего шага к открытию, которое, весьма вероятно, ускорило бы ход мировой истории? Ведь кто, как не он, должен был бы осознать глубокое генетическое родство общественного бытия и сознания вообще, а также теснейшую взаимную зависимость теории и практики гуманизма, в частности. Увы, не осознал, не вник, предпочитая «действовать, не философствуя, и философствовать, не действуя». Что же помешало ему увидеть подлинное лицо гуманизма, состоящее в единстве мысли и дела, стимулирующем развитие человека и человечности? Пожалуй, я не ошибусь, высказав предположение, что помешало ложное понимание религии как мировоззрения и демократии как политической основы существования цивилизации, пытающейся усидеть на двух разъезжающих в разные стороны стульях. Эти «стулья» — суть индивидуальное и коллективное сознание человека, преследующее две кажущиеся противоположными цели: отстоять независимость индивида от общества и заставить индивида поставить интересы общества выше его собственных.

Первую цель внушает ему интровертный (направленный «внутри», на самого себя) инстинкт самосохранения, вторую — экстравертный (направленный вовне) социальный инстинкт. Поэтому проблема упорядочения отношений между индивидом и обществом переводится в плоскость нахождения взаимопонимания между этими двумя инстинктами и их проявлениями в виде индивидуальных и коллективных представлений.

Как говорилось выше, в доцивилизированные времена относительная малочисленность и низкая плотность человеческих популяций позволили сравнительно легко поддерживать равновесие между частными и коллективными интересами. Положение изменилось, когда из-за возросшей численности и плотности человеческих орд человек был вынужден перейти к цивилизованным условиям существования, породив труд в современном понимании и разделение труда, сословия и сословное неравенство. Чтобы последнее не препятствовало сохранению устойчивости в обществе и «новоиспеченном» государстве, большинство было обязано признать естественность неравенства и добровольно подчиниться меньшинству. А это могло произойти лишь при условии нарушения баланса между двумя видами инстинктов в пользу социального инстинкта. Сознание интерпретировало этот сдвиг как признание того, что свобода, которой обладал доцивилизированный индивид, эгоистична и губительна для цивилизации. Она провоцирует анархию, при которой совместное существование больших групп людей становится невозможным. Следовательно, инстинкт са-

мосохранения большинства должен быть принесен в жертву социального инстинкта этого большинства. Так, во имя сохранения мира между индивидом и обществом инстинкт самосохранения «добровольно» уступил свои позиции конкуренту.

Последний породил в коллективном сознании новую систему ценностей — религиозное и национальное (государственное) чувство. Все без исключения первичные цивилизации мира сделали ставку именно на эти две опоры своего существования*. Позже национальные религии (культы стихий) преобразовались в идеологии, глашатаями которых и выступили те самые религиозно-государственные реформаторы — Моисей, Будда, Христос, Мухаммед. Их деятельность завершила строительство цивилизаций традиционного типа, наиболее универсальное свойство которых состояло в... неспособности к саморазвитию. Ибо любая попытка культурного новаторства, которая могла бы восприниматься как угроза благополучию и даже самому существованию этих цивилизаций, решительно пресекалась теми, кто заботился о сохранении своих привилегий.

Это особенно хорошо видно на примере буддизма и ислама, внешне диаметрально противоположных религиозных систем. Ислам предполагает полное без остатка растворение индивида в толпе, его безоговорочный отказ от любой частной инициативы, которая может быть истолкована как наносящая вред религии. Тотальное подчинение личности обществу и есть торжество той самой покорности («ислама» — *по-арабски*) коллективного сознания масс индивидуальному сознанию пророка Мухаммеда и его наследникам. Итог, как известно, плачевен — ни один мусульманин за почти полтора тысячелетия существования ислама не придумал и не избобрел ничего, что бы облегчало жизнь людей, помогало справляться с болезнями, расширяло их умственный горизонт. (Подвижки, которые стали наблюдаться в сфере мусульманской интеллигенции в XX веке, происходят исключительно благодаря сотрудничеству мусульманских специалистов с западными коллегами и на базе западных технологий.)

Буддизм, являя собой другую крайность религиозного сознания, вроде бы предоставляет индивиду максимальную свободу самовыражения. Однако цена этой свободы — круглый нуль, так как означает добровольный уход человека в небытие, отрицание самого себя, смерть

* «Боже, храни королеву...» — таковы первые слова современного английского гимна. «Боже, царя храни» — таковы были первые слова гимна Российской империи. Англичане и сегодня не видят для себя ничего унижительного в том, что с точки зрения их государства бог и королева (пусть формально, но все же) представляют большую ценность, чем нация в целом.

при жизни. Демонстративный отказ буддийского монаха от мирского существования предпринимается им ради спасения своей души. Но каким образом, за счет кого и чего? За счет — будем откровенны — паразитирования на организме общества (удивительно, что унижительность образа жизни, основанного на попрошайничании, ортодоксальными буддистами даже не осознается). Результат широкого распространения таких умонастроений также известен — интеллектуальное бесплодие буддистских цивилизаций доказано историей.

Греческая цивилизация — единственная среди всех первичных цивилизаций рискнула изменить «правила игры», ставшие традиционными. Групповому инстинкту человека как общественного существа был противопоставлен индивидуальный инстинкт человека как автономной и суверенной данности, *но таким образом, чтобы не повредить групповым интересам сообщества как единого целого*. Предстояло решить задачу, беспрецедентную по сложности и новизне, связанную с внесением соответствующих корректив в коллективное сознание. К тому же необходимо было как-то оправдать эту «рокировку», противоречащую всему предыдущему историческому опыту человечества. Возникла настоятельная потребность дать достаточно веское и авторитетное обоснование выбору радикально новых принципов существования в давно уже сложившейся цивилизации. Легко понять, что традиционные методы убеждения, основанные на вере и мифологических представлениях, для этих целей были недостаточны. Тут явно читалась необходимость содействия куда более мощного и надежного, тонкого и тактичного союзника — разума. Натурфилософия и родилась как реальная альтернатива мистико-религиозному сознанию и вместе с тем как попытка изменить приоритеты и стереотипы мышления греков.

О тесной связи политических реформ, приведших к замене монархических режимов правления демократическими, с глубочайшим мировоззренческим переворотом, сопровождавшим возникновение натурфилософии, свидетельствует в том числе хронология. Реформы Солона–Клисфена (594–507 гг. до н. э.), знаменовавшие победу демократии, происходили синхронно с деятельностью милетцев — Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, а кроме того, Пифагора — уроженца острова Самос, Ксенофана — уроженца Колофона и Гераклита — уроженца Эфеса, также входивших в область расселения выходцев из Аттики.

На место «первых лиц» новой шкалы ценностей натурфилософия поставила человека и природу (Вселенную), оттеснив на второй план земных и небесных богов. И отношение между людьми она выстраи-

вала на основе признания равенства прав всех граждан и отрицания привилегий избранного меньшинства, освященных мифологией и традиционными принципами иерархии. Из этих представлений родились рациональная этика и представление о государстве как о защитнике интересов всего общества, а не одной лишь элиты. Однако, стремясь как можно скорее спроектировать удовлетворительную и целостную картину мироздания (космоса), независимого от вмешательства божественных сил, и функционирующего согласно естественным силам и закономерностям, натурфилософы не учли два обстоятельства.

А именно, что, во-первых, они обладали крайне скудным багажом рациональных знаний. «Многознание уму не научает», — утверждал Гераклит и был абсолютно прав в том смысле, что знания не прибавляют «маленьких серых клеточек» нашему мозгу, как выразился бы Эркуль Пуаро. (Но знания позволяют нашим «серым клеточкам» замечать регулярности, закономерности и связи, существующие в нас самих, в обществе и природе, которые они непременно проглядели бы, не имея опыта наблюдения, анализа и выведения заключений, не так ли?)

Во-вторых, для пополнения этих самых знаний пассивная теоретическая созерцательность должна была быть дополнена активным экспериментированием. Ибо только воспроизводимый и проверяемый опыт может быть беспристрастным судьей при столкновении конкурирующих мнений. А натурфилософы пренебрегали экспериментом. Не удивительно поэтому, что конструируемые ими модели мира, каждая из которых казалась логичной и внутренне самосогласованной, существенно отличались друг от друга. Но в отсутствие опытных данных принимать объективное решение в пользу той или иной концепции было невозможно. И поскольку сами натурфилософы так и не смогли прийти к взаимному согласию, все их теоретические построения в конечном счете были признаны не внушающими доверия. Впрочем, идея замещения бога природой не увенчалась успехом не только ввиду слабости аргументов, представленных натурфилософией. У религии нашлось много собственных сильных козырей, которые способствовали ее престижу в общественном мнении. Боги оказались востребованными даже не столько в качестве demiurgов космоса и повелителей стихий, сколько в качестве устроителей земной, повседневной жизни.

В массовом сознании они, во-первых, считались покровителями нации. Разумеется, Зевс и Гера, Аполлон и Афина уделяли толику внимания троянцам, египтянам и прочим соседним народам, но все

же они были в первую очередь богами греков. Общность богов и языка — вот то подчас единственное, что объединяло непримиримых врагов — афинян и спартанцев. Во-вторых, боги почитались как покровители городов и домашних очагов, земледелия и ремесел, искусств и вообще всех видов занятий человека. В-третьих, они признавались последней надеждой и опорой для отчаявшихся. У них искали утешения и сочувствия, которого не могли найти у окружающих смертных. К ним обращались с просьбой о защите нуждавшиеся в ней. В древности, а часто и по сей день религия выполняет функции психотерапии. В-четвертых, им поклонялись как распорядителям жизней смертных, ведь именно от их решения зависела судьба смертных. В-пятых, в глазах суеверных, коими в те времена были почти все поголовно, боги являлись источником «таинственного и загадочного». На них держались мистерии и культы Деметры и Диониса, Гермеса и Орфея, близкие чувствам народа. Человека, как известно, всегда интриговало все мистическое и кажущееся сверхъестественным, что служило для него знаком реальности существования потусторонних добрых или злых сил. Недаром ведь от Христа постоянно требовали демонстрации чудес и всевозможных знамений для доказательства его причастности к божественному всемогуществу. В определенном смысле боги древности представлялись обывателю великими фокусниками-иллюзионистами (выражаясь современным языком), способными поражать воображение не ловкостью рук, а самыми настоящими чудесами.

Сомневаться в справедливости подобных нелепых суждений могли лишь скептически настроенные, независимые умы. Но часто ли они встречались в тогдашней языческой Элладе? Впрочем, можно думать, что еще реже они встречаются в современной христианской Греции. Так или иначе, но вышеперечисленные «прикладные аспекты» религии и сегодня держат ее на плаву. Сотни миллионов людей все еще объединяет этот наивный невольный самообман, в котором некоторые «дальновидные» индивиды видят пользу для существования общества и государства.

Проблема взаимных отношений человека общества и государства составила другой фланг идеологической битвы между религией и натурфилософией. Ставка последней на готовность человека воплощать идеалы демократии также не оправдала себя. Благодаря неслышанной для традиционных цивилизаций свободы индивидуального самовыражения (в том числе в области рыночных экономических отношений) греки раньше других народов познали «прелести» оборотной стороны медали массового проявления индивидуалистического эгоизма. Пятнадцать лет правления Перикла не без основания считаются

«золотым веком» античной демократии*. Но ведь именно в эти 15 лет были созданы все предпосылки к развязыванию Пелопонесской войны, погубившей демократию. Ужасы этой войны, в которой обе стороны выказали примеры исключительной жестокости и беспримерной низости, вероломства и забвения достоинства, гордости и чести, избавили греков от иллюзии величия человека. Теперь уже мало кому в голову могла прийти мысль «молиться» на него. Поэтому общество ощутило потребность в формировании нравственных идеалов, возвышающих человека, а не равняющихся на него. И олицетворять эти идеалы было некому, кроме богов, несмотря на все присущие им чисто человеческие пороки и слабости. В этом не было никакой логики, но разве религия когда-нибудь руководствовалась ею?

Поэтому нет ничего неожиданного в возникновении движения софистов и в том своеобразном демарше против натурфилософии и демократии, который предпринял Сократ. Но оказавшись в плену сладкого яда свободы мыслительной деятельности не дано забыть его вкус. Мечта Платона — отбить у человека охоту думать, вернуть разум в рабство у веры и мифа — также нашла не слишком много сторонников. Уже Аристотель частично реабилитировал натурфилософию, посвятив ее тематике очень значительную часть своих трудов. И вот что в этой связи представляется знаменательным. Анализируя взгляды Анаксагора, он порицает его за то, что тот «рассматривает ум как орудие мироздания», только тогда, когда у него возникают затруднения, то есть по необходимости, «в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум» (Метафизика. I. 4, 985 а 18–22). Парадокс состоит в том, что сам Аристотель, как бы забывая о своих упреках в адрес Анаксагора, точно так же, как и критикуемый, почти не уделяет внимания богу в своих трактатах, посвященных физике и политике, этике и душе. Если же учесть и тот факт, что доказательства существования перводвигателя, приведенные им в его «Метафизике», представляются крайне беспомощными и противоречащими самим себе, то возникает вопрос: насколько искренне он верил тому, что писал о «высшем разуме»?

Сколь бы ни были ограниченными натурфилософские представления о природе и человеке, они «плодоносили». Они стимулирова-

* Признавая права полноценного гражданина только за крайне узким кругом привилегированного человечества — за свободнорожденными эллинами, жителями своих полисов, античная демократия обрекла себя на самоизоляцию. К тому же, отстаивая идеалы полисного устройства, она поощряла полисный сепаратизм. Отстаивая элветерию (политический суверенитет), автономию (самоуправление) и автаркию (экономическую независимость), античная демократия блокировала процесс объединения нации в единое государство.

ли интеллектуальное развитие, формируя основы логики и строго рационального критического мышления, создавая язык и теоретический инструмент науки. Однако по мере того, как человек и природа в философии уступали место богу и государству, сама философия теряла способность порождать новые конструктивные идеи и прогрессировать. Те же, кто обольщались надеждой (подобно Сократу), что обращение философии к сугубо этико-религиозной тематике поможет ей разрешить присущие ей противоречия, ошибались. Но, обманывая себя, старались (подобно Аристотелю) создавать видимость, будто они нашли искомое. Потому что в действительности противоречия не исчезали, а лишь переходили в другую плоскость. Если несовместимость желаний натурфилософов с возможностями их знаний выливалась во взаимные столкновения создаваемых теорий, то неприемлемость для рациональной мысли «идеи бога» приводила к неразрешимым внутренним конфликтам в самих учениях последователей Сократа и Платона. Однако поскольку последние объединял единый идейный фундамент — вера в существование бога как некоей сверхприродной данности, то их частные внутренние изъяны и несообразности уже не бросались в глаза и не мешали им выглядеть как более-менее согласованные друг с другом. Во всяком случае, противоречия между ними не представлялись взаимоисключающими, подобно теориям натурфилософов, что делало выигрышной их репутацию в глазах обывателей. Таким образом, тщательно «заметая под ковер» огрехи своих концепций, наследники Сократа и Платона довольно скоро заняли господствующие позиции в философии. Ее путь с этого времени уже представлял собой неотвратимое скольжение вниз, под уклон, в объятия торжествующего социального инстинкта, берущего у разума реванш за предыдущее поражение*.

Но, дистанцируясь от «старой» натурфилософии, «новая» философия расходилась несколькими путями, уровень нравственности которых мы будем оценивать по их отношению к человеку. Ибо никакого иного, более значимого и объективного критерия не суще-

* Забегая вперед, заметим, что окончательно вытравить из разума дух скепсиса и любознательности не удалось даже христианству. Червь сомнения заставлял все новые и новые поколения философов идеалистов и теологов искать все более убедительные и полновесные доказательства реальности бытия бога. Победенный интеллект принуждал победителя — религию обращаться к нему за поддержкой, ибо та была вынуждена признать свою неспособность собственными силами исключить подозрение в логической несостоятельности веры в сверхъестественное. Однако спрятать ослиные уши несовместимости главной религиозной идеи с рациональным рассудком так и не удалось никому — от Фомы Аквинского и Канта до Гегеля и Ясперса.

ствует*. Исходя из указанного принципа составления шкалы морали, присущей «новой» философии, нам придется признать, что ее самое нижнее деление укажет на диалектиков — скрытого (Сократ) и явного (Платон) мизантропов. На другом полюсе, на ее вершине расположатся атомист Эпикур и эклектик Цицерон, а также несколько уступающие им софист Протагор и стоик Сенека**. Этих последних объединяло лишь одно — вера в человека, хотя разъединяло многое. Так, Эпикур существенно недооценивал экономическую, политическую и правовую практику гуманизма, ограничиваясь приложением теории к бытию небольшой изолированной группы людей — своих единомышленников, населявших его «Сад». Да и в теории он не преодолел предрассудков, свойственных античным грекам (и касавшихся, в частности, положения женщин и рабов).

Напротив, хорошо понимая важность публичной и правовой деятельности, а также роль частной собственности и экономического развития в жизни общества, Цицерон разделял совершенно обывательские представления о боге и назначении религии. При этом он, часто сам того не замечая, противоречил самому себе. Так, в доказательство существования бога он приводит аргументы, почерпнутые им у стоиков. Здесь и доказательство от иерархии совершенства (О природе богов. II. 32–39), и от космической красоты и гармонии (Там же. II. 4, 14, 19, 54–56), и от целесообразности творений природы (Там же. II. 13, 14, 37, 85)***. Однако затем, как бы позабыв о предпринятой им защите, он заявляет (устаами академика Котты, обращенными к стоику Бальбу): «Ты решил доказать существование богов многими аргументами. Для меня же достаточно одного: *так нам наши предки передали*. Но ты авторитетом пренебрегаешь, воюешь разумом... Ты приводишь

* Отношение к богу, государству, нации или классу грешит субъективизмом и узкогрупповыми пристрастиями. Кроме того, как показывает опыт истории, противоречия между различными течениями внутри христианских и мусульманских и даже буддистских общин, касающиеся тех или иных основополагающих догматов этих учений, со временем ничуть не ослабевают, а часто даже усиливаются.

** Во избежание недоразумений я еще раз подчеркиваю, что данная шкала никоим образом не претендует на ранжирование тех или иных течений, школ и персоналий по их «весовому вкладу» в философию в целом. Она лишь указывает на меру человечности, которой руководствовались те или иные философы, отстаивая свои позиции и убеждения. Тем не менее попутно замечу, что место в «табели о рангах», которое мнение мирового философского сообщества отводит тому или иному своему члену, слишком часто не совпадает с реальным вкладом этого мыслителя в общечеловеческий культурный прогресс. Так, Вольтер сделал для мировой цивилизации (кстати, и нравственности) неизмеримо больше, чем Гегель, которого современные философы ставят много выше Вольтера.

*** На эти доводы позже сослались христианские философы и богословы, защищая тезис о существовании бога. Не хватало собственного разума?

все эти доводы, чтобы доказать существование богов, и тем самым то, что... является несомненным, делаешь сомнительным» (Там же. III. 9–10).

Стало быть, доказывая тезис о существовании богов логически-средствами, Цицерон должен был бы ослаблять как собственные позиции, так и защищаемый им тезис. И поскольку для Цицерона религия есть вера в разумность мирового порядка и уважение к государственному богослужению, не удивительно его резко негативное суждение об Эпикуре. Ведь тот «до основания разрушал всю религию, и не руками, как Ксеркс, а учением своим опрокинул храмы и жертвенники бессмертных богов. Ибо сказано, с какой стати люди должны почитать богов, когда боги не только не опекают людей, но вообще ни о чем не заботятся, ничего не делают» (Там же. I. 115). Правда, надо отдать Цицерону должное. В отличие от позднейших христианских философов он никогда не опускался до того, чтобы унижать человека перед богом. Напротив, он утверждал, что человек равен богу во всем, кроме бессмертия (Там же. II. 153). Ибо, говорил он, «совесть человеческая безо всякого божественного разума способна взвешивать добродетели и пороки. Не будь ее — все бы пропало» (Там же. III. 85). И далее: «Все люди убеждены в том, что счастье следует просить у бога, мудрость приобретать самому. Мы можем сколько угодно посвящать храмов Уму, Добродетели, Верности, но все эти качества находятся в нас самих. Надежду же, здоровье, богатство, способность наблюдать должно просить у богов. А процветание и представление бесчестных — это действительно, как говорил Диоген, *аргумент против богов* и влияние их могущества на происходящее с людьми» (Там же. III. 88–89).

Из сказанного становится понятным, почему так неодобрительно отзывались о Цицероне христианские отцы церкви, а также сам Цицерон об Эпикуре: в отношениях римлянина к богам сквозила та же двойственность, которую он «разоблачал» во взглядах грека. Но, хорошо осознавая слабость логических (рациональных) доводов в пользу существования богов, Цицерон тем не менее полагал, что религия необходима массам, то есть обществу в целом. По его мнению, «благополучие не может состоять только во внешних, лицемерных проявлениях. А если не будет благочестия, то вместе с ним неизбежно исчезнут и набожность, и религия. Если же и эти исчезнут, то последует великий переворот всей жизни и великое смятение, и, пожалуй, с исчезновением благочестия к богам не устранился ли также и вера (*fides*), и человеческое сообщество (*societas generis humani*), самая совершенная из всех добродетелей — справедливость (*iustitia*)» (Там

же. I. 3–4)? Искренне веря в необходимость считаться с возможной опасностью атеизма, Цицерон был вынужден изображать благочестие и набожность. Но вместо того чтобы сочувствовать Эпикуру как «собрату по несчастью», он бранит его — не за большую ли смелость? Ведь тот, воздав двумя-тремя словами хвалу богам, отворачивается от них и начисто забывает об их существовании.

Другой предмет, который развел Цицерона и Эпикура по «разные стороны баррикад», — отношение к демократии. По словам Хаскелла (Haskell H. J.): «Цицерон никогда не сочувствовал римским беднякам и в душе презирал их... Голос простых людей не находит никакого отклика на страницах сочинений Цицерона, и это несмотря на то, что он любил рассуждать о достоинстве и братстве человечества. Причина этого презрительного и негуманного отношения к положению плебса... была одна — защита интереса имущих слоев римского общества, и прежде всего всадничества, к которому принадлежал и сам Цицерон»¹. В свете подобных умонастроений демократические убеждения Эпикура должны были казаться Цицерону совершенно неприемлемы.

Что же касается еще одного пункта расхождения между двумя гуманистами, а именно атомистической концепции Эпикура, то ее критика Цицероном, разумеется, не заслуживает внимания. «Недостойна физика и вера в то, что может существовать нечто самое малое» (О пределах блага и зла. I. 20), — утверждает он, не подозревая, что в XX веке недостойным физика будет считаться неверие в атомы. И все же воздадим ему должное. При всем почти враждебном отношении к Эпикуру Цицерон признавал в нем достоинства «человека благородного, доброжелательного и грамотного» (О пределах добра и зла. II. 80). Отзывается он о нем и как о мыслителе, который «часто говорит много превосходного» (Там же. V. 26). И в «Тускуланских беседах» Цицерон учит не бояться смерти, мужественно принимая ее, вольно или невольно следуя Эпикуру. На него же он равняется в своем рвении творить добрые дела и умерять страсти.

Зато вполне родственную душу угадал в Эпикуре другой римлянин — Сенека. Будучи убежденным стоиком, он тем не менее в своем самом известном философском трактате «Нравственные письма к Луцилию» ссылается на Эпикура чаще, чем на кого бы то ни было из философов, включая стоиков. Он цитирует Эпикура чаще, чем Сократа, Платона и Зенона Китионского вместе взятых. «Метродора, Гермарха и Полиена сделали великими людьми не уроки Эпикура, а жизнь вместе с ним», — пишет он в шестом письме (VI. 6). А далее: «Сегодня

¹ Звидович В. Т. Указ. соч. С. 69.

вычитал у Эпикура такие слова: «Стань рабом философии, чтобы добыть подлинную свободу» (VIII. 7). Затем: «Знать свой изъян — первый шаг к здоровью», — по-моему, замечательны эти слова Эпикура» (XXVIII. 9). Таким духом солидарности с мыслями греческого гуманиста пронизано и все сочинение его римского последователя.

Тем не менее позиции четырех крупнейших теоретиков античного гуманизма в целом расходились настолько далеко друг от друга, что точки соприкосновения между ними сходились в единую точку в буквальном смысле слова. К тому же никто из них не осознавал связи своих учений с законодательской и политической деятельностью Солона, Клисфена и Перикла, Луция Брута и Валерия Попликолы. Потому-то и не удивительно, что гуманисты Возрождения понимали под «гуманизмом» одно лишь специфическое мировоззрение, еретическое по отношению не к христианству вообще, а именно к «святой» Римской церкви, и толерантное по отношению к авторитарной системе власти.

Недопониманию сущности гуманизма в широком смысле (как единству теории и практики разумных отношений между человеком и обществом) есть достаточно простое объяснение. Во-первых, представления о неразрывном единстве бытия и сознания еще и сегодня плохо осознаются философией. Вся идеалистическая ее половина от Платона и Аврелия Августина до Г. Гегеля и М. Хайдеггера (включая Цицерона и Сенеку) утверждает примат идеального (сознания) над материальным (бытием). Но, избрав бога в качестве ключа, якобы раскрывающего все тайны мироздания, она обрекла себя на интеллектуальную дистрофию и творческое бесплодие*. Вследствие чего была вынуждена постоянно спекулировать на имени бога, скрывая собственное бессилие в деле объяснения наблюдаемых явлений естественными причинами.

С другой стороны, материалистическая философия от Демокрита и Эпикура до Л. Фейербаха и К. Маркса так и не смогла избавиться от механистического взгляда на природу и человека. Ей так и не удалось, в частности, объяснить, каким образом «мертвая» материя порождает «живую», и что изменяет бытие, если оно первично, а сознание вторично. И те и другие утратили то видение единства материального и идеального, которое было присуще натурфилософам Антично-

* Все, что философам-идеалистам удавалось сделать стоящего для реального, воплощенного в жизнь прогресса культуры, связано с их представлениями, развитаемыми в стороне от «генерального курса» идеализма. Творчество Ф. Бэкона и Дж. Локка, Р. Декарта и И. Ньютона в высшей степени результативно, пока ими руководит здравый смысл. Как только их сознание переключается на «божественную стезю», оно мгновенно теряет малейшую способность порождать что-либо «разумное, доброе, вечное».

сти. А гилозоисты (натурфилософы) Нового времени (Б. Телезино и Дж. Бруно, Т. Гоббс и Дж. Толанд), будучи связаны по рукам и ногам церковной цензурой и пребывая под жестким идеологическим прессом христианства, обладали несравненно меньшей степенью интеллектуальной свободы, чем их античные предшественники.

Во-вторых, гуманисты избрали своим объектом познания и интереса не только и не столько человека как такового, сколько *отношения между людьми на основе равноправного партнерства*. Уже сам по себе человек (как индивид) представляет собой феномен, несравнимый по сложности и противоречивости ни с какими иными природными явлениями. А когда таких индивидов с их подчас взаимно противоположными интересами не один, не два, а множество? Чтобы в какой-то степени проиллюстрировать трудности, встающие перед тем, кто думает найти «золотую середину», то есть решение проблемы, равно удовлетворяющее всех членов общества, имеет смысл обратиться к опыту естествознания. Известно, что современные вычислительные средства позволяют легко определять траектории движения двух взаимодействующих тел примерно равной массы. Однако подключение к этой паре еще и третьего равноправного участника существенно усложняет задачу. Наконец, элементарнейшая, простейшая задача нахождения траекторий четырех и более тяготеющих тел примерно равных масс требует применения сложнейшей вычислительной техники. Можно ли теперь вообразить, с какими необозримыми трудностями сталкивается тот, кто пытается учитывать интересы многих людей, обладающих равными правами, как того требует гуманизм?

Кстати, традиционные цивилизации давно нашли простой и надежный ключ к решению этой задачи, именуемый политическим, сословным и правовым неравенством. Тут опять уместна ссылка на естествознание. Когда одно из гравитационно взаимодействующих тел обладает массой, заведомо превышающей суммарную массу всех прочих тел (что имеет место в нашей Солнечной системе), рассчитать траектории последних не составляет труда. В том могут поручиться астрономы и баллистики, рассчитывающие траектории космических аппаратов.

6.4. РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

Многие историки, изучающие политическое, социальное и материальное прошлое народов, полагают, что самое заметное влияние на их судьбы оказали Александр Македонский, Чингисхан и Иосиф

Сталин — создатели самых обширных империй своего времени. Исследователи, анализирующие духовную жизнь людей, доказывают, что наиболее сильный отпечаток на ход мировой истории наложили идеи Будды, Христа и Мухаммеда, согласно заветам которых ныне живет большая часть человечества. Такая сугубо количественная оценка роли личности в истории не может не вызывать возражений — слишком уж она примитивна. Тут одной только «голой» арифметикой не обойтись, тут требуются иные, качественные критерии. Зададимся вопросом: за что мировому сообществу следовало бы быть признательным указанным деятелям? За то, что благодаря им люди стали терпимей и доброжелательней, бескорыстней и честнее? Или их жизнь стала более комфортной и защищенной от беззакония и произвола властей? Или у них появилось больше досуга и возможностей получать медицинскую помощь и образование, реализовывать свои дарования и мечты, полноценно отдыхать и иметь доступ к общечеловеческим культурным ценностям? Или за то, что они стали лучше понимать происходящее с ними и вокруг них?

Цена, которую пришлось заплатить за рождение новой генерации людей — граждан СССР, за создание для них большевистского рая, слишком хорошо известна, чтобы считать ее достойной человеческого рода. К тому же в конечном итоге выяснилось, что она вовсе не оправдала возлагавшихся на нее надежд. Поэтому поставленный выше вопрос будем относить на счет оставшихся пяти «гранд-персон» мировой истории. Полагаю, читателю придется долго искать свидетельства или обосновывать аргументы в пользу деяний среднеазиатского владыки. Чуть меньше проблем у него будет в случае с македонским воителем, который пролил все-таки не так уж много чужой крови, и скорее основывал новые города, чем сравнивал с землей существующие. Что касается Будды и Мухаммеда, тут ситуация спорная. Истинные буддисты и мусульмане, разумеется, будут настаивать на том, что свет учений их кумиров дал человечеству ни с чем несравнимое счастье. Но понятие «счастье» — слишком расплывчато, неопределенно и субъективно, чтобы можно было оперировать им для вынесения объективного суждения об исторической миссии буддизма и ислама. Поэтому, если отвлечься от эмоций, можно утверждать, без риска ошибиться, что ни та, ни другая религия не внесла в повседневную материальную и интеллектуальную жизнь народов какие-либо реальные и позитивные перемены к лучшему. А вопрос о благотворности изменений духовной составляющей их бытия вследствие приобщения к догматам их религий слишком сложен и неоднозначен, чтобы о нем можно было составить

сколько-нибудь беспристрастное мнение. Остается христианство, которому большинство западных философов безоговорочно приписывает едва ли не решающую роль в формировании европейской культуры, государственности, нравственности и прочих атрибутов западной цивилизации. В подобном представлении есть несомненная доля истины — целая ее половина. Но относительно данной половины возникает два вопроса. Первый: в какие цвета она окрашена по преимуществу — в темные или светлые? Вопрос второй: что представляет собой вторая половина истины?

Чтобы разобраться с первым вопросом, не будем даже касаться болезненного для церкви напоминания о хорошо известных тяжких грехах ее отдаленной юности и не столь уж далекой зрелости. Отметим только, что рабство и работорговля перестали позорить род человеческий только в XIX веке. Но ошибется тот, кто возомнит, будто это «чудо» произошло благодаря «слову божьему». Ибо за почти двухтысячелетний период своего господства над умами и чувствами европейцев — ни католическая, ни протестантская, ни православная церкви ни разу не возвысили свой голос гнева и осуждения этого отвратительного порождения цивилизации. Церковь так и не соизволила снизить до того, чтобы возвать к восстановлению справедливости и поправному человеческого достоинства для миллионов, насильственно лишенных свободы. Напротив, церковные иерархи от Америки до России всячески содействовали «продлению жизни» этого института, преследуя свои корыстные цели и пребывая в полной уверенности, что следуют тем самым заветам самого Христа. Ведь тот не только не отвергал рабство как таковое, но вопреки элементарнейшему пониманию гуманности без тени смущения разделял человечество «на рабов и господ» (Мф. 18, 23; 22, 3; 24, 45; 25, 14). А обращаясь к последним, он же поучал: «Кто из вас, имея раба пашущего или пасущего, по возвращении его с поля скажет ему: пойдя скорее, садись за стол»? Напротив, не скажет ли ему: «Приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, а потом ешь и пей сам»? (Лк. 17,7–8) И разве не о его антипатии к неимущим рабам свидетельствует притча, в которой говорится: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13, 12; Мк. 4, 25; 1 кор., 19, 26). Было у кого брать уроки нравственности и фарисейской любви к ближнему Отцам церкви!

Вместе с тем их отношение к астроному Копернику, физику Галилею, медику Сервету, математику Декарту, натуралисту Дарвину слишком хорошо известно, чтобы заблуждаться насчет роли церкви в научно-техническом прогрессе. Они предпринимали все

от них зависящее, чтобы этот прогресс не состоялся, чтобы на веки вечные заморозить качество жизни их паствы на уровне милого их сердцу грязного и голодного, нищего и бесправного Средневековья. С другой стороны, подданным Бурбонов и Романовых также было слишком хорошо известно, что своими цепями они обязаны автору изречения: «Кесарю кесарево, а Божие богу». Разумеется, тема значения христианства в исторической жизни Европы не исчерпывается сказанным даже на одну тысячную доли. В ней переплелось так много противоречивого, подчас диаметрально противоположного, что она требует специального рассмотрения, выходящего далеко за рамки настоящей книги. Зато обсуждать другую половину истины, касающуюся влияния Античности вообще и античной философии, в частности, на культурную эволюцию Запада здесь будет вполне уместно.

Я полагаю излишним еще раз доказывать ранее сказанное: что, не прояви Солон мудрости и настойчивости в проведении своих реформ — и Вы, мой читатель, не ведали бы ни о демократии и свободе совести, ни о правах человека и гигантских потенциалах частной собственности и частной инициативы. Не выдвигни Фалес великую стратегическую программу рационального познания природы и человека, не возникли бы философия и строгий логико-критический язык науки. Не способствуй Аристотель своим авторитетом сохранения уважения к философской и научной мысли, мы все еще прозябали бы во мраке Средневековья. Коперник и Галилей, Сервет, Декарт и Дарвин — бесспорно гении, но они всего лишь исправляли ошибки или продолжали труды других гениев, своих античных предшественников: Гиппарха и Птолемея, Гиппократ и Галена, Евклида и Архимеда. Последние же взяли на себя самую тяжелую часть интеллектуального творчества — постановку исследовательской задачи. Сделать первый шаг — значит больше, чем сделать половину дела. Это значит создать прецедент, проложить дорогу всем идущим позади тебя. Поэтому-то даже заблуждения и ошибки первопроходцев, в том числе Аристотеля, послужили генераторами идей для Торричелли и Роджера Бэкона, Да Винчи и Ньютона, которым наследовали Левенгук и Пастер, Фарадей и Эдисон, Менделеев и Лавуазье, Эйнштейн и Бор.

Натурфилософы и Аристотель выковали первые звенья единой цепи, которая не связала, а напротив, развязала мысль и энергию Homo sapiens, благодаря чему и совершилась революция в качестве жизни миллионов и миллионов людей во всем мире (во XVIII–XX вв.).

Следовательно, бросая на чашу весов истории имена людей, придавших самое большое реальное ускорение интеллектуальному и материальному прогрессу человечества, имена Солона, Фалеса и Аристотеля достойны быть признанными самыми весомыми. (О Солоне следует сказать особо: он, бесспорно, «отец» современной «западной», а в будущем — единой, мировой цивилизации. Поскольку человечество либо придет к состоянию разумного единства, либо вовсе прекратит свое существование.)

Что же касается прогресса в области нравственности, то и здесь античная мысль оказала решающее влияние на подвиги в умонастроениях европейцев Нового времени. Эпикур, Цицерон и Сенека пробуждали совесть гуманистов Возрождения, которые, в свою очередь, передали эстафету движения за моральное очищение человечества гуманистам века Просвещения. Благодаря последним не только на Западе, но уже и в других частях света рядовой человек постепенно получает возможность разогнуть спину, освобождаясь от непосильного бремени традиционных цивилизаций, от гнетущей зависимости от болезней и голода, несправедливости и бесправия.

Философия, которая пришла на смену ранней натурфилософии (частью — как ее дальнейшее развитие в сторону рационализации мышления (Демокрит и Эпикур), частью — как движение навстречу иррациональной религиозности (Сократ и Платон), частью — как признание неспособности философии дать честные ответы на фундаментальные вопросы человеческого и природного бытия (Протагор и софисты)), проделала длинный и извилистый путь развития. Этот путь явил собой арену ожесточенных интеллектуальных битв, исполненных кипения таких страстей, коллизий и столкновений, невысказанных интриг и трагических развязок, какие не снились великим драматургам древности и современности, от Эсхила до Шекспира. Тем не менее из него можно извлечь несколько поучительных уроков. Пожалуй, среди прочего следует отметить следующее:

1. Чем больше внимания та или иная философская концепция уделяет богу, тем меньше его остается на долю человека.
2. Чем больше места в объяснениях природных и человеческих явлений в данной философской системе отводится сверхъестественным силам, тем она становится легковесней и внутренне противоречивей.
3. Чем настойчивей какое-либо философское учение требует от своих последователей служить тем или иным идеям (превращаясь в идеологическую доктрину), тем к большим компромиссам с собственной совестью она принуждает своего основателя.

4. Время подтвердило абсолютную справедливость слов Протагора: «Человек и только человек — есть мера всего сущего».

Сказанное позволяет нам внести коррективы в определение философии, данное в разделе 1.1. Далее под философией мы будем понимать *свободный, но аргументированный обмен мнениями на общедоступном языке по междисциплинарным проблемам бытия и сознания, но решаемым в рамках естественных и гуманитарных наук, стимулирующий интеллектуальное и нравственное развитие человека.*

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

7.1. АВРЕЛИЙ АВГУСТИН — ФИЛОСОФ В СУТАНЕ

Вообразим себе, что Фалесу или Гераклиту, Анаксагору или Аристотелю стало известно, какие проблемы волновали тех, кого ныне именуют христианскими философами. (Если наше воображение способно порождать представление о всемогущем боге, неужели же ему не осилить решение и куда более скромной задачи.) Тогда изумлению наших философов, я полагаю, не было бы предела. Прежде всего, они должны были бы заметить, что вопросами теологии пристало заниматься жрецам, а не вольному сообществу людей, преданных свободе мысли, слова и дела. Далее, они посчитали бы извращением сути, духа и цели философии поиски доказательств бытия бога, а также аргументов, оправдывающих бога за зло, творящееся в мире. Крайне маловероятно, кроме того, чтобы они согласились признать занятием, достойным философии, рассуждения на тему о Христе как о посреднике между Яхве и человеком. А догмат о непорочном зачатии они могли принять за очень неудачную, если не сказать — скабрзную шутку.

Наконец, у меня нет и тени сомнения в том, что они, как истинно порядочные люди, посчитали бы отвратительной, глупой и глубоко порочной мыслью о правомочности проклятия, наложенного богом на ВСЕ человечество, за естественный «первородный грех», совершенный однажды несмышленишами Адамом и Евой — являвшимися фактически «младенцами разумом». Ибо чудовищно безнравственно пенять за несовершенство «изделия» — на само «изделие», а также перекладывать вину за огрехи и изъяны в его «работе» с творца на сотворенное. Библейский бог в этом эпизоде показал себя *абсолютно аморальной* личностью или персоной — называйте как угодно. И отрицать этот факт способны лишь люди, совершенно лишенные понятия о человечности, категорически чуждые здравому смыслу.

После того как в 1990 году отечественная философия обрела свободу не кривить душой, мы узнали ее с довольно неожиданной стороны. Выяснилось, например, что одни наши философы, оказывается, весьма невысокого мнения о гуманизме как таковом. Другие принимают его, но лишь при условии его толкования как «христианского гуманизма». «Только христианство, начертая на своих знаменах образ страдающего за других Богочеловека, впервые в истории культуры сознательно подняло голос в защиту слабого, обездоленного, страдающего человека, пытаясь и теоретически обосновать, и доказать (опираясь на божественный авторитет), что человек должен быть прежде всего *человечным*. Именно к поздней Античности и, в частности, к апологетам восходит происхождение понятия «человечность»... Именно в этом смысле используют термин *humanitas* ранние христиане, в частности Лактаций, в теории своего «христианского гуманизма»¹.

Автор данной сентенции невольно приводит мыслящего человека к интересному (давно, впрочем, известному) выводу. Коль скоро «Богочеловек» существует для того, чтобы спасти слабых, обездоленных и страдающих людей, то получается, что *чем меньше таковых, тем меньше нужда в нем самом*. Если предположить, что в обозримом будущем благодаря материальному и нравственному прогрессу обездоленных и страдающих останется совсем чуть-чуть, то необходимость в их небесном покровителе и вовсе отпадет. Но точно так же сделается излишней и дело церкви. Отсюда вопрос: действительно ли искренне заинтересована церковь в реальном улучшении жизни людей? Ответ, согласный логике: чтобы оставаться востребованной и впрямь, церковь должна стремиться не к повышению качества жизни, а как раз наоборот — к его понижению или на крайний случай — к консервации его стандартов на возможно более низком уровне. Разве не так? Разве в этой связи не оправдано предполагать обратную зависимость: *чем хуже человеку, тем лучше церкви*? Ибо чем больше в мире зла и страданий, тем больше упований на религию, тем выше ее авторитет. Но и где тут ее человечность?

Далее, уж если соглашаться с правомочностью существования понятия «христианский гуманизм», то связывать его рождение полагалось бы не с Лактацием, а самим Христом или, на худой конец, с апостолом Павлом. Однако как именно они оба понимали суть человечности, нами уже было сказано. Не удивительно поэтому, что и тот и другой резко враждебно относились: первый — к «книжникам»,

¹ Бычков В. В. *Aesthetica patrum*. Эстетика отцов церкви. М., 1995. С. 133.

второй — к философии. Один желал бы видеть вокруг себя лишь «нищих духом» (Мф. 5, 3), второй — нищих разумом. И наибольшую опасность для своей новой веры апостол справедливо видел не в религиозных системах, конкурировавших с христианством, а в философии. Ибо поздняя античная философия, хоть и затронутая тленом декаданса и пребывающая в глубоком идейном кризисе, все же сохраняла остатки здравого смысла и скептического восприятия мира и мифа. Вот почему, обращаясь к колоссянам, Павел предупреждал: «Смотрите (братия), чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу*» (Кол. 2, 8). Однако предостережение его оказалось тщетным. Уже во II веке н. э. у некоторых наиболее проникательных из обращенных в «истинную» веру возникло понимание того, что невежество — далеко не самый сильный козырь в идеологическом споре с язычеством. Что врага следует побивать его же оружием — философией. (Среди них отметим Климента Александрийского, Оригена, Лактация.)

Философия сыграла значительную роль и в формировании мировоззрения ведущего теолога раннего христианства Аврелия Августина (354–430 гг.). Как мыслитель Августин столь мало оригинален, что попытки рассматривать его в качестве крупного философа, предпринимаемые некоторыми историками философии, представляются натяжкой чистой воды. В его учении нет ни одной идеи, которую можно было бы всецело приписать ему одному. Даже концепция сотворения мира богом из «ничего» принадлежит Платону. Августин же всего лишь адаптировал его «Тимея» к ветхозаветному преданию. Но коль скоро в глазах христианского мира Августин остается одним из беспрекословных авторитетов, постараемся понять хотя бы, что он представлял собой как личность.

Так как его мать была ревностной христианкой, с детства он был знаком с азами этого учения (в котором, правда, в пору юности еще не видел источника мудрости). По-видимому, под влиянием манихеев он задавался логически вполне оправданными вопросами. Например, если бог — благ и, согласно Ветхому Завету, единственный творец мира, то откуда берется зло в этом мире? Или если бог создал человека «по своему образу и подобию» (Быт. I. 27), то должны ли у него, у бога, быть волосы и ногти? Далее, если у Иакова, «мужа четырех жен» (кроме двух законных — Лии и Рахили), были еще две рабыни-

* И в этом отношении Павел следовал наставлениям своего учителя, призывавшего учеников избегать книжной мудрости («закваски») фарисеев и саддукеев.

наложницы, то почему многоженство признается аморальным? Наконец, если Авраам позволил Саре изгнать свою наложницу Агарь с сыном Измаилом в пустыню, а также солгал, выдав Сару за сестру, так что «взята была она в дом фараонов» (Быт. 12, 15), да еще и приносил богу «кровавые жертвы» (Быт. 15, 9) — то как мог бог заключить с ним завет, избрав своим любимцем? Лишь много позже, почти достигнув пятидесятилетнего рубежа, он называл манихеев, своих бывших наставников-единомышленников, «глупыми обманщиками» (Исповедь. 3, 7, 12). В юности они таковыми ему не казались. В зрелые годы, переметнувшись в стан победителей, он, разумеется, мог отзывать о них как о глупцах, но считать их обманщиками он не имел право. Скорее подобным образом он должен был бы характеризовать себя.

Манихейство, как легко понять, не удовлетворило Августина. И он продолжал искать «твердую почву» под ногами в стоицизме, скептицизме и неоплатонизме. Последнее течение и открыло ему глаза на то, каким образом можно примирить присутствие зла в мире с учением о божественном творении. Согласно Плотину, зло есть отсутствие блага, подобно слепоте и прочим физическим изъянам. В таком понимании нравственное зло есть отсутствие правильного порядка воли. Отсюда зло — в традициях и законах, устанавливаемых человеком. Бог же справедлив и не несет ответственности за зло, творимое человеком. (О свободе воли.) Такое оправдание слишком похоже на известное выражение, согласно которому «когда нельзя, но очень хочется, то можно». Когда логическими доводами убедить себя в совершенстве бога не удастся, но очень хочется, можно сделать вид, будто логика в доказательстве все же присутствует. Ибо признать, что всеблагой бог допускает существование зла, от кого бы оно ни исходило, значит соглашаться с тем, что он не всесилен. (Кстати, будь Августин последовательно и честно мыслящим человеком, он легко мог бы парировать уловку Плотина следующим образом. Если бог всемогущ, почему он создал такого несовершенного человека, который то и дело грешит по недостатку иногда ума, иногда — доброй воли, но чаще — по неведению. И потом, зло человеку творит не только человек, но и болезни, неурожаи, наводнения, землетрясения и прочие природные катаклизмы, которые полностью находят в «епархии» бога и только бога.)

Однако и неоплатонизм не овладел его сердцем. Аврелий продолжал искать, и вот однажды он услышал детский голос из соседнего дома, часто повторявший нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!» «Взволнованный, я схватил апостолические послания, открыл их и в

молчании прочел главу, первую попавшуюся мне на глаза (Рим. 13, 13–14). Я не захотел читать дальше, да и нужды не было: после этого текста сердце мое залил свет и покой; исчез мрак из моих сомнений» (Исп. 8, 12, 29). Августин утверждает, что этот эпизод послужил последним толчком к принятию им христианства в 387 году. Нисколько не подвергая сомнению его слова, позволю себе все же напомнить читателю хорошо известный факт, что шестью годами ранее христианство было признано государственной религией. Хронологическая последовательность двух дат может быть объяснена чистой случайностью. Но кто может доказать, что за ней не кроется никакой причинно-следственной связи? Кто может исключить подозрение в том, что на принятие им решение креститься прямо или косвенно не повлияло это эпохальное для империи и церкви событие?

Итак, выбор сделан. Августин присягает на верность победителю. Отныне прочь сомнения — за его спиной твердыня церкви. Какие-либо колебания уже неуместны и даже опасны. Со всем пылом неоплота он в поте лица трудится на ниве обращения язычников в христиан. Вскоре избранный епископом Гиппона, он защищает интересы церкви, преследуя донатистов* и пелагиан**. Вот как описывает этот период его жизни Филарет Гумилевский: «По отношению к сим людям (донатистам) он сперва старался действовать мерами любви... но жестокость и открытые злодеяния донатистов против православных заставляли Августина убеждать гражданское правительство укрощать их строгими мерами. Августин не желал только одного в сем случае — смертной казни»¹.

Более откровенно о тактике Августина пишет В. Потемкин: «Уже на соборе 403 г. по настоянию Августина решено было обратиться к императору за помощью против донатистов. Вскоре последовали (405 г.) суровые «Эдикты единения», изданные Гонорием для прекращения жестокой, часто кровавой церковной распри. «Никто не может прийти ко мне, если не привлекут его», — этими словами Евангелия объяснял Августин подобные меры — и в рассуждениях его по этому поводу нам уже слышится нечто зловещее. «Не всякий, кто бьет, тот враг: есть отеческие наказания». Так будет оправды-

* Донатисты, состоявшие в основном из неимущих слоев населения, отрицали возможность компромисса со светской властью, требовали безусловного следования евангельским заповедям.

** Пелагиане отрицали изначальную греховность человека и утверждали, что человек обладает свободой выбора, не зависящей от божественной благодати.

¹ Аврелий Августин. О граде божьем. М., 1994. Т. 2. Краткое жизнеописание, извлеченное из Филарета (Гумилевского), преосв. Историч. учение об отцах Церкви. Приложение I–VIII.

вать себя впоследствии и средневековая инквизиция»¹. Объясняя жесткость и даже жестокость Августина необходимостью сохранения единства церкви, комментатор его «Исповеди» А. Столяров также ссылается на Евангелие: «Известное евангельское речение (Лк. 14, 23) он (Августин. — Г. Г.) перетолковал в таком смысле: заставь (донатистов) войти (в церковь), если они не хотят этого делать добровольно»².

Наконец, сошлемся на мнение В. Уколовой в этом вопросе: «С именем Августина связана консолидация церкви на Западе и наиболее жесткие преследования еретиков в IV–V вв. В борьбе с донатизмом и пелагианством он выступил как сторонник принуждения и даже насилия в делах веры, стал инициатором союза церкви и государства в преследовании тех, кто упорствовал в своих заблуждениях. Христианская любовь приобрела у него своеобразную, но весьма характерную для церковных иерархов интерпретацию: она должна быть действенной в том смысле, что христианин обязан «возлюбить» и врагов своих, «спасти» их, то есть принудить их вернуться в лоно церкви, а в случае неповиновения дать им возможность пострадать и искупить свой грех на земле (отсюда возможность применения к ним пыток и казней), чем на мучения после смерти»³. (Я полагаю, что под таким «объяснением» своих деяний охотно подписались бы палачи НКВД и гестапо).

Опытный читатель не мог не обратить внимание на то, что мировоззрение Августина претерпело в течение жизни в известном смысле ту же эволюцию, что и взгляды Павла. Однако за три столетия, разделявшие этих подвижников церкви, в ее положении в мире произошли радикальные сдвиги. И если Павел был казнен за веру, то Августин уже сам казнил от ее имени. Если Павел был вынужден обращаться к упорствовавшим в язычестве со словами одной лишь любви, то Августин мог позволить себе говорить с упорствовавшими в ереси языком ненависти. Ибо осуждать на пытки и казни несогласных с твоими представлениями о мире, способна лишь ненависть. Но, разумеется, не одними репрессиями против еретиков оставил Августин память о себе. Ведь он признавался идеологическим лидером и величайшим авторитетом западной церкви вплоть до XIII века. А поводом для складывания такого лестного мнения о нем послужила фантастическая плодовитость его как публициста, если мне будет позволитель-

¹ Потемкин В. Родоначальник средневекового идеализма. М., 1901. С. 18.

² Столяров А. А. Комментарий к: Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 20.

³ Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987. С. 13–14.

но так именовать тот жанр, в котором оно подвизался в течение многих лет. В подтверждение сказанному сошлюсь на слова известного ученого-энциклопедиста Исидора Севильского (570–638 гг.): «Выше всех по уму и по знаниям стоит Августин, потому что столько, сколько написал он, никто не в силах не только написать, но даже и прочесть, хотя бы и тратил на это день и ночь»¹.

Признаться, со второй частью данной цитаты невозможно не согласиться: Августин — автор трактатов, едва помещающихся в 40 толстых томах обычного формата. Сам он говорил, что написал 93 сочинения в 132 книгах. Объем его рукописных трудов в 3–4 раза превосходит суммарный объем письменного наследия всех греков, вместе взятых — языческих философов от Анаксимандра до Эпикура, включая труды Платона и Аристотеля. Однако же еще удивительнее то, что при всей своей бесподобной плодовитости он оказался крайне скуп, сумев (повторюсь) «не выдать» ни одной оригинальной идеи и оставил нас в неведении — были ли у него таковые вообще*.

«Позвольте, — возразит мне читатель, знакомый с трудами Августина, — а как быть с его суждениями, касавшимися, например, времени? Разве они не признаны весьма и весьма необычными?» На что я, в свою очередь, замечу, что нахожу банальностью все то, к чему сводятся его рассуждения на этот предмет. Ибо ничего, кроме скуки, не может навеять следующий пассаж, венчающий толкование данного феномена: «Пусть же никто не говорит мне, что движение небесных тел и есть время: когда некий человек остановил молитвой солнце, чтобы победоносно завершить битву, солнце стояло, но время шло... Итак, я вижу, что время есть некая протяженность». Вот почему, оценивая на весах истории литературное наследие Аврелия, я невольно прихожу к «еретической» мысли: Аврелий действовал, как до него Сократ, топя идеологического противника в нескончаемом потоке, лавине, Ниагаре слов об одном и том же предмете. Однако в отличие от античного мыслителя «предмет» Августина был обозначен предельно точно и адресно. Им был бог.

Я позволю себе на одно крошечное мгновение приоткрыть шлюзы, ограждающие нас от его красноречия, чтобы читатель сам мог составить представление о том, что ожидает его, попади он в стихию

¹ Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 25.

* Замечено, что к многословию прибегают в трех случаях. При скудности мыслей, при их сомнительности для самого автора, при очевидном отсутствии надежных доказательств выдвигаемых идей. Предлагаю читателю самому решить, какая из этих версий применима к случаю с Августином.

этого графомана. «Благ... Тот, Кто создал меня, и Сам Он благо мое, и, ликуя, благодарю я Его за все блага, благодаря которым я существовал с детского возраста... Благодарю Тебя, радость моя, опора моя, Боже мой; благодарю Тебя за дары Твои: сохрани их мне. Так сохранишь Ты меня, и то, что Ты дал мне, увеличится и усовершится, и сам я буду с Тобой, ибо и саму жизнь Ты даровал мне» (Исповедь. 1, 20, 31). Слышишь ли, читатель, навязчивый рефрен: «Я — Ты, дай — дары, сохрани — увеличь, блага — благодарю»? Как истово любит Августин жизнь, богатую благами и дарами свыше, так же от всей души ненавидит он тех, кто стоит на его пути к ним, — еретиков и язычников. Слышишь ли, читатель, как трепещет сердце верноподданного, обращающегося к своему владыке со словами умиления, покорности и горячей любви: «Что же Ты, Боже мой? Что, как не Господь Бог?» Кто Господь, кроме Господа? И кто Бог, кроме Бога нашего?» «Высочайший, Благостнейший, Могущественнейший, Всемогущий, Милосерднейший и Справедливейший: самый Далекий и самый Близкий, Прекраснейший и Сильнейший, Недвижный и Непостижимый; Неизменный, Изменяющий все, вечно Юный и вечно Старый, Ты обновляешь все и старишь гордых, а они того не ведают; вечно в действии, вечно в покое, собираешь и не нуждаешься, несешь, наполняешь и покрываешь; творишь, питаешь и совершенствуешь; ищешь, хотя у Тебя есть все»* (Исповедь. I. 1, 4).

Принято считать, что именно христианство породило понятие о личности как о неповторимой индивидуальности, обладающей своим особым духовным миром, формирующимся из интимного общения с богом. «Христианство впервые освятило и обожествило личность, привнесло в мир откровение лица», — читаем мы «откровение» современных последователей Августина — наших соотечественников¹. На примере этого средневекового «раба божьего» — одного из корифеев христианства, прекрасно видны достоинства эталонного христианина как личности. Для него не существует на свете никого, кроме его собственной персоны, господя бога и его церкви. Но в отношениях с богом у него поразительным образом соединяются два чувства — чувства собственника и раба одновременно. С одной стороны, обращаясь к богу, он пресмыкается как ничтожнейший раб, с другой — постоянно

* Иногда я думаю, что, если бог и существует, он непременно должен быть типично восточным владыкой, ибо такой поток раболопной лести и тошнотворного славословия уши нормального человека вынести не в состоянии. Здесь требуется некое особо извращенное мироощущение и восприятие действительности.

² Фролов И.Т., Гуревич П.С. Гуманизм // Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 96–99.

но подчеркивает свою близость к «всевышнему», будто как он — собственность бога, так и бог — его собственность. Так что делить «своего всевышнего» с кем бы то ни было он не намерен. Это совершенно ясно читается в его обращениях к богу, в которых есть место лишь для него, Августина, одного.

В своей «Исповеди» он лишь однажды вскользь (притом неодобрительно) высказывается об отце-язычнике. Матери он уделяет чуть больше внимания, поскольку она приобщила его к христианству. О своем рано умершем сыне он пишет предельно сухо и скупно, адресуясь опять-таки к богу: «Сын от плоти моей и от греха моего... Исповедую Тебе дары Твои, Господи Боже мой, Создатель всего, властный преобразить безобразие наше: от меня этот мальчик ничего не получил, я только запятнал его своим проступком (тем, что дал ему жизнь. — Г. Г.)... Ты рано прервал его земную жизнь, и мне спокойнее за него» (9. 16, 14). Зато тему воспоминаний о краже груш, совершенной им самим в юные годы, он муссирует (правильнее было бы сказать — мусолит) на шести страницах (2. 4, 9 — 2. 6, 14). О его холодности, доходящей до черствости, в отношениях к родственникам свидетельствует, в частности, тот же Филарет, замечая, что «о нуждах родных своих он не заботился, вопреки общему обычаю, ни при жизни, ни при смерти»¹. Женщин Аврелий считал неполноценными существами, так как у собственной матери усвоил он правило, согласно которому, «с той минуты, как услышат они чтение брачного контракта, должны считать его документом, превращающим их в служанок» (Исп. 9. 9, 19). Оттого и в доме его «женщин не бывало; не допускались они и к трапезе. Исключение не делалось даже для родной сестры его — монахини»². Поистине он буквальнейшим образом следовал слову и духу Евангелия: «Если кто приходит ко мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а при том и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26).

Не удивителен в этой связи и тот цинизм, с каким Аврелий судит о рабах: «Итак, грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего, и это бывает не иначе как по суду божию, у которого нет неправды и который умеет распределять различные наказания соответственно винам согрешающих... Лучше быть рабом у человека, чем у похоти... В порядке же мира, по

¹ Аврелий Августин. О граде божьем. Т. 2. Краткое жизнеописание, извлеченное из Филарета...

² Столяров А.А. Указ. соч. С. 242.

которому одни люди подчинены другим, как уничтожение приносит пользу служащим, так гордость вредит господствующим» (О граде божьем. 19, 14). Таков эталон личности по Фролову и Гуревичу — образец христианнейшей любви к собственным отцу и сыну, «заблудшим овцам»: донатистам и пелагианам, несчастным рабам и «людям второго сорта»: женщинам, нечестивым язычникам и прочим, недостойным любви и сочувствия божия. Возможно, подобное умонастроение и есть проявление истинной добродетели в глазах истинного христианина, но какое отношение оно имеет к понятию «личность»? По-видимому, такое же, какое «христианский гуманизм» имеет к гуманизму как таковому.

Сказанное не стоит понимать так, будто я отрицаю проявление человеколюбия у христиан вообще. Надо ли доказывать, что фигуры, подобные Альберту Швейцеру и матери Терезы, служат украшением и гордостью рода человеческого. Но сама крайняя малочисленность христианских подвижников такого калибра, являющаяся исключением из правила, доказывает, по крайней мере, два тезиса. Что, во-первых, своими добродетелями они были обязаны не столько воспитанию в христианском духе, сколько врожденному гуманизму, свойственному большинству людей, но принявшему у них обостренную форму. Что, во-вторых, это чувство человеческого братства у них развилось не благодаря, а вопреки христианскому учению, которому как никакой другой религии мира свойственно лицемерие, эгоцентризм и политика «двойных стандартов». Чему в высшей степени наглядным образцом может служить Аврелий Августин.

Историки философии рассматривают его как одного из виднейших представителей философской корпорации. Едва ли он сам причислял себя к этому клану, ибо душой он принадлежал теологии, телом — церкви. Поэтому, соглашаясь рассматривать его в качестве именно философа, не стоит забывать, что он привнес в теоретическое мышление несвойственные прежней философии дух идеологической и партийной нетерпимости, догматизма и безоговорочного подчинения авторитетам (церкви — прежде всего).

Еще больше вреда свободе мысли нанес он тем, что способствовал превращению церкви в государственно-бюрократическую машину по унифицированию и зомбированию коллективного сознания людей, а самого человека — в «стадное животное» (если пользоваться терминологией, близкой Аристотелю).

7.2. ФОМА АКВИНСКИЙ — ФИЛОСОФ НА СЛУЖБЕ У БОГОСЛОВИЯ

Умалило ли достоинство философии ее включение в круг христианского теологизирования на правах подчинения «истине» Писания? И да, и нет. С одной стороны, она сама со времен естественной кончины натурфилософии пошла по пути наименьшего сопротивления — начала дрейфовать в сторону религии. С другой — радикальная переориентация тематики философских исследований со светской на религиозную была навязана ей извне в достаточно жесткой, если не сказать, грубой форме. Но в отличие от идеологии сила философии — в плюрализме. Как раз благодаря последнему качеству, благодаря тому, что в ней задолго до победы христианства над язычеством сложились в той или иной степени лояльные к религии течения перипатетиков, академиков и стоиков, она избежала полного разгрома.

Конечно, ей пришлось пожертвовать многими бесценными творениями человеческого интеллекта, в том числе большей частью богатства мыслей первых философов. Тем не менее не все оказалось потерянным безвозвратно. А главное, не сломлен был ее дух, ее неизбывное стремление к умножению знаний. И призрак Аристотелевой логики, словно призрак отца Гамлета, побуждал умнейших людей Раннего Средневековья не удовлетворяться весьма эмоциональными, но малообоснованными суждениями Августина и других патристов. Тезис Тертуллиана «Нам после Христа не нужна никакая любознательность; после Евангелия не нужно никакого исследования» терял свою актуальность и привлекательность. Утверждение, что «истинно то, что абсурдно», перестало быть истиной.

Ереси ариан и монархиан-донатистов, феодотиан и последователей Павла и Лукиана Самосатских на Западе, несториан и монофиситов на Востоке так или иначе подпитывались Аристотелевыми идеями. Так что Боэций (480–525 гг.) — верный ученик Августина (как он сам себя называл) — был далеко не первым, кто признал, что «истины веры должны быть подкреплены доказательствами разума»¹. Глубокий знаток Цицерона, он как бы пренебрег утверждением последнего о том, что стремление укрепить веру в богов логикой лишь подрывает ее. Вопреки предостережениям своего античного предшественника, он энергично отстаивал это свое убеждение, фактически изменив Аврелию и обратившись к Аристотелю. На основе науки

¹ Цит. по: Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987. С. 13.

логики последнего Боэций и создает схоластику, заслужив тем самым привилегию считаться ее «отцом».

О схоластике сказано было немало неместного, по большей части вполне заслужено. Однако ее хулители подчас забывают, что она явилась своего рода связующей нитью между Античностью и современностью, хранительницей культуры мышления, навыками которой варварскому миру победителей Империи еще только предстояло овладеть. Схоластика прокладывала интеллектуальный мост через пропасть, разделявшую два мира. А чтобы связь между ними была достаточно прочна, мост этот должен был выдерживать «перепад высот» между античным и варварским уровнями мышления. Он должен был обладать известной устойчивостью, или, иными словами, консерватизмом. И лишь по мере того как век за веком существовавший перепад уменьшался и новоевропейское мышление овладевало навыками дискурса, схоластика становилась тормозом и обузой для его дальнейшего свободного развития. Но и тогда она поставляла заново рождавшейся философии-науке материал для критического анализа и осмысления предыдущего опыта человечества. Отталкиваясь от него, философия и наука Нового времени мужали и становились на ноги.

Схоластика давала им пищу для размышлений, для постановки глубоких, нестандартных вопросов, которые не могли быть решены силами самой схоластики. Уже по этой причине она побуждала думающих людей преодолевать ограничения, накладываемые ею на мысль. Поэтому, оценивая роль схоластики в истории новоевропейской культуры, не стоит, пожалуй, награждать ее уничижительными эпитетами и видеть в ней один только негатив (в особенности если иметь в виду ее молодые годы).

Способствуя становлению схоластики, Боэций вместе с тем предложил решение проблемы соотношения знания и веры, которую все, начиная с Цицерона, признавали не имеющей решения. Боэций попросту разграничил сферы науки и теологии не только по своему предмету, но и по способу мышления, постулировав тем самым двойственность истины, или существование двух истин — религиозной и научной*. Тем не менее он посчитал необходимым разбирать теологические проблемы, используя методы и средства логики. Признание приоритета последней в вопросах веры послужило руководящим принципом и для Фомы Аквинского (1225–1274) при написании им «Суммы теологии». Однако в отличие от Боэция Фома при этом пре-

* Позже Ибн-Рушд (Аверроэс) придал этой идее законченный вид оригинального учения, которое далее развивали его европейские последователи — Дунс Скотт, Оккам и др.

следовал интересы не знания, а религии. Э. Жильсон пишет по этому поводу следующее: «Множество современных интерпретаторов представляет св. Фому прежде всего как философа, озабоченного тем, чтобы не компрометировать чистоту своей философии ни малейшим смешением с теологией. В действительности же исторический св. Фома заботился как раз об обратном. В «Сумме теологии» проблема заключалась для него в том, чтобы ввести философские элементы в богословие, не нанеся ущерба сущности богословия»¹. Совершенно соглашаясь с Жильсоном, я и позволил себе вынести его суждение о Фоме в заголовок данного раздела.

Известно, что католическая церковь признавала его учение своей официальной доктриной вплоть до Второго Ватиканского собора (1962–1965 гг.). Уже в силу одного этого факта оно заслуживает того, чтобы постараться понять, чем оно держало в плену воображение церковных иерархов на протяжении почти семи веков. Фундаментальный труд Фомы бесспорно производит сильное впечатление логикой и структурой своего построения, которое нацелено на предельно четкое и лаконичное обоснование основных постулатов религиозной догматики. Стремясь исключить по возможности все двусмысленности, связанные с толкованием сущности и предмета веры, Фома вводит в свое сочинение² иерархический порядок следования:

- а) вопросы, касающиеся ключевых положений религии;
- б) различные известные варианты ответов;
- в) его собственные резюме — ответы;
- г) дополнительные соображения за и против, поясняющие комментарии и формулировки.

Чтобы не нарушать столь удачно найденную Фомой форму изложения материала, мы попытаемся обсудить достоинства и недостатки смыслового содержания трактата, придерживаясь оригинального авторского стиля и строго следуя за ходом его мыслей.

Вопрос № 1, который, по мнению Фомы, является центральным для любой религиозной доктрины, формулируется им следующим образом: «О священной доктрине, какова она и что охватывает». Чтобы дать на него исчерпывающий ответ, Фома вводит 10 подвопросов. Мы воспроизведем и прокомментируем лишь некоторые из них, представляющие наибольший интерес.

¹ Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 2000. С. 16.

² См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. М., 2001.

Подвопрос № 1 гласит: «Необходимо ли кроме философских дисциплин иметь иную доктрину?.. Отвечаю: для спасения человека было необходимо некое учение, опирающееся на божественное откровение, *помимо* (курсив наш. — Г. Г.) философских дисциплин, содержащих изыскания человеческого разума... Даже и относительно того, что может узнать о Боге человеческий разум, человеку необходимо наставление божественного откровения. Ибо истина о Боге, доступная исследованию разума, была бы открыта лишь немногим и по истечении долгого времени, и с примесью многочисленных заблуждений; а ведь от познания этой истины целиком зависит спасение человека, ибо оно — в Боге».

Наш комментарий. Согласно Фоме, божественное откровение адресуется ко всем смертным, а не только к избранным обладателям выдающегося интеллекта. Следовательно, оно должно постигаться не столько разумом, то есть посредством философии, доступной лишь немногим, а главным образом верой, опирающейся на религиозную доктрину, открытую даже самым посредственным умам. В связи с чем возникает вопрос: если от познания истины бога зависит существование человека, почему бог счел возможным сделать так, чтобы «низменными» чувствами голода, жажды и самосохранения было наделено совершенно равным образом подавляющее большинство людей, а разумом, с помощью которого человек мог бы постигать «возвышенные» замыслы бога, лишь заведомое меньшинство?

Почему бог допускает такую вопиющую дискриминацию по отношению к большей части человечества? Неужели же «всемогущему» было трудно уравнивать всех в способностях рассудка, чтобы исключить возникновение массы всевозможных заблуждений насчет своих замыслов? (Ведь в годы инквизиции миллионы «заблуждавшихся» подверглись пыткам и казням.) Не означает ли это, что необходимость принятия специального учения *дополнительного* к философии является признаком слабости бога, его неспособности внушить всем априори унифицированные представления о себе самом?

С другой стороны, выходит, что своим сочинением Фома берется завершить дело бога, коль скоро он стремится вразумлять тех, кого бог не смог или не пожелал вразумить. Но тогда он либо идет против воли бога, либо полагает себя могущественнее бога.

Подвопрос № 2 Фомы гласит: «Является ли священная доктрина наукой?.. Отвечаю: священная доктрина есть наука, это знание, которым обладает Бог, а также блаженные».

Наш комментарий. Судя по тому, что знания священной доктрины предназначены для восприятия даже самыми «слабыми» умами,

то ясно, почему ими априори владеют блаженные. Неясно другое — почему философия не признается собственностью бога наравне с теологией? Ведь, по Фоме, бог — создатель всего сущего, умнее самых умных смертных. Следовательно, философия должна была бы быть ему ближе, чем священная доктрина. Неясно и то, почему, если бог всесилен, его доктрина отвергалась и до сих пор отвергается «блаженными» атеистами, иудаистами и мусульманами, с которыми воевали и воюют «блаженные» христиане? И еще — не правда ли, как заманчиво звучит слово «наука» в устах всех, кто претендует на абсолютную истинность своего учения? Стало быть, Фома мог бы счесть себя товарищем по ремеслу например Гегеля и Маркса, ведь род своей деятельности последние также относили к науке.

Подвопрос № 6 Фомы гласит: «Является ли священная наука мудростью?.. Отвечаю: эта доктрина есть мудрость, превышающая всякую человеческую мудрость, притом не в одном каком-либо отношении, но просто (*simpliciter*)».

Наш комментарий. Здесь Фома впадает в противоречие самому себе, проявляя явную непоследовательность. Если священная доктрина превышает своей мудростью всякую человеческую мудрость, то как же она может быть адресована ко всем людям, в том числе и к не блестящим умом? А ведь именно на широчайшем демократизме ее и настаивает Фома в своем подвопросе № 1.

Подвопрос № 8 Фомы гласит: «Применимы ли в этой доктрине доказательства? Отвечаю: как другие науки не приводят аргументов для доказательства собственных начал, но каждая исходя из них выстраивает аргументы для доказательства других, содержащихся в этой науке положений, так и эта доктрина не приводит аргументов для доказательства своих начал, то есть положений веры, но исходит из них для доказательства чего-то иного. Так и апостол (1 Кор. 15: 12 и др.) находит в воскресении Христа исходный аргумент для доказательства всеобщего воскресения... Доказывать, отправляясь от авторитета, в наибольшей мере подобает именно этой доктрине; ибо начала ее получены через откровение, и должно доверять авторитету тех, кому дано было откровение».

Наш комментарий. Здесь Фома делает, как ему кажется, спасительный для своей доктрины ход — вводит понятия об откровениях, подобные аксиомам геометрии Евклида. Но только он либо забывает, либо сознательно закрывает глаза на то, что аксиомы Евклида каждый, я подчеркиваю, — каждый человек может проверять и перепроверять сколько его душе угодно, хоть миллион раз. Каждый может самостоятельно убедиться в том, что через две точки на плоскости можно

провести только одну прямую линию, а через одну точку — бесконечное множество прямых и т. д. «Аксиомы» же доктрины человек проверить не может. Он обязан принимать их, доверяясь кому-то постороннему, не ведая о том, как, в каких условиях и обстоятельствах произошло то или иное «чудо», кто ему был еще свидетелем и т. д. Ведь не стоит забывать, что во все времена и всюду находились «иллюзионисты», наживавшиеся на людской доверчивости.

Следовательно, чтобы сознательно принимать доктрину Фомы, необходимо быть, деликатно выражаясь, достаточно легковерным, чтобы не уметь отличать мудрость авторитета от наивности простодушного. Но в таком случае какое есть основание считать такую доктрину наукой, исполненной мудрости, «превышающей всякую человеческую мудрость»? Какое вообще имеет отношение к мудрости доверие к авторитетам, в особенности чрезмерное доверие? Не служит ли оно скорее свидетельством прямо противоположного свойства?

Теории ранних философов отличала одна принципиальная черта — внутренние логические противоречия в них были сведены к минимуму. При всей внешней строгости логического каркаса доктрины Фомы она переполнена несообразностями ее различных составных частей. Так, ее фундаментальнейший вопрос № 2 звучит следующим образом: «О Боге, существует ли Бог?» Но ведь только что, в подвопросе №8, Фома решительно отвергал необходимость обоснования аксиом своей доктрины. Вместе с тем разве тезис о реальности существования всевышнего не является ключевым и основополагающим, на котором только и держится любая (монотеистическая) религия? Так зачем же его доказывать? Однако раз уж он решил задать этот вопрос, проследим за тем, как он на него отвечает.

Существование бога можно доказать пятью путями, заявляет Фома и поясняет: «*Первый и наиболее очевидный путь* (здесь и далее курсив мой. — Г. Г.) исходит из понятия движения... В этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется... Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности... Следовательно, необходимо дойти до некоторого *перводвигателя*, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют Бога».

Наш комментарий. Я специально выделил курсивом утверждение Фомы о том, что понятие движения играет для него решающее, первостепенное значение в вопросе доказательства бытия бога. Выделил я

курсивом и его упоминание о «перводвигателе». Читатель, не лукавит ли Фома, когда говорит, будто под ним «все» разумеют бога? Не Аристотель ли, прежде всего, именно так обосновывает реальность бытия бога (см. раздел 5.4.1)? Однако, как можно напомнить, аргументы, предложенные Стагиритом в пользу существования этого перводвигателя (Метафизика. XII. 6, 1071 а 5–7, 1073 а 15), были построены на песке. Они исходили из грубо ошибочных представлений о природе механического движения, из неведения элементарного природного явления — инерции. «Перводвигатель» Аристотеля — плод недоразумения и невежества его изобретателя в вопросах физики*.

Нашел ли Фома нечто, что укрепило бы его аргументацию в пользу реальности бытия бога, сделало бы ее более обоснованной и убедительной в сравнении с «доказательством» Аристотеля? Ничуть не бывало. Он всего-навсего воспроизвел малую толику системы защиты Стагирита, ни грана не добавив к ней чего-либо оригинального. Поэтому нам не остается ничего иного, как констатировать: *идея монотеизма, на которой возводится храм католической теологии, есть следствие невежества в вопросах физики ее «отцов-теоретиков» — Аристотеля и Фомы Аквинского.* (Пожалуй, недаром в конце жизни Фома охарактеризовал свои труды как «сплошную солому». Жаль только, что к его признанию не прислушались инквизиторы, судившие Галилея и Бруно, римские папы и миллионы христиан, искренне верившие в незыблемую истинность основ своей веры.)

Добавление. Фома утверждает, что доктрина откровения есть «мудрость, превышающая всякую человеческую мудрость», то есть философию. Зачем же ей в таком случае для доказательства самого главного своего постулата обращаться за помощью к «слабосильной» философии?

Второй путь доказательства бытия бога строится Фомой на понятии о производящей причине: «В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность... Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом».

* Увы, гениальный гуманитарий совершенно не обладал интуицией физика и имел о ней весьма поверхностные (даже по меркам своего времени), притом чаще ошибочные суждения.

Наш комментарий. Абсолютно ниоткуда не следует, что природа не в состоянии быть собственной производящей причиной. Фома, если оно глубоко вник в труды Аристотеля, должен был бы знать, что, в частности, Фалес и Гераклит, Анаксагор и Эмпедокл настаивали как раз на том, что космос не нуждается ни в каком внешнем по отношению к нему «стимуляторе» — первопричине. Даже Платон, который первым из античных философов стал искусственно расчленять мир на материальную и идеальную составляющие, не выводил второе за скобки первого. Представление о боге как о трансцендентной, надприродной сущности заимствовано Фомой у иудаизма. Но оно не имеет под собой никакой рациональной почвы, никакой доказательной силы. В лучшем случае его можно рассматривать в качестве спекулятивной декларации.

Третий путь доказательства бытия бога, по мнению Фомы, «исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему... Не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое... Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющее причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть Бог».

Наш комментарий. Фома не замечает, что впадает здесь в ересь. Ведь, согласно его логике, бог есть необходимая сама по себе сущность, из чего следует, что воля бога должна быть ограничена самой этой необходимостью. Но тогда о какой свободе его воли может идти речь? А если он не обладает абсолютной свободой воли, в чем заключается его всеисие? Если бог вынужден подчиняться необходимости, в чем он тогда превосходит человека? Неужели же только бессмертием, которое, если следовать логике Фомы, навязано ему необходимостью. Но тогда бога следует жалеть даже более, чем человека.

Четвертый путь доказательства бытия бога, представленный Фомой, «исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные... Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу... Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием... Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина проявления этого качества... Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства, и ее мы именуем Богом».

Наш комментарий. Муха и таракан, акула и кобра, амeba и береза обладают и истиной, и совершенством, каждый на свой лад, что позволяет им бытийствовать миллионы лет, прекрасно вписываясь в окружающие условия. Существование Солнца и Луны, планет и звезд также прекрасно по-своему. Но абсурдно говорить, что небесные светила истиннее, совершеннее и благороднее земных существ, некоторые из которых кому-то из людей кажутся крайне не привлекательными и даже отталкивающими. Абсурдно утверждать, что вода хуже или лучше воздуха, железо — золота, а те и другие — лучше или хуже земли или микробов. В природе не существует никакой иерархии истин, совершенств и благородств. Закон всемирного тяготения универсален, но он — не монарх в нашем человеческом понимании. Человек — вершина эволюции земной органики. Но его положение «царя природы» в высшей степени эфемерно, ведь над ним распространяется власть ничтожнейших, но зловредных вирусов и злокозненных бактерий. Поэтому и данное суждение Фомы также несостоятельно ввиду его обывательского субъективизма и антропоцентризма.

Пятый путь доказательства существования бога Фома видит в распорядке природы. «Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности, — утверждает он. — Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но, будучи руководимы сознательной волей... Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом».

Наш комментарий. Если Фома считает, что Луна имеет целью светить ему темными ночами или что бог сотворил ее именно с этой целью, он жестоко ошибается. Если он полагает, что встреча с глазу на глаз с волком представляется для ягненка наилучшим исходом, он также весьма заблуждается. С другой стороны, если для всего, что происходит в природе, есть своя цель, то, стало быть, и человеческое насилие, обман, бесчестие и коварство также имеют свое оправдание в глазах бога? Тогда о какой морали, внушаемой им человеку, может идти речь?

Цицерон предупреждал: не следует пытаться доказывать существование бога логическими средствами. Выйдет конфуз — результат непременно окажется обратным задуманному. Фома не внял его предостережению, оправдав худшие опасения античного философа. Впрочем, это не помешало Фоме поверить в то, будто он «выиграл дело», говоря судебным языком. Не помешало и миллионам просто-

душных верующих еще более утвердиться в своих заблуждениях. Не помешало и «многомудрой» церкви причислить его к лику святых и говорить о нем как об «ангельском докторе». Одним словом, все осталось при своих интересах, кроме истины, о которой так подвижнически хлопотал Фома. Так бывает всегда, когда ее ищут как черную кошку в темной комнате.

7.3. РЕНЕССАНС ВСПОМИНАЕТ О ЧЕЛОВЕКЕ

Я часто ловлю себя на мысли: почему Цицерон, Эразм и даже Вольтер считали религию необходимым атрибутом цивилизации? Не слишком ли я идеализирую человека как такового? Может быть, не так уж не правы были отцы церкви, внушавшие своей пастве представление о боге, как о некоей нравственной асимптоте, к которой должен стремиться каждый смертный? В самом деле, разве только слепой, оглядываясь вокруг, не увидит — сколько зла творит человек, свободный от каких-либо моральных обязательств по отношению к окружающим. Притом подчас по отношению даже к самым близким — к своим родителям и детям, братьям и сестрам? Разве то, что происходит в современной России, не вопиет громогласным приговором свободе нравов, воцарившихся в ней вследствие утери ею привычных нравственных ориентиров? Разве грязные валы всех мыслимых и немыслимых пороков, с головой накрывшие наше общество, не обнажают истинное лицо «отпущенных на свободу» душ миллионов людей? Разве в лице этом не читается приговор человеческой природе, в которой торжествуют жестокость и подлость, вероломство и ложь, мошенничество и низость?

С другой стороны, разве этот позорнейший букет душевной ущербности присущ одним только нам? Конечно же нет. Ведь если пристальной всмотреться в то, что делается в мире повсюду (в том числе и за пределами нашего отечества: от благовоспитанной старушки Европы до обеих Америк, Азии и Африки), то можно убедиться: если мы как-то, чем-то и выделяемся на их фоне, то разве что совсем чуть-чуть. Если же равняться на наше и всемирное прошлое, на то, что вытворяли наши предки сотни, тысячи лет назад то нам, пожалуй, можно было бы и вздохнуть с некоторым облегчением. Нам удалось-таки совершить хоть и микроскопический, но все же «шажок в сторону» от прошлого. И, возможно, не все еще потеряно.

«Но не заслуга ли в том религии?» — вправе заметить беспристрастно мыслящий читатель. Вероятно, мы не ошибемся, признав,

что религии в целом внесли определенный вклад в моральную реабилитацию человечества. Что же касается частностей, то с ними возникает множество всевозможных «но» и «pro et contra».

Во-первых, уже говорилось о том, что религиозное чувство само возникло как следствие адаптации коллективного сознания и поведения к радикально изменившемуся образу жизни — переходу к оседлому, цивилизованному существованию.

Во-вторых, некоторые религии не только не смягчили нравы, но, напротив, их ужесточили: вспомним богов ацтеков, финикийян и т.д.

В-третьих, объективная оценка степени влияния ислама на нравственность представляет исключительные трудности. Кто возьмется представить объективные свидетельства морального превосходства современного саудовца, египтянина, перса или туркмена над их языческими предками?

В-четвертых, в ситуации с христианством также мало ясности. Если сравнивать между собой нравственные портреты современного грека-христианина, с одной стороны, и Солона, Перикла или Зенона — с другой, думаю, ни один порядочный человек не отдаст безоговорочного предпочтения первому. Если же ему предложат разобраться с нравственной эволюцией англичан, немцев или французов, то и тут перед ним возникнет далеко не тривиальная задача. Их переход к цивилизованному состоянию происходил фактически синхронно с христианизацией их коллективного сознания. И отделить светскую компоненту этого процесса от религиозной крайне сложно.

Вместе с тем принять европейца Средневековья (эпохи абсолютной диктатуры церкви) за образец нравственности было бы откровенным поруганием исторического факта. И не только потому, что под этим европейцем можно понимать как простака — крестьянина или ремесленника, так и надменного барона с лукавым священником и рыцарем-солдафоном. И не что иное, как поистине «органическая» связь набожности этих последних с самыми гнусными пороками, возбуждала волны гнева у деятелей как Ренессанса, так и Реформации.

Полагаю, большинство читателей согласится с тем, что все вышесказанное о человеке, увы, правда. Мы слабы, злобны и подлы. Но это только одна сторона правды о нас. Другая же ее сторона свидетельствует и о прямо противоположном. О том, что мы в то же самое время могущественны, добры и сострадательны. Иисус и его церковь (как равным образом и все почти религии мира) делают ударение на темной стороне нашей натуры, предлагая свой рецепт ее «осветления» —

любовь. Христос предполагал объединить вокруг своего имени богатых и бедных, кесарей и подданных, но не на условиях равенства их прав, а на условии беспрекословного подчинения вторых первым, овец — пастухам. Эту любовь мы, россияне, ощутили сполна во времена, когда «родная партия» железной рукой держала нас за горло с такой силой, что мало у кого оставалось возможностей творить зло еще и «самостоятельно».

А еще раньше — царь-батюшка и церковь-матушка учили нас любви и повиновению, утверждая, что их родительская любовь есть «луч света в темном царстве» злых инстинктов индивидуализма. Сегодня у многих наших соотечественников складывается впечатление, что, может быть, так и надо было. Ибо человек столь порочен, что его следует для его же блага держать в духовном рабстве (у церкви ли, у партии ли — не имеет особого значения, была бы узда крепка). Держащимся такого мнения следовало бы напомнить, чем уже дважды (в 1917 г. и 1991 г.) заканчивались попытки узурпировать власть над коллективным сознанием народа.

История всех без исключения идеологических систем мира (будь то религиозных, классовых или национальных), выявляет несколько теперь уже самоочевидных истин.

Во-первых, любая монополия, в том числе духовная, порождает злоупотребления.

Во-вторых, цель, сколь бы возвышенной она ни представлялась, ни при каких обстоятельствах не оправдывает средства.

В-третьих, чем откровеннее игнорируется двойственная природа человека (его индивидуальные и социальные инстинкты), тем меньше остается у него возможностей для нравственного самоусовершенствования.

Христианская церковь сотни лет внушает человеку, что он греховен от сотворения мира, что грехопадение обрекло его на вечные страдания на *этом* свете и что спасение его — на *том* свете, но при одном непрременном условии — если он согласится на добровольное рабство у церкви. Только «очистившись» и безропотно следуя указаниям церкви*, он может надеяться на лучшую долю на небесах. Как и у кого могла возникнуть мысль, что это не так, что человеческой природе также присуще и светлое начало? Что много «черного» в человеке — от младенческого еще невежества, от врожденной умственной лени и предательской легковёрности? Что в его голове и руках

* Церковь требует любить Христа и бояться его кары. Но на подобное совмещение чувств способен только раб да самец паука-каракурта. Свободному человеку свойственно любить «бесстрашно».

скрыт колоссальный потенциал созидания. И если позволять ему творить добро и не позволять совершать злое, то он выявит лучшие качества своего ума и сердца, способные облегчить существование уже здесь и сейчас, а не «когда-нибудь» и «там». Что как человек — является мерилем всех вещей, так и отношение к человеку — мерило всех нравственных ценностей. Что большинство людей — бессознательные гуманисты, и долг знающих это — содействовать тому, чтобы это большинство стало гуманистами сознательными. Что смысл жизни не в том, чтобы служить церкви во спасение своей рабской души, а в том, чтобы пробуждать в себе и окружающих достоинство, разум и честь.

Как могла родиться подобная крамола, идущая вразрез с учением Христовым? Ведь последнее предписывает человеку игнорировать свою природную, телесную ипостась, наделенную всевозможными страстями, чаяниями и помыслами? Что прорвало плотину, веками сковывавшую европейскую мысль? Что пробило брешь в столетиями возводившейся гробнице христианства, в которой людям-теням полагалось думать о себе как о грешниках, чьи презренные плоти с их низменными вожеланиями грозят вечными муками их бессмертным душам? Что превозмогло титанические усилия апостола Павла и Аврелия Августина, Боэция и Фомы Аквинского по удержанию мысли в бесконечном плену?

Античное искусство, внезапно явившееся изумленному взору средневекового итальянца буквально из-под земли? Разумеется, но не только. Античная литература, также смело напомнившая о своем существовании и о былых свободах творчества? Разумеется, но не только. Античная риторика, исподволь, в процессе образования приучавшая средневекового варвара-ребенка искусству зрелой речи и строгой мысли? Разумеется, но не только. Частная собственность, перешедшая варварской Европе в наследство от Античности и побуждавшая купца и ремесленника добиваться свободы хозяйствования и рыночных отношений? Разумеется, но не только. Античное мировоззрение и философия — вот что (вероятно, прежде всего) изменило умонастроение средневекового западноевропейца. Новая мысль о человеке пробила первую трещину в монолитной до того крепости-тюрьме христианства на Западе. Трагическому видению человека, присущему христианству, гуманизм противопоставил видение человека в оптимистическом свете.

Оцепенение, поразившее Европу с воцарением христианства на престоле веры и повергшее ее в глубочайшую протрацию, первыми попытались стряхнуть деятели *третьей, теперь уже европейской*

(главным образом итальянской) интеллектуальной волны. Возрождая античный комплекс *studia humanitatis*, в который входили грамматика, филология и риторика, а также история, педагогика и этика, гуманисты Ренессанса бросили вызов схоластике и теоцентризму Боэция, Фомы Аквинского, Дунса Скотта. Полемизируя со сторонниками культа Аристотеля в схоластической философии, Петрарка воскрешал почти забытые имена Солона и Пифагора, Анаксагора и Демокрита, Диогена Киника и Эпикура. Ссылаясь на последнего, К. Раймонди и Л. Валла утверждали, что аскеза и монашеская святость унижительны и противоестественны. Что достойное человека существование состоит не в борьбе с природой, а в следовании ей. В трактате «О достоинстве и превосходстве человека» в совершенстве человеческого тела Дж. Манетти видел отражение красоты Вселенной. Еще выше он ставил человеческий разум. И все же истинное доказательство достоинства и величия человека он разумел в его способности творить прекрасное — создавать архитектурные и художественные шедевры, заниматься научными исследованиями, изобретать всевозможные орудия и ремесла. Тем самым Манетти содействовал тому, что понятие «творчество», считавшееся до того прерогативой одного лишь бога, начало применяться к человеческой деятельности*.

Вторя ему, Л. Б. Альберти доказывал, что разум, данный человеку, делает его сопричастным не только земному, но и небесному, дает ему возможность познавать первопричины вещей и быть свободным в рамках законов природы. Но вместе с тем тот же разум обязывает его не забывать об ответственности человека перед собой и обществом. В том же ключе рассуждали М. Фичино, Пико Делла Мирандола, Эразм Роттердамский. Николай Кузанский, в свою очередь, повел атаку на схоластику с другого фланга: он подверг пересмотру проблему соотношения бога и мира с позиции отказа от положительной теологии, принятой католической ортодоксией, согласно которой бог и мир разделены. По Кузанцу, то и другое едины в том смысле, что мир заключен в боге, понимаемом как «все во всем». Однако они не тождественны друг другу, как постулирует натуралистический пантеизм, ибо понятие бога не ограничивается тем, что содержится в мире. В нем есть еще нечто сверх того, некое «свернутое» первоначало, позволяющее миру «развертываться» во Вселенную, в материю,

* Фактически гуманисты восстановили приоритет человека в этой области. Ведь изначально воображение наделило богов способностью творить, исходя из опыта человеческой производственной практики. Но, позабыв об источнике происхождения этого представления, стали думать, будто бы наоборот — боги обучили человека всем видам деятельности, включая ремесленным.

в ум, в человека, наконец. Признавая последнего высшим творением бога, Кузанец утверждал, что человек богоподобен в том смысле, что он способен познавать мир природы, и на основе этих знаний творить предметы рассудка, то есть «разворачивать» себя в активно созидательной деятельности.

К высотам подлинно натурфилософского понимания бытия человека в мире приблизился Пьер-Анджело Мандзолли, в поэме которого «Зодиак жизни» человек наделяется нравственным чувством благодаря природе, которая:

Нас создала, чтоб не только самим себе или ближним,
Но и другим, как лишь можем, на пользу мы послужили.
Что же, спрошу я, на свете прекраснее, лучше, достойней,
И пред богами почетней, чем помощь оказывать людям,
Пищу голодному дать и несчастным оказывать помощь¹.

И нравственный закон, который принято толковать как золотое правило гуманизма, внушается нам, по Мандзолли, природой.

Что не желаешь себе — не делай того и другому,
Делай другому лишь то, чего сам для себя пожелаешь.
В этом природный закон наилучший², —

утверждает он.

Следует, однако, признать, что, решительно отвергая лицемерное и ханжеское смирение, проповедуемое церковью, воспевая безграничную творческую мощь человека, гуманисты Возрождения, с одной стороны, не решались порвать с христианством вовсе*, а с другой — сплошь и рядом «перегибали палку», впадая в антропоцентризм и индивидуализм. Так, желая реабилитировать человека, которого церковь представляла существом порочным, погрязшим в грехах, Манетти и Альберти, Фичино и Делла Мирандола допустили другое, но опять-таки явное преувеличение. Всячески возвеличивая человека, они

¹ Цит. по: Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 190.

² Там же. С. 191.

* Величайшим авторитетом для Петрарки оставался Аврелий Августин; Николай Кузанский, играя активную роль в церковной жизни Европы, сподобился сана кардинала; Эразм Роттердамский находил поддержку и понимание у светских и духовных князей — от кардиналов и королей до пап и императоров; Мандзолли признавал бога «высшим первоначалом» и «вечным первоисточником» бытия. Христианство за долгие века господства схоластики научилось достигать компромиссов с рассудком, не угрожающим его основам.

провозглашали его творением бога, несравненно более прекрасным и благородным, чем что-либо иное смертное, и созданным для наслаждения миром как своей вотчиной.

Эти крайности ренессансных гуманистов легко объяснимы. В сравнении с гуманистами Античности их положение было одновременно и легче, и много сложнее. Легче — в том отношении, что им не приходилось начинать с азов. Самое трудное в творческом плане было сделано — «велосипед был изобретен». Оставалось лишь его совершенствовать. Вместе с тем идеологическое сопротивление свободной работе мысли со стороны бюрократически организованной машины церкви было несравненно жестче, нежели противодействие, которое оказывали ей античные греки и римляне — сторонники традиционной веры. Тем не менее не только Мандзолли, но и Б. Телезино, а за ним Ф. Патрици и Т. Кампанелла нашли в себе мужество рассматривать космос и человека не догматически, то есть вне теологии и схоластической книжной традиции.

Их заслуги в деле освобождения коллективного сознания от наркотической зависимости от религиозной мистики и возрождения общечеловеческих ценностей и идеалов переоценить невозможно. Но даже на их фоне выделяется титаническая и одновременно трагическая фигура Джордано Бруно. Величие его мысли и стойкость его духа явились высшей точкой развития всего предшествующего развития гуманизма, благороднейшей целью которого всегда было утверждение достоинства человеческой жизни. Его гуманизм преодолел национальную ограниченность, свойственную античным гуманистам, а также сословную, политическую, религиозную и антропоцентрическую ограниченность, свойственную современным ему ренессансным гуманистам. Тем самым Бруно и жизнью своей, и учением доказал, что гуманизм — явление живое, динамичное, развивающееся естественным образом, и, соответственно, претерпевает периоды как роста, так и спада, вплоть до полного паралича.

(В смене фаз развертывания и свертывания «жизненного пространства» гуманизма просматривается некая закономерность. Так, закат итальянского гуманизма последовал за Итальянскими войнами конца XV — начала XVI вв., подобно тому как Пелопонесская война послужила сигналом к отступлению гуманизма греческого, а гибель республики — гуманизма римского. Крушение же античного мира привело к тому, что гуманизм впал в кому, в которой и пребывал более тысячи лет.)

Возрождая идеи гуманизма «по Цицерону», гуманисты Ренессанса разошлись с ним в одном чрезвычайно важном пункте — в отношении

к частной собственности. Цицерон, будучи выходцем из всаднического сословия, которое многие современные исследователи^{1, 2} считают античной буржуазией (или буржуазными либералами), видел в ней инструмент или орудие защиты гражданских и политических свобод. Он не только признавал этот факт на словах, но и делом отстаивал ее «священные» права. Его идейные наследники, будучи большей частью «рафинированными» интеллигентами, далекими от интересов возрождающейся буржуазии, не уловили истинной сути и глубинной природы частной собственности. Хуже того, они извратили ее смысл и назначение, осудив ее как источник зла и несправедливостей, царящих в обществе (Т. Мор, Т. Кампанелла). Следует признать, что эта удивительная слепота гуманистов Ренессанса сыграла поистине роковую роль в их отчуждении от деятелей Реформации, которое нанесло невосполнимый урон обеим сторонам. Она также послужила источником многих заблуждений либеральной интеллигенции последующих эпох³.

Как справедливо указывал Цицерон, гуманизм представляет собой не только естественную *потребность* сопереживать и сочувствовать, но также и соответствующее воспитание, которое делает человека интеллигентным не в смысле его образованности и начитанности, а в смысле готовности признавать право каждого индивида на уважительное к себе отношение со стороны его окружения.

На примере римской и итальянской истории можно видеть, что для воспитания и усвоения духа интеллигентности как нравственности требуется время, включающее в себя смену многих поколений. (Из всех видов культурной деятельности самым трудным для овладения была и остается культура мышления.) Это обстоятельство явилось одной из причин того, что идеи итальянских гуманистов их менее цивилизованные северные соседи воспринимали лишь по мере формирования соответствующих интеллектуальных навыков у национальных интеллигенций — французской, немецкой, английской, голландской и т.д.

Однако на пути их становления и приобщения к идеалам гуманизма возникло препятствие в лице государства и церкви. Как светская, так и духовная деспотия быстро осознали угрозу, исходящую от признания свободы совести и социально-политического равенства прав всех людей. Посылая Бруно на костер инквизиции,

¹ См.: Утченко С. А. Цицерон и его время. М., 1986. С. 327.

² Звидович В. Т. Указ. соч. С. 69.

³ Сноу Ч. П. Портреты и размышления // Две культуры и научная революция. М., 1985. С. 195–227.

церковь менее всего думала сводить с ним счеты. Ее целью было запугать и заставить умолкнуть голоса терявшей страх итальянской и набиравшей силу всеевропейской интеллигенции. Что совпадало с намерениями европейских монархов, для которых неприемлемой ересью представлялось упоминание не то что о демократических свободах, но даже о республиканских порядках, некогда питавших античный гуманизм.

Совместными усилиями светским и духовным властям удалось задержать развитие, в частности, немецкой интеллигенции. Интеллектуальная незрелость последней привела к натянутым отношениям вождей Реформации с деятелями Ренессанса, завершившимся полным разрывом между ними. Что в общем-то и следовало ожидать. Ведь предки первых еще во времена Цезаря и Тацита считали для себя основным занятием скотоводство, охоту и войну^{1, 2}, а в 410 и 455 гг. под предводительством Алариха и Гейзериха едва не сравняли Рим с землей. И похоже, даже тысячи лет не хватило их потомкам, чтобы найти общий язык с наследниками и воспреемниками античной культуры. В то время как вторые уже ратовали за очеловечивание христианства, за возвращения от бога к человеку, первые фактически еще только порывались приобщиться к богу, привести к нему человека.

Другой причиной распада «союзнических отношений» между Ренессансом и Реформацией явилось, как уже говорилось, радикальное расхождение точек зрения обеих сторон на роль и назначение частной собственности. Если гуманисты-интеллектуалы видели в ней главный источник общественных бедствий, то реформаторы-бюргеры, напротив — орудие спасения человека. Это именно М. Лютеру, выразителю интересов бюргерства, принадлежит крылатый афоризм: «Человек рожден для труда, как птица для полета». Ж. Кальвин не устал подчеркивать, что труд — священный долг человека. Всячески превознося дух предпринимательства, могли ли они относиться к частной собственности пренебрежительно или, более того, осуждать ее? Ответ очевиден, не так ли? Трагический парадокс истории состоит в том, что на исходе Средневековья не нашлось никого, кто бы открыл глаза обеим сторонам — гуманистам и реформаторам — на то, что идея частной собственности — детище мировоззрения древнего гуманизма, его практическая составляющая. И следовательно, что она должна не разъединять их, а сближать.

¹ См.: Цезарь Г. Ю. Записки. Галльская война. М., 1993.

² См.: Тацит К. Соч.: В 2 т. М., 1970. Т. 1. Малые произведения.

Это трагически обоюдное недопонимание взаимного родства идеологий Ренессанса и Реформации сыграло на руку церкви (и монархиям Европы), подорвав и ослабив позиции гуманизма даже там, где они еще недавно были сильны. (И кстати, удвоило силы Контрреформации, возродив цепного пса церкви — инквизицию.) Потребовалось более ста лет, чтобы *четвертая интеллектуальная волна* докатилась наконец до Центральной и Северной Европы, породив эпоху Просвещения. Однако, испытав очередной взлет во время Великой французской революции, расширив свое «жизненное пространство» за счет Североамериканского континента (где проявился дважды — в Войне за независимость (1775—1783 гг.) и Гражданской войне (1861—1865 гг.)), гуманизм в очередной раз несколько уступил отчаянно сопротивлявшемуся христианству.

Это отступление можно было бы считать поражением, в особенности на фоне частичного восстановления влияния церкви, пошатнувшегося было в период двух мировых войн. Но подобное признание было бы (повторюсь) оправданным лишь при одном условии — если иметь представление о гуманизме как о специфическом мировоззрении или о некоей нравственной жизненной позиции — и только. Как ни странно, именно такое суждение об этом предмете, сложившееся в эпоху Возрождения, преобладает до сих пор. Это следует, в частности, из определения, которое дает гуманизму один из современных его идеологов П. Куртц. По его мнению, гуманизм представляет собой, во-первых, систему определенных этических ценностей и свойств, вытекающих из признания уважения человеческой свободы и самостоятельности. Во-вторых, гуманизм отрицает идею сверхъестественного. В-третьих, он опирается на разум и научную объективность¹. Сходные суждения разделяет В. Кувакин, согласно которому гуманизм — «это собственно человеческое, светское и мирское мировоззрение, утверждающее достоинство личности, ее внешне относительную, но внутренне абсолютную неуклонно прогрессирующую самостоятельность, самодостаточность и равноправие перед лицом всех иных реальностей»².

Столь зауженная интерпретация гуманизма тем более удивительна, что тот же Цицерон, учитель и наставник гуманистов первого европейского Возрождения, постоянно подчеркивал и собственным примером доказывал, что гуманизм есть не только теория, но и непременно практика. Он не только рассуждал, но и действовал (о чем говорилось выше), ставя себе в заслугу именно единение слова

¹ См.: Куртц П. Мужество статья. Добродетели гуманизма. М., 2000. С. 136–150.

² См.: Кувакин В. А. Указ. соч. С. 100.

и дела, которое, как он предполагал, отсутствовало у его греческих предшественников (в чем он, безусловно, ошибался, о чем также уже упоминалось). Он проявил себя не только в качестве выдающегося оратора и публициста, но и как публичный политик, администратор и даже экономист, отстаивая республиканские идеалы и свободу рыночных отношений. Ибо он хорошо понимал, что гуманизм не ограничивается сферой одного только «чистого разума» (как выразился бы Кант). Но он включает в себя как плюралистическое, свободное от догм мировоззрение, так и экономическую, политическую и правовую практику, создающую основы бытия, достойные свободного человека. По-видимому, европейские последователи Цицерона так свыклись с идеей бога и его наместника на земле — монарха, с идеей иерархии (неравенства) в отношениях между людьми, что им оказались чужды не только демократические, но даже и республиканские политические идеалы. Похоже, героические мечты об обожествленном человеке вытеснили из их сознания также и такие «низменные» предметы, как частная собственность и проза рынка. Чем иначе объяснить политические идеалы и беспринципность Н. Маккиавелли или утопические изыски Т. Мора и Т. Кампанеллы?

Имманентная «многослойность» (многоликость, многогранность) гуманизма, представляющая собой самую сильную его сторону, явилась в то же время одной из главных причин недопонимания его сущности даже и современными философами, историками, социологами и представителями других гуманитарных дисциплин. А возникшее недопонимание, в свою очередь, послужило непреодолимым препятствием для самоидентификации гуманизма как особого культурно-исторического и цивилизационного фактора, играющего в последние две с половиной тысячи лет роль *главной движущей силы в эволюции человеческого рода*. Теоретики и практики гуманизма по сей день视 друг на друга если и не враждебно, то уж вполне отчужденно, не подозревая о том, какая великая идея их объединяет.

Ценность философии эпохи Возрождения заключается, прежде всего, в том, что она нашла в себе мужество предпринять осознанное движение к разрыву с религиозной традицией уничижения человека. Философы-гуманисты «вспомнили», что цивилизованному человеку должно быть стыдно вести себя как ребенку, все еще нуждающемуся в подсказке, в опоре на родительский авторитет. Что он далеко не так слаб ногами и в особенности головой, чтобы «держаться за пальчик бога», вымаливая у него разрешения, одобрения и поддержку. Что пора пытаться распрямиться и приняться, наконец, за обустройство своей жизни *самостоятельно*, полагаясь на собственные силы и разум.

Их порыв не был должным образом оценен и поддержан. Причина ясна: с одной стороны, им противились слишком большие и хорошо организованные силы. С другой — не только на исходе Средневековья, но и в наши дни еще слишком мало потенциальных союзников философов-гуманистов доросло до понимания важности данной инициативы. Еще и сегодня одни принижают значимость их вклада в философию, другие преувеличивают его, искажая и тем самым фальсифицируя их реальный вклад в развитие интеллектуальной культуры. Э. Жильсон, например, утверждает, будто ренессансная философия оставалась в тени томизма даже в лучшие свои годы. Но, с одной стороны, у томизма был такой могущественный союзник, как церковь, которая не собиралась «давать в обиду» своего главного адвоката. С другой — как можно верить человеку, убежденному в оригинальности и глубине учения Фомы, питавшегося со стола идей Аристотеля (притом наиболее спекулятивных и внутренне противоречивых.)

Ф. Энгельс, напротив, превозносит заслуги эпохи Возрождения и ее философии как «величайшего прогрессивного переворота в истории человечества». Однако как Энгельс, так и его соратник К. Маркс откровенно игнорировали тот факт, что в действительности Ренессанс являлся всего-навсего преемником (наследником) античных идей и традиций, в том числе философских, включая натурфилософию. (Кстати, Маркс, этот признанный авторитет в области экономических и социальных наук, так и не разгадал подлинной природы политико-экономической и социальной практики античного и современного ему гуманизма.)

К сожалению, не смог по достоинству оценить степень революционности мировоззрения Ренессанса и Б. Рассел. «Возрождение не было периодом великих достижений в области философии, но оно дало известные плоды, которые явились необходимой предпосылкой величия XVIII столетия»¹, — пишет он.

Величие философии XVIII века связывают с именами прежде всего Ф. Бэкона и Р. Декарта, Т. Гоббса и Дж. Локка, Б. Паскаля и Б. Спинозы. Не существует весов, на которых можно было бы взвесить, сопоставить и объективно оценить плоды интеллектуального и тем более философского творчества. Тем не менее ничто не запрещает нам хотя бы косвенным образом удостовериться в справедливости данного мнения Рассела. Сделаем же эту попытку.

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 519.

7.4. ПОСТРЕНЕССАНСКАЯ МЫСЛЬ ПАСКАЛЯ И СПИНОЗЫ

Целиком и полностью разделяя мнение о непреходящих и бесспорных заслугах Ф. Бэкона (1561–1626) в становлении эмпирического естествознания, позволю себе усомниться в особой значимости собственно философских его конструкций. Я готов без колебаний снять шляпу перед Р. Декартом (1596–1650) за его физико-математические изыскания. Ибо кому из имеющих пусть самое косвенное отношение к науке неведомы декартова система координат, понятие об импульсе силы и его «вихревой механике». Декарта величают основателем философии Нового времени. Чем же она отличается от прежней? Сошлюсь в этом вопросе на мнение специалиста. В. Лазарев утверждает следующее: «Расхождение Декарта с возрожденческой мыслью касается, прежде всего, способа подхода, метода отыскания истины. Он отмечает, что до сих пор на истину набредали случайно, блуждая самыми запутанными лабиринтами... Характерные для ренессансного мышления разносторонность и совмещение всякого рода спорных мнений воспринимаются Декартом как разбросанность, как отсутствие строгости и точности...

Метод Декарта требует неукоснительного соблюдения выработанных им точных и простых «правил ума», препятствующих принятию ложного за истинное, требует последовательности и системности... в противоположность ренессансной приверженности к соблюдению меры, стремлению к конкретной целостности... здесь нет боязни односторонности, абстрактности, абсолютизации, резких разграничений вплоть до разрывов и противопоставлений... Философия становится у Декарта вполне самостоятельной дисциплиной, в ней все «свое»: начало, предмет, метод, принцип... Философия организуется в самостоятельную форму сознания... Ее автономия покоится не только на отрешенности и отгороженности от всего привходящего, но далее, что еще более важно, на формирующемся из самого себя методе»¹.

Из сказанного можно понять, что, как только Декарт выработал точные «правила ума», ни он, ни его последователи уже не должны были бы принимать ложное за истинное. В таком случае каким образом эти новые правила (новая логика?) вернули его к старым понятиям анимизма, который, правда в современной философии, высокопарно именуется дуализмом? И почему не успели высохнуть чернила

¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 123–124.

Декарта, как Б. Спиноза взялся за опровержение этих самых истин дуализма? И откуда Декарт взял, что понятие о боге является «совершенно достоверным и не допускающим никакого сомнения»? И разве у того же Аристотеля или Демокрита философия не является «вполне самостоятельной дисциплиной»? Что во всем его подходе принципиально нового? Тем более, что «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»¹. Не то ли, что с подачи Декарта философия начала исподволь отчуждаться от жизни, «отгораживаясь от всего привходящего»? Но заслуживает ли стремление к самоизоляции того, чтобы считаться особым достижением?

Впрочем, не исключено, что утверждать автономию философии Декарта побудило давление на него со стороны церкви, которая неотступно преследовала его всю жизнь. Вынужденный, несмотря на полную лояльность богу, скрываться от ее длинных рук и недреманного ока, он 13 раз менял места жительства. Покинув Францию, он заметал следы, скитаясь по Германии, Голландии, Швеции и Италии. А когда в 1633 году он узнал, что инквизиция вторично осудила Галилея и тот вынужден был отказаться от своего учения, Декарт собственноручно сжег большую часть своей рукописи, посвященной вопросам космогонии.

В меньшее смущение ввергает меня сравнение мыслителей Ренессанса с Б. Паскалем (1623–1662). Математический гений, он уже в 16 лет опубликовал «Опыт теории канонических сечений» и изобрел счетную машину. Его работы в области гидростатики увенчались открытием закона, получившего его имя. Он — один из основоположников теории вероятности, на основе его теории развита геометрия плоскости. (В наше время его именем названа единица давления и один из языков программирования.) Казалось бы, перед ним открывались блестящие перспективы в области развития естествознания. Но едва ему исполнился 31 год, как он безвозвратно покидает науку и полностью отдается размышлениям о боге. Здесь не место и не время обсуждать причины принятия им столь радикального решения. Слишком уж крупна и неординарна эта личность, чтобы браться исследовать источник смятения или поражения великого разума, не имея на руках совершенно достоверных биографических и прочих сведений,

¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 125.

которые могли бы пролить свет на эту загадочную историю. Одно я могу утверждать со всей ответственностью: религиозные чувства Паскаля очень во многом основывались на элементарном невежестве в области всемирной истории.

Чтобы предупредить естественное возмущение почитателей Паскаля таким вызывающим заявлением, прошу их обратиться к статье XII его «Мыслей о религии»¹. В ней говорится следующее: «Рассматривая... изменчивое и странное разнообразие нравственных понятий и верований в различные эпохи, я нахожу в одном уголке света народ, отделенный от всех других народов земли и самый древний из них, с историей, на несколько столетий старше самых древних из известных нам историй... Этот народ весьма замечателен не только своей древностью, но и по продолжительности своего существования — от времени своего происхождения и до наших дней, потому что, когда народы Греции и Италии, Лакедемона, Афин, Рима и другие, появившиеся гораздо позже, уже давно исчезли, этот народ все еще существует...

Рассматриваю закон, который выдается этим народом за полученный им от Бога, и нахожу его удивительным; это первый из всех законов, и настолько прочный, что, когда самого слова «закон» еще не существовало у греков, евреи уже около тысячи лет имели его и хранили без перерыва. Мне кажется также удивительным, что первый существовавший в мире закон был настолько совершенен, что самые великие законодатели брали его за образец: отсюда вышел закон Двенадцати таблиц в Афинах, заимствованный впоследствии Римом... Гомер сочиняет роман и выдает его за таковой, так как никто не сомневается, что ни Трои, ни Агамемнона никогда не существовало» (Мысли о религии. XII. 1–3).

Учитель истории современной средней школы должен был бы поставить отвечающему таким образом ученику двойку по каждому из упомянутых Паскалем пунктов. С самим Паскалем дело другое. Ему простительно было не знать, что Гомер не «сочинял роман», а описывал реальные исторические события. Ведь Г. Шлиману, открывателю Трои, еще только предстояло родиться. Паскаль не мог знать и того, что гомеровской и античной Греции предшествовала крито-микенская Греция, чей расцвет пришелся на время, когда евреев еще не существовало как народа, не говоря уже как нации. Ведь А. Эванс, открыватель крито-микенской цивилизации, родился спустя примерно 200 лет. Паскаль не мог ведать, что законы вавилонского царя Хаммурапи были составлены за шесть веков, а законы шумерского царя

¹ См.: Паскаль Б. Мысли о религии. М., 2001.

Ур-Намму — за тысячу лет до рождения Моисея: археологи «раскрыли» историю Месопотамии только в XX столетии.

Но уж о том, что законы Солона-афинянина никогда не назывались законами XII таблиц — «собственности» римлян и что ни те, ни другие не имели никакого касательства к монархическому по духу законодательству еврейского народа, один из самых образованных людей своего времени должен был бы знать. И уж вовсе непростительны «заблуждения» знатока Библии, касающиеся выдающейся древности еврейского народа. В главе 14 Бытия повествуется о войне четырех царей (Сеннаарского, Елласарского, Еламского, Гоимского) против пяти (Содомского, Гоморрского, Адмийского, Севоимского, Сигорского), происходившей тогда, когда Аврам еще не успел заключить завет с богом и породить Исаака — праотца еврейского народа. Девять народов воюют между собой в то время, когда евреев еще не существует, но Паскалю Библия не указ. Далее Писание утверждает: «И сказал Авраам о Сарре, жене своей: она сестра моя. И послал Авимелех, царь Герарский, и взял Сарру» (Быт. 20, 2). И в этом эпизоде, как видим, Авраам вступает в сложные (если не сказать — морально некорректные) отношения с царем еще одного народа, населявшего город Герару, тогда как Исаак еще не родился и еврейский народ существует только в «проекте».

Допустим, в желании отстоять свой тезис о выдающейся древности еврейского народа Паскаль посчитал вышеупомянутых персонажей Писания плодом вымысла ее автора (хотя, откровенно говоря, такая «вольность» с его стороны была бы крайне удивительной). Но ведь в реальности существования египтян он не должен был сомневаться нисколько. Что же говорит о них Библия? То, что правнук Авраама Иосиф «отведен был в Египет; и купил его из рук измаильтян, приведших его туда, египтянин Потифар, царедворец Фараонов, начальник телохранителей» (Быт. 39, 10). И далее, обращаясь к его отцу Иакову (Израилу), бог предрек: «Я Бог, Бог отца твоего; не бойся идти в Египет; ибо там я произведу от тебя народ великий» (Быт. 46, 3).

Какие еще требуются свидетельства верующему человеку, если сама «священная книга» прямо говорит о том, что египтяне существовали как цивилизованная нация задолго до того, как евреи выделились в автономную этническую общность, впоследствии образовавшую народ и затем нацию. Что же нам в таком случае остается думать о Паскале, отвергающем хрестоматийную для всех грамотных христиан истину? Зачем ему понадобилось так неуклюже интерпретировать Писание?

К сожалению, я вынужден констатировать, что вера Паскаля держалась на разладе не только с историей и интеллектуальной честностью, но и с логикой. В подтверждение своих слов сошлюсь на некоторые высказанные им соображения в статье XXII того же трактата. В ее разделе IX говорится: «Без Иисуса Христа мир не существовал бы, ибо ему надлежало или быть разрушенным, или стать подобием ада». Полагаю, что так не думают китайцы с индийцами и мусульмане с буддистами, то есть большая часть человечества. А если вспомнить еще и об атеистах?

Раздел XXI: «Что можно сказать против воскрешения или против зачатия Пресвятой Девы? Разве труднее воссоздать человека, чем сотворить его?» — «Какая наивность!» — воскликнет современный (честный) биолог, физиолог, врач и вообще любой специалист, имеющий отношение к этой тематике.

Раздел LII: «Если Бог существует, то следует любить только Его, а не преходящую тварь», то есть человека, дополним мы от себя эту мысль, ибо человек «родится во грехе». А как быть с призывом Иисуса любить своего ближнего и даже дальнего? Или Паскаль невольно выдает истинную цену любви Иисуса?

Раздел LX: «Самая жестокая борьба, какую Бог мог бы послать людям в этой жизни, возникла бы тогда, если бы Он оставил их без этой борьбы, которую принес с Собой. *Не мир пришел Я принести, но меч*, говорит Он, и чтобы указать на эту борьбу, провозглашает: Огонь пришел Я низвести на землю (Мф. X. 34; Лк. XII. 49). До Него свет пользовался ложным миром». В который уже раз возникает вопрос: что же действительно вложил в сердца людей Христос — любовь или ненависть?

Раздел LXXV: «Инквизиция и Общество (иезуитов) — два бича истины». Что могло побудить Паскаля так доброжелательно судить о гестаповцах и чекистах Средневековья, остается загадкой.

Раздел LXXV: «Все люди от природы ненавидят друг друга». В первых, возражаю: сие есть чудовищная и безответственная ложь. Во вторых, если Паскаль и думает так, то почему его мысль не задается вопросом: а кто создал человека таким? Не бог ли? (Как иначе еще может думать верующий?) Но тогда за испорченность человека следует спрашивать не с него, а с его «производителя».

Раздел LXXIX: «Из того, что христианская религия не единственная на свете, вовсе не следует, что она может не быть истинной, напротив, это и заставляет верить в ее истинность». «Браво извращенной логике верующего!» — скажем мы, но заметим, что в точности то же самое мог бы сказать представитель любой другой религии.

Раздел LXXXIX: «Неверующие оказываются самыми легковверными. Они верят в чудеса Веспасиана, чтобы не верить чудесам Моисея». Неверующие не верят в чудеса не только Моисея и Веспасиана, но и вообще во все так называемые чудеса.

Прервемся, читатель. Довольно и того, что было сказано. Ибо невыносимо грустно сознавать, что все эти слова исходили из уст человека, признававшего, что «человек — самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей Вселенной, чтобы раздавить ее... все наше достоинство заключается в мысли. Вот чем должны мы возвышаться, а не пространством и продолжительностью, которых нам не заполнить. Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности» (Статья II, XI).

Нет повести печальнее на свете, чем повесть о деградации разума масштаба Паскаля. Невозможно хорошо мыслить, когда давление правого полушария мозга парализует работу левого его полушария, когда рефлекс (социальный инстинкт) затмевает рефлексию (рассудок). На какой еще факт нужна нам ссылка, чтобы убедиться во вредности тирании религиозных предрассудков? Какой другой пример мог бы свидетельствовать столь же неопровержимо и красноречиво о пагубности унижения здравого смысла? Жизненный опыт Паскаля выносит еще один крайне неутешительный для религиозного мышления приговор, подтверждающий выявленную нами закономерность: чем больше слов любви адресуется богу, тем меньше их остается на долю смертных. Вот почему я еще и еще раз убеждаюсь в простой истине того, что *истинный гуманизм не может иметь ничего общего с религиозностью*.

Трагедия всех вообще христианских мыслителей, подозреваю, заключается в том, что интуитивно они признают справедливость слов Цицерона: бог и разум (логика) — вещи несовместные. Но бесрационализма толкает их не отступать от попыток примирения антагонистов, при всем том что обреченность их затеи ведома им наперед.

Счастливый умный человек, не раздираемый религиозными страстями, никогда не сможет принять алогизма догматов, заставляющих мысль грубо противоречить самой себе. Несчастный умный человек, угодивший в силки религиозности, цепляется за веру и за чудо как за последнее оправдание особенностей склада своего ума и психики.

Великое томление — быть умным и верующим, вынужденным раздваиваться, разрываться между двумя взаимно не терпящими друг друга «любовями». Судьба сравнительно милостиво обошлась

с Паскалем, самарешив его проблему. Она разделила его жизнь на две отгороженные друг от друга доли, предоставив юности разум, зрелости — веру. Могучий джинн, вкусивший свободы, предпочел ей «уют» лампы Аладдина.

Специфика пантеизма, отличающая его от гилозоизма, особенно отчетливо проявилась в философии Б. Спинозы, вынужденного всю свою недолгую жизнь (1632–1677) нести крест еретического двоемыслия. Спиноза делит все сущее в мире на порождающую природу (*natura naturans*) и порожденную природу (*natura naturata*).

«Под *порождающей природой* мы разумеем существо, которое мы понимаем ясно и отчетливо (через самого себя и без чего-либо иного, необходимого ему, как все атрибуты, до сих пор определенные нами), то есть Бога. Томисты также разумели под этим Бога, но их *порождающая природа* была существом (как они это называли) вне всех субстанций. *Порожденную природу* мы должны разделить на две части: общую и особенную. Общая состоит из всех модусов, непосредственно зависящих от бога... Особенная состоит из всех особенных вещей, порождаемых всеобщими модусами, — пишет он и продолжает: — Что касается *всеобщей порожденной природы*, или модусов, то есть творений, зависящих непосредственно от Бога или созданных им, то мы их знаем только два, именно: движение в материи и разум в мыслящей вещи. Они же, говорим мы, существовали от вечности и останутся навеки неизменными. Творение — действительно столь великое, как подобало величию создателя. Что касается собственно *движения*, то оно относится скорее к рассуждению о естествознании... Что касается *разума* в мыслящей вещи, то он так же, как первое, есть *сын, творение* или непосредственное *создание* Бога, также от вечности сотворенное Богом и навеки остающееся неизменным»¹.

Из сказанного ясно, что природу, равно как и человека, Спиноза мыслил производными от бога. А последний хотя и растворен в природе, но все же, по мнению философа, стоит бесконечно выше нее. То есть иерархия (неравенство природы и человека перед лицом того, кого он именует богом) остается точно такой, как это мыслили себе не только томисты, но все верующие люди. Тем не менее следует признать, что позиция томистов в этом вопросе выглядит несколько логичней точки зрения Спинозы. Уж коли «некто сотворяет нечто», то он не может оставаться этим нечто, ибо получается, что он в таком случае просто удваивает самого себя. Но в этом случае

¹ Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. М., 2000. С. 54–55.

возникает вопрос: чем (кем) же этот некто пребывал до акта самоудвоения? И этот вопрос не имеет ответа. Как же Спиноза доказывает реальность существования бога? Он пишет: «Что касается первого пункта, а именно того, что Бог существует, то это, говорим мы, можно доказать:

Сначала а priori следующим образом:

1. Все, что мы познаем ясно и отчетливо как принадлежащее к природе вещи, мы можем и в действительности утверждать о вещи.

Но мы можем ясно и отчетливо понимать, что существование принадлежит к природе Бога.

Следовательно».

Наш комментарий. Коль скоро Спиноза берется доказывать факт существования бога, то очевидно, что данный фрагмент не может быть принят за аксиому, так как именно он-то и нуждается в обосновании.

«С другой стороны, следующим образом:

2. Сущности вещей существуют извечно и останутся вечно неизменными.

Существование Бога есть сущность.

Следовательно».

Наш комментарий. Сущность стула тоже существует вечно и неизменно? И еще: если существование есть сущность, то что же такое смерть, толкуемая как пресечение существования в «первозданном» виде? Вопросы, декларируемые Спинозой как ясные и отчетливые, в действительности, как видим, таковыми не являются.

«А posteriori или следующим образом:

Если человек имеет идею Бога, то Бог должен существовать формальным образом.

Но человек имеет идею Бога.

Следовательно».

Наш комментарий. Я имею идею семиглавого Змея Горыныча, Кощея Бессмертного и Бабы-яги. Означает ли это, что указанные персонажи народных сказок существуют «формальным образом»?

«Из всего этого ясно следует, что можно доказать существование Бога а priori и а posteriori.

Даже лучше а priori»¹.

Наш комментарий. Заключение сомнительно. Доказательство, по существу, не приводится. Тем не менее далее Спиноза утверждает, что «без Бога ни одна вещь не может ни существовать, ни быть понята»,

¹ Указ. соч. С. 26–27.

то есть что «Бог должен существовать и быть понятным прежде, чем эти отдельные вещи существуют и доступны познанию»¹.

Как же познаются вещи по Спинозе? Они познаются через мнение, веру и познание. Причем высшее познание есть познание бога как природы. Поскольку «в природе не может быть вещи, идеи которой не было бы в душе этой вещи, и чем более или менее совершенна вещь, тем более или менее совершенно также соединение идеи с вещью или с самим Богом и действие ее. Ибо так как вся природа есть только одна субстанция, сущность которой бесконечна, то все вещи в природе объединены в одном целом, именно в Боге»². Мысль о всеобщей связи вещей особенно вдохновляла А. Эйнштейна. В предисловии к книге Р. Кайзера «Спиноза» он писал: «Спиноза был полностью убежден в причинной зависимости всех явлений еще в то время, когда попытки достичь понимания причинных связей между явлениями природы имели весьма скромный успех. Убежденность Спинозы в причинной зависимости всех явлений относилась не только к неодушевленной природе, но и к человеческим чувствам и поступкам»³. Нам, правда, представляется, что точно такая же убежденность свойственна всем верующим — христианам, иудеям и даже мусульманам — именно потому, что таково требование их веры, основанной на представлении о едином творце мироздания.

И отношение между богом и человеком, по мысли Спинозы, мало чем, по существу, отличается от позиции ортодоксального верующего. А то, что человек признается частью природы, ничего не меняет. «Так как законы природы могущественнее, то законы людей уничтожаются. Божественные законы являются последней целью, ради которой они существуют, они не подчинены ей; человеческие же законы не таковы. Ибо хотя люди создают законы для своего собственного счастья и не имеют другой цели, как содействовать этому счастью, однако их цель (подчиненная другим целям другого существа, стоящего над ними и дающего им как частям природы действовать таким образом) может также служить к тому, чтобы их законы действовали вместе с вечными законами, от вечности установленными Богом, и, таким образом, со всем остальным производили все вместе»⁴. В силу свойственного ему фатализма Спиноза считает, что «человек, как часть целой природы, от которой он зависит и которою

¹ Спиноза Б. Указ. соч. С. 59.

² Там же. С. 99.

³ Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. М., 1966. Т. 4. С. 254.

⁴ Спиноза Б. Указ. соч. С. 102.

он также управляется, сам по себе ничего не может делать для своего спасения и счастья... Отсюда следует, что мы действительно слуги, даже рабы Бога, и что наше высшее совершенство состоит в том, чтобы необходимо быть ими. Ибо если бы мы были предоставлены сами себе и не так зависимы от Бога, то мы могли бы совершить мало или ничего не совершить и потому имели бы причину огорчаться»¹. Таким образом, Спиноза ставит человека в положение второсортного существа, целиком и полностью зависимо от божественной воли. И остается неясным, чем в таком случае его пантеизм принципиально отличается от теизма.

В предисловии к «Богословско-политическому трактату» после объяснения причин принятия им решения сделать Писание предметом скрупулезного анализа Спиноза утверждает, что он вполне убедился в том, что «Писание оставляет разум совершенно свободным. И что оно с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другое опираются на свою собственную пяту... После этого показываю, что откровенное слово божие есть не некоторое известное число книг, но простое понятие божественной мысли, открытой пророкам, именно: понятие о почитании Бога всем сердцем путем соблюдения справедливости и любви»². И наконец Спиноза, приходит к выводу, что «каждому должна быть предоставлена свобода его суждения и власть (potestas) толковать основы веры по своему разумению и что только по делам должно судить о вере каждого, благочестива она или нечестива».

Эти прекрасные слова веротерпимости и свободомыслия еще и сегодня звучат еретически в ушах ортодоксов. Поэтому и не удивительно, что амстердамские раввины предали его анафеме. Меня удивляет другое: как могла у кого бы то ни было родиться мысль об атеизме Спинозы? Он глубоко и искренне верующий человек. Поэтому вдаваться в разбор его доводов в пользу религии я не буду. Прежде всего, потому, что в них нет ничего, что можно было бы принять за безупречное и неопровержимое доказательство. Тем не менее, несмотря на свою безусловную религиозность, у Спинозы свое незаурядно догматическое видение взаимоотношений между богом, природой и человеком. Мало того, что он не только иначе видит, он еще и осмеливается делать публичным свое видение, не такое, какое традиционно признается единственно верным. И уже одна эта попытка, предпринятая в годы безраздельного господства тиранической

¹ Спиноза Б. Указ. соч. С. 88.

² Там же. С. 126.

церкви, выдает в нем не только оригинального, но и бесстрашного мыслителя.

Опыт творчества большинства признанных лидеров на постренесансном пространстве философии побуждает нас вернуться к вопросу о том, что есть философия, каковы ее функции и цели. Является ли она «искусством для искусства», как утверждают одни? Или же правы другие — полагающие, что «искусство принадлежит народу»? Я присоединяюсь ко второму мнению по одной простой причине: сколько хулы ни высказывалось бы в адрес разума, но, как абсолютно справедливо (в данном частном случае) выразился Паскаль в одну из редких минут просветления, наше единственное достоинство заключается в мысли. Тем более что и Декарт своим *cogito ergo sum* убедил нас в том, что мы существуем, поскольку мы мыслим. Следовательно, и разум нам дан не для того, чтобы превращать его в зеркало для самосозерцания или в мертвый клад, а чтобы побуждать его действовать нам во благо, как живой капитал.

Слова обязаны трудиться. Если это слова философа. Следовательно, эффективность той или иной философии оценивается тем, как откликаются ее слова делами. Если они не выходят за стены «всемирного музея мысли», они представляют сугубо эстетический интерес. Последний бесспорно важен и необходим, но было бы странным признавать его единственным критерием общественной востребованности. Другую, на наш взгляд, более целостную и объективную оценку философии дает практика индивидуального и коллективного бытия.

Согласно ей, философии Паскаля и Спинозы, представляющие несомненный, но тем не менее узкопрофессиональный интерес, претендуют на ограниченную и даже минимальную прикладную значимость. Они, если так можно выразиться, — «вещи в себе». Чего никоим образом нельзя сказать про философию Ренессанса хотя бы потому, что именно она послужила своего рода миной замедленного действия. Эта мина в конце концов и взорвала европейский феодализм — противоестественное детище традиционной и античной цивилизаций. Просветители XVIII века вдохновлялись философией не столько ближайшего к ним XVII столетия, сколько идеями эпохи Возрождения и, разумеется, Античности.

Отстоять честь своего века выпало Т. Гоббсу и Дж. Локку, чьи труды сильнейшим и благотворнейшим образом повлияли на умонастроения ведущих идеологов североамериканских колоний — Дж. Адамса, А. Гамильтона, Т. Джефферсона и др. Вдохновляя их на борьбу за независимость США, английские философы тем самым оказали огромную услугу культурному прогрессу и гуманизму. Уже по этой

причине их концепции заслуживают самого серьезного анализа. Поскольку в данном случае мы не располагаем возможностью уделить им должное внимание, мы переносим соответствующее исследование на будущее.

7.5. МОДЕЛЬ ДИАЛЕКТИКИ ПО ГЕГЕЛЮ

Едва ли не самой значительной «вещью в себе» во всей той философии, которая вытеснила античную натурфилософию и которую мы определяем как философию аналитическую, можно считать наследие Иммануила Канта (1724–1804). А его «Критика чистого разума» представляет собой одно из самых захватывающих и поучительных приключений разума, лишенного путеводной нити естествознания в лабиринтах неразрешимых противоречий. Эту нить, впрочем, и само естествознание едва-едва начинает нащупывать в наши дни, приоткрывая тайны бытия Вселенной, побудившие Канта поставить вопрос об их принципиальной познаваемости человеческим разумом. Лишь совсем недавно естествознание стало получать в свое распоряжение неопровержимые факты, опираясь на которые мысль может составить более-менее реалистичную модель мироздания в динамике и развитии. Поэтому обсуждать и оценивать взгляды и выводы человека XVIII века, не уяснив позиций современного естествознания в этой тематике, было бы бессодержательной фиксацией тех или иных сугубо спекулятивных и спорных доводов за и против, то есть пустой тратой времени.

Подвергнуть анализу эти позиции планируется в следующей части, после чего и было бы логичным вернуться к проблемам, затронутым Кантом. Таким образом, искусственно разрывается последовательность изложения развития философской мысли. Но делается это вынужденно. С одной стороны, вопросы, на которых заострил внимание Кант, слишком важны, чтобы игнорировать их и уклоняться от их решения. С другой — их обсуждение не может быть плодотворным и предметным без учета аргументов, которые представляет нам современное естествознание. Вот какие соображения побуждают изменить Хроносу и, временно «миновав» Канта, обратиться к рассмотрению важных для гуманизма особенностей системы Гегеля.

Как известно, многие известные философы современности (от Т. Адорно, К. Маркса и Э. Фромма до С. Кьеркегора, К. Поппера и М. Хайдеггера) сделали себе имя во многом на критике, полном отрицании либо «исправлении» гегелевской системы философии.

Но, как говаривал Н. Бор, идея глубока и нетривиальна, если и прямо противоположное ей положение полно смысла. Иначе говоря, можно предполагать, что диалектика Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831), возбудившая беспрецедентно острую реакцию у его коллег по «ремеслу», содержит в себе зерна глубокой истины, поныне дающие живительную пищу для размышлений. Вместе с тем наличие столь мощной, стихийно образовавшейся и многоплановой оппозиции свидетельствует и о множестве затруднений, которых не смогла преодолеть созданная им конструкция.

Каковы же сильные и слабые стороны его творения? К его бесспорным достоинствам несомненно следует отнести два момента.

Во-первых, оно явило собой не конгломерат дурно или вовсе не связанных между собой или даже взаимно противоречивых идей и представлений, а их логически самосогласованную и связную систему.

Во-вторых, эта последняя делает (впервые в постантической философии) попытку охватить мир единым мысленным взором. Причем мир не как коллекцию высушенных и препарированных музейных экспонатов, а мир как нечто имманентно целостное, пребывающее в постоянном движении и обновлении. С более чем двухтысячелетним опозданием тезис Гераклита о всеобщей текучести всего материально-сущего наконец-то обретает у Гегеля форму развернутой и всесторонне разработанной концепции. Увы, эмпирическая база, на которую опирался Гегель, не была продвинута так далеко, как того требовал его подход. Ни он, никто другой из его современников не мог подозревать, что видимая Вселенная эволюционирует как единое целое. Что эволюции подвержено все пребывающее на планете Земля — от континентов и океанов до растительности и животного царства, включая человека. Ч. Дарвину еще только предстояло отправиться в кругосветное путешествие на «Бигле», а Э. Хабблу — открыть существование грандиозной системы галактик, сравнимых с нашей галактикой — Млечным Путем.

Тем удивительней, что в основу своей системы Гегель положил не метафизическую (что было бы вполне объяснимо), а диалектическую концепцию бытия в развитии. Почему и представляется, что смелость предпринятых им шагов в области философии сравнима с новаторством того же Дарвина в области естествознания. Тем более что философ пребывал в положении гораздо более незавидном, чем натуралист, ибо он взялся за осмысление того, что лежало за пределами непосредственного опыта. Человеку его эпохи и его среды было естественным положить в качестве стержня, вокруг которого возво-

дится мироздание, нечто, тождественное понятию бога, притом именно христианского бога, являющегося гарантом единства Вселенной. Каким же образом привносит Гегель идею развития в отношения между богом, природой и человеком? Он находит ключ к развитию их взаимоотношений в выведенной им формуле триады — тезис, антитезис, синтез.

7.5.1. Терминология в гегелевской системе

В свое время Аристотель ставил Сократу и Демокриту в заслугу то, что те первыми пытались давать определения (Метафизика. XIII. 4, 1078 b 12–30) в поисках сути вещей, что, по Аристотелю, и являлось «началом знания». Так как нельзя не признать, что всякое познание действительно начинается с определений, посмотрим, как выстраивал понятийный фундамент своей философии Гегель.

Какими качествами ни наделял бы он бога или Абсолютную идею, главным в этой универсальной, всеобъемлющей субстанции оставался для него разум, разумное мышление (§ 214)¹. А смыслом и оправданием существования Абсолютной идеи является, по Гегелю, ее самосознание. «Побуждающий к самосознанию бог есть не что иное, как собственный закон духа. Всякая деятельность духа есть поэтому только постижение им самого себя» (§ 377). Крайне схематически этот процесс самопознания происходит следующим образом.

А. Пребывающий в себе и для себя абсолют (первоначальное целое или тезис) решает отрицать самого себя и «свободно отпускает себя в качестве природы» (§ 244), впадая в противоречие, в которое он сам себя поставил.

Б. Следующий шаг состоит в том, что природа (одна из сторон противоположностей или антитезис) порождает свое собственное отрицание — человека, носителя «божественного начала, разума, реальности идеи» (§ 396).

В. Интеллектуальная деятельность последнего (антитеза антитезиса) возвращает абсолют в самое себя из инобытия, снимая первоначальное противоречие. Так торжествует синтез, а деятельность абсолюта, направленная на самопознание, завершается благодаря диалектически снимаемому противоречию, то есть отрицанию самого себя по закону отрицания отрицания.

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук... В дальнейшем при ссылках на эту работу будет указываться только параграф, из которого берется цитируемый отрывок.

В действительности, разумеется, все гораздо сложнее. Ибо все мыслимо сущее Гегель расчленяет на шесть иерархически расположенных категорий или понятий: природа, дух, мир, идея, человек, бог. Природа у него есть нечто низшее, начальное, простейшее, то есть относительное. Бог, напротив — нечто высшее, конечное, сложнейшее, то есть абсолютное. Каким же образом он определяет их и тем самым различает их между собой? Начнем с анализа понятия «природы», поскольку, казалось бы, уж с этой простейшей (по его мнению) субстанцией не должно было бы возникать особых затруднений. Но, увы, их оказывается с избытком.

В самом деле, с одной стороны, «природа есть *в себе* (здесь и далее — курсив Гегеля) некое живое целое» (§ 251), с другой — она не что иное, как «идея в форме инобытия», или «отчужденный от себя дух, который в ней лишь *резвится* (как вакхический бог)», с третьей — «отрицание, потому что она есть отрицание идеи» (§ 247, 248). Вместе с тем природа в качестве материи есть «неистинное существование, отрицающее себя» (§ 252). Кроме того, она «не есть застывшее и завершенное «для себя», которое, следовательно, могло бы существовать и без духа, лишь в духе достигает она своей цели и своей истины» (§ 96) и, стало быть, «существует лишь постольку, поскольку имеется дух» (§119). Ко всему прочему предполагается, что она в форме материи «делима до бесконечности... но на деле она не разделена, не состоит из атомов; это деление есть некая возможность, которая лишь возможностью и является» (§ 247).

Из сказанного можно уразуметь лишь то, что природа *не есть*, но в нем отсутствует положительное знание того, что она *есть* в действительности. Более того, не придав этому понятию, первому из вводимой им иерархии понятий, четкие и ясные границы, его принуждают вступать в какие-то двусмысленные отношения с другими, предположительно более высокого ранга понятиями.

Мы не станем обсуждать здесь понятия духа (§ 248, 378, 552), мира (§ 246, 247), идеи (§ 14, 212–215, 244), во-первых, затем, чтобы не быть обвиненным в критиканстве (предоставим читателю возможность самому приобщиться к головоломным хитросплетениям его логики). Во-вторых, потому, что между ними крайне сложно провести хотя бы условные, призрачные границы. Остановлюсь только на одном примере. По Гегелю, «идея существенно есть *процесс*... и как процесс проходит в своем развитии три ступени. Первая форма идеи есть *жизнь*... Второй ее формой является... *познание*, которое выступает в двойном образе, в образе *теоретической* идеи и в образе *практической* идеи... Восстановление обогащенного различием единства... дает третью фор-

му — форму *абсолютной идеи*» (§ 215). Наконец, «идея сущая для себя есть созерцание, и созерцающая идея есть природа» (§ 244).

Проясняет ли что-нибудь эта игра в определения? Ничего не проясняет, но, напротив, вызывает новые вопросы, остающиеся без ответа:

- а) что есть форма идеи;
- б) существуют ли три формы идеи одновременно или в разное время;
- в) могут ли вторая и третья ее формы существовать независимо от человека, и если могут, то благодаря кому или чему;
- г) как соотносятся между собой такие противоположные определения идеи как процесс (динамика) и созерцание (статика)?

И все же самая большая неопределенность, доходящая до путаницы, возникает тогда, когда Гегель переходит к дефиниции бога. Здесь у последнего имеется два не тождественных друг другу синонима: абсолютная идея и абсолютный дух. Каковы отличительные качества и свойства бога?

Во-первых, «бог, и только он один, есть истина» (§ 1). Следовательно, всего предыдущего было недостаточно для понимания его (Гегелевой) философии, и нам надо позаботиться об уяснении еще одной маловразумительного определения — истины.

Во-вторых, «бог есть то, в чем дух и природа пребывают в единстве» (§ 246). Стало быть, бог здесь приравнен миру. Кроме того, он по совместительству остается «отцом» духа. В-третьих, «бог как абстракция *не есть истинный бог*, истинным богом он является лишь как живой процесс полагания своего другого — мира» (§ 246). Иными словами, здесь он тождествен «сумме» идеи и мира.

В-четвертых, «бог есть бог лишь постольку, поскольку он *знает* самого себя; его знание самого себя есть, далее, его *самосознание* в человеке, а знание человека о боге развивается, далее, до знания себя человеком *в боге*» (§ 564). Сказано прекрасно, но оно означает, что «вне» и «помимо» человека бога не существует.

В-пятых, на вопрос Гегеля «почему бог определил сам себе сотворить природу?» он же дает ответ: «Божественная идея именно и состоит в том, что она решается положить из себя иное (природу) и снова вобрать его в себя, чтобы стать объективностью и духом» (§ 247). В этой связи возникает новый вопрос: обладает ли бог свободой воли? Может ли он обойтись без того, чтобы не опускаться до сотворения этого грубого, низменного, материального мира? Все, что нам стало известно из предыдущего рассмотрения, категорически не допускает такого произвола. Тогда какой же это бог, если и над ним довлеет обязательство, если и для него свобода — лишь «осознанная необходимость»?

По-видимому, чтобы окончательно довершить неразбериху и путаницу в определениях, Гегель обращается к понятию «человек», вкладывая в него следующее содержание: «Человек — есть мыслящий дух и этим — и притом единственно только этим существенно отличается от природы» (§ 381). Вместе с тем он «как таковой имеет бесконечную ценность, поскольку... является предметом и целью любви бога» (§ 482). Здесь гегелевский человек выкидывает фортель, делая (своим существованием) дух мыслящим. Из чего следует, что все прежние, рассмотренные им формы духа были, (да простится мне эта вольность!) «безмозглыми». С другой стороны, если этот человек отличается от природы одним и только одним качеством, то, стало быть, всевышний особо выделяет его именно за его «разумность». Но тогда почему в мире так часто торжествует глупость? И если человек есть цель и любовь бога, почему последний допускает превращение существования большинства своих чад в непрерывные тяготы, мучения и безысходность?

Одним словом, легко видеть, что принятая Гегелем номенклатура определений, мало сказать, неэффективна, она порождает гораздо больше вопросов, чем проясняет их. Каждое его утверждение вызывает недоумение: откуда это известно, какие источники, где доказательство? И это недоумение касается не одного, не двух и не трех дефиниций, вся система его определений берется из мифологии. Точнее говоря, она представляет собой парадоксальную смесь магии, религии и науки в том смысле, что, будучи магической по существу, она преследует религиозные цели, облачившись в научную форму. Если Платон, называя вещи своими именами, не скрывал, что прибегает к мифу для создания иллюзии достоверности своей идеи, то Гегель, напротив, тщательно скрывает мифологическую основу своего лексикона, придавая ему видимость объективной реальности (иногда трансцендентной, порой материальной).

Трудности, которые не смог преодолеть Гегель, разумеется, отчасти связаны с тем, что объект его исследования настолько целостен и одновременно противоречив, многолик и изменчив, что провести идеально четкие разделительные линии между его частями невозможно в принципе. Все это так. И тем не менее существовала другая, более веская причина, которая помешала ему внести ясность в предложенные определения. Эта причина состояла в том, что одни из употребляемых им понятий лишены какого-либо смысла, другие находятся между собой в совершенно иных отношениях, нежели те, которые приписывал им Гегель. Это касается прежде всего принципа иерархии.

Он чужд как неорганической, так и органической природе, что известно любому астроному и физика, химику и биологу, для кото-

рых все материальные объекты этого мира от элементарных частиц до звездных систем — суть равноправные партнеры в великой цепи причинно-следственных связей. И идеи (законы, принципы, алгоритмы), в соответствии с которыми материальные объекты взаимодействуют друг с другом, также совершенно равноправны между собой. Несмотря даже на то, что одни идеи распространяются на один круг объектов, другие — на другой, одни универсальны, другие — узкоспециальны. И ничего, помимо материальных объектов и алгоритмов их поведения в тех или иных случаях и условиях, никто до сих пор не обнаружил. А ведь мы теперь вооружены несравненно лучше, чем наши предшественники. Мы можем видеть, что делается в далеких глубинах космоса, в мире элементарных частиц и молекул ДНК. Но нигде и ни в чем еще не было обнаружено следов того, что Гегель именуется духом или богом.

Иерархия возникает только в животном царстве, среди насекомых и высших общественных животных одного вида. Ну и, конечно, в нашем сознании, как отражение неравноправных отношений между людьми, особенно усилившихся в результате перехода от бродячего образа жизни к урбанизированному. Иначе говоря, за исключением муравьиного и человеческого сообществ иерархия в природе либо отсутствует вовсе, либо играет сугубо вспомогательную и очень ограниченную роль (притом только в жизни животных). Это обстоятельство *автоматически исключает необходимость признания реальности бытия бога как высшей ступени иерархии.*

Поэтому и само понятие о боге в высшей степени туманно, неопределенно и спекулятивно. Настолько, что, оправдывая его существование, Аристотель вынужден был пойти на крайние меры — впасть в противоречие самому себе, изменить собственной логике. Но почин был сделан. С тех пор не только Гегель, но вся философия, которую называют идеалистической, предпринимала и предпринимает титанические и отчаянные усилия, чтобы преодолеть логические несуразницы в доказательстве бытия бога, допущенные Стагиритом. В истории развития человеческого интеллекта едва ли найдется другая проблема, над которой бы билось столько умов и столь тщетно. Не пора ли, наконец, признать, что она не имеет позитивного решения?

7.5.2. Диалектика природы по Гегелю

Было бы верхом наивности предполагать, что Гегель не видел отмеченных трудностей. Тем не менее, будучи пленником религиозно-идеалистической традиции, он должен был следовать ее логике,

основным и исходным пунктом которой было представление о боге («абсолютной идее» — в его интерпретации). При этом смыслом и оправданием существования абсолютной идеи является ее самознание, поэтому цель ее деятельности заключается в самопознании (§ 377).

Никакого иного зримого примера «самопостижения», кроме как опыта человеческой интеллектуальной деятельности, у Гегеля, разумеется, не было. Поэтому он вполне в духе заключения по аналогии перенес известные ему представления о процессе индивидуального познания на процесс самопознания абсолютной идеи.

Как мыслит обыденный разум? Это зависит от того, с чем он имеет дело, что представляет собой предмет мыслительной деятельности. Для нас в данном случае интересна процедура постижения разумом бытия природы. А она бесконечно сложна вследствие многих причин:

во-первых, из-за несчетной множественности субъектов и объектов природы даже на уровне элементарных частиц;

во-вторых, из-за неопределенной многомерности связей между процессами микро-, макро- и мегамира;

в-третьих, из-за неоднозначности и многоликости проявлений природных феноменов. Электрон предстает перед нами в одном случае как частица, в другом — как волна. Вода может находиться в одном из трех состояний — жидком, газообразном и твердом, оставаясь не противоречащей себе субстанцией. Поэтому мир существует не только как комплекс получаемых нами от него сигналов (вопреки заверениям неопозитивистов), но он сам есть фантастически сложный комплекс явлений, каждое из которых, в свою очередь, также сложно и многозначно. Поэтому в природе нет ничего, что можно было бы описать исчерпывающим образом, пользуясь идеализированными и однозначными понятиями типа «волна», «частица», «прямая», «круг», «форма», «содержание» и т. д., заимствованными из практики обыденной жизни. С неразрешимыми трудностями такого описания столкнулся не только Гегель. «Совокупность атомных явлений невозможно непосредственно выразить нашим языком», — признается один из создателей квантовой механики В. Гейзенберг¹.

Какое решение может принять разум, созерцающий этот кажущийся хаос и силящийся разобраться в нем? Прежде всего, реально оценивая свои возможности, он может капитулировать перед задачей раскрытия тайн природы. Но поскольку редко кому удается

легко признать свое поражение, отказ от продолжения борьбы разум оправдывает ссылками на бессмысленность поиска несуществующего. Традиция такой интерпретации явлений природы, отрицающей объективную реальность бытия этого мира, как известно, восходит к Дж. Беркли.

Гегель относился к категории людей, веривших в мощь спекулятивного разума. Коль скоро абсолютная идея стремится познать самое себя, он, Гегель, обязан помочь ей достичь искомого. Отступать перед трудностями в этом вопросе он просто «не имел права». Что остается разуму, поставленному в безвыходное положение? Чтобы научиться искусству ориентации в безбрежном море неизведанного, он вынужден упорядочивать и систематизировать свои представления о видимой им картине бытия в целом. С этой целью он, прежде всего, до крайности упрощает свое восприятие тех или иных сторон происходящего, абстрагирует конкретное имеющееся. Так разум изобретает самые общие, поверхностные представления о вещах, их свойствах и проявлениях. Далее он помечает их определенным образом, придумывая для них соответствующие словесные эквиваленты-заменители или изобразительные символы, раскладывая их по полочкам соответствующих категорий, также изобретаемых им по этому случаю. Попутно разум облегчает себе задачу различения явлений тем, что противопоставляет их друг другу, убирая полутона и делая слепок с действительности как можно более контрастным. Так он переносит беса противоречий, царствующего в мире людей, на всю природу.

Мысль Гегеля, ищущая положительного решения проблемы познания, не может признать искусственности и незаконности понятия «противоречия» применительно к природным явлениям. Напротив, он убеждает себя в том, что «нет вообще абсолютно ничего, в чем мы не могли бы и не были бы вынуждены обнаружить противоречия» (§ 89), и что «противоречие — вот что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить» (§ 119). По завершении этой черновой, подготовительной работы разум приступает к процессу непосредственного познания, состоящего из трех последовательно реализуемых этапов: постановки задачи, поиска метода ее решения, нахождения конечного результата. Эта триада ступеней познания в виде формулы — тезис, антитезис, синтез — переносится Гегелем на процесс самопознания абсолютной идеи.

Реальный путь развития познания человеком природы и своего внутреннего мира многообразен, порой драматичен, полон неожиданностей и во многом еще не раскрыт, но в общем и целом он действи-

¹ См.: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 104.

тельно придерживается принципа «триады». Однако абсолютизация этого механизма познания приводит к возникновению целого ряда внутренних логических противоречий и парадоксов. Один из них состоит в следующем. Обыденное познание завершается решением задачи, достижением результата. После того как конкретный вопрос получает конкретный ответ, продолжение исследования теряет смысл. Точка над «i» поставлена, можно переходить к поиску решения следующей частной проблемы.

Теперь задачу самопознания решает Абсолют. Предположим, ее решение лежит в области конечного и, следовательно, может быть достигнуто в обозримом отрезке времени. Что надлежит (или остается) делать Абсолюту после того, как цель достигнута? Вновь отрицать себя в инобытии и отпускать из себя природу? Куда же девать в таком случае ранее порожденную природу? И уже здравствующего философаствующего человека? Обоих элиминировать, расчищая место для новых творений? Если это так, то абсолют ничем не отличается от дитяти, которое вновь и вновь возводит песочные конструкции с той только целью, чтобы последовательно разрушать их. В другом случае, если Абсолют проявляет гуманность, никого не «пуская в расход», он сталкивается с еще более абсурдной ситуацией: с необходимостью приумножать количество «природ и человек» до бесконечности. Наконец, третий сценарий связан с невозможностью постижения абсолютной истины самопознания в конечное время. Тогда теряется представление о самопознании как конечной цели деятельности абсолюта. Он, по существу, оказывается неспособным реализовать то, к чему так стремился. Таким образом, либо существование абсолютной идеи не имеет оправдания, либо ее потенции относительны, либо ее деятельность лишена смысла.

Другой парадокс гегелевской диалектики состоит в том, что действующая эволюция природы не имеет ничего общего с развитой Гегелем схемой. Природа сама по себе не содержит никаких внутренних противоречий, а ее развитие происходит вопреки закону отрицания отрицания.

7.5.3. Противоречия в природе — плод воображения обыденного сознания

Ни одно небесное тело не находится в противоречии с другим небесным телом и не с чем иным, относящимся к разряду материального. Носитель отрицательного электрического заряда, электрон, никоим образом не конфликтует с носителем положительного заря-

да протоном. Смешно оценивать с позиций человеческих симпатий и антипатий гравитационное взаимодействие Солнца и планет его системы, как это делает Гегель (§ 270), или электростатическое отталкивание двух зарядов одного знака. Наивно переносить антропоморфные представления о «противоположении» на взаимодействия Лун и комет (§ 279), а о «борьбе противоположностей» — на реакцию аннигиляции элементарных частиц и античастиц. Темнота не противоположна свету, что бы ни утверждал Гегель (§ 277): первая свидетельствует об отсутствии в данном объеме пространства квантов света, второй сигнализирует об их присутствии в данном объеме. «Кремнистое» не противоположно ни «глинистому», ни «известковому», а «первичной извести» не противостоит гранит (§ 340). Конечное не противоречит бесконечному, точно так же, как и единичное — множественному. Форма не противостоит содержанию (§ 308).

Нет ничего взаимоисключающего даже в такой одно время озадачившей физиков антиномии, как электрон-волна и электрон-частица. Правда, для разрешения этого парадокса пришлось «создать» квантовую механику. Именно в процессе рождения этой теории у Н. Бора возникло понимание того, что из-за соотношения неопределенностей корпускулярная и волновая природы электрона не противоречат друг другу. Оба проявления этой элементарной частицы никогда не приходят в столкновение друг с другом, так как никогда не предстают одновременно: чем более четкими предстают корпускулярные свойства электрона, тем более расплывчатыми оказываются его волновые свойства, и наоборот. Итак, мы вынуждены заключить, что понятие «противоречие» лишено какого-либо физического смысла, по крайней мере, в отношении неорганической природы. Тогда, может быть, оно имеет касательство к реалиям органической природы? В определенном смысле «борьбу за существование» (естественный отбор), постоянно происходящую в животном царстве, действительно можно истолковать как разрешение противоречий, существующих между разными видами организмов и между отдельными организмами. Однако первые анаэробные (неспособные существовать в кислородной среде) бактерии, появившиеся примерно три-четыре миллиарда лет назад, поглощали сырье (минеральные вещества, соли, сложные химические соединения) из окружающей среды и вполне мирно соседствовали друг с другом. Противоречия между ними возникли по геологическим меркам относительно недавно, менее одного миллиарда лет назад, когда запасы традиционных источников энергии и сырья подошли к концу.

Следует отметить и то, что все известные в настоящее время изоципно сложные механизмы естественного отбора имеют отношение к организмам, то есть сложно организованным в единое целое комплексам клеток, но не к самим клеткам. Эволюция почти не коснулась ни первичных прокариотических (безъядерных) клеток, ни вторичных, эукариотических (имеющих ядро) клеток. Элементарные единицы жизни — молекулы ДНК и РНК вовсе стоят в стороне от суеты борьбы за выживание. С их «точки зрения» все это взаимное истребление организмов есть не более чем «выяснение семейных отношений», от которых сами ДНК и РНК не только не страдают, но, напротив, выигрывают. Противоположности интересов организмов, в частности хищника и жертвы, — соответствуют «интересам» этих молекул. Благодаря взаимной борьбе своих «подопечных» — организмов они укрепляют свой «плацдарм» на поле битвы жизни, завоевывают для себя все новые и новые экологические ниши и расширяют жизненное пространство во всех сферах Земли (атмо-, гидро- и литосфере, а также на земной поверхности). С конца XX столетия они начинают осваивать и космическое пространство, включая Луну.

Таким образом, в ответ на выдвинутый Гегелем тезис об универсальности и всеобщей распространенности в природе противоположностей и противоречий мы должны решительно возразить: то, что можно было бы истолковать как противоречие, присуще только органической природе, и притом в ограниченном виде. Но в огромной степени противоречия присущи нашему сознанию, сияющему совладать с постижением необозримой сложности бытия мира. Понятия противоречивы именно потому, что они представляют собой идеализацию, которая всегда связана с «огрублением», искажением, упрощением действительности. Вопреки Платону, «идеальное» существует только в наших головах, природа же конкретна и непротиворечива. Именно поэтому «идеальное» точно так же беднее содержанием и примитивнее отображаемой им реальности, как копия в сравнении с оригиналом. (Противоречия человеческого бытия представляются таковыми субъективно лишь для индивидов. Объективно, то есть «с точки зрения» ДНК, они служат «толкачами» культурной эволюции Природы.)

В «отместку» за причиняемые разуму трудности человек переносит на природу понятия и определения, возникающие в процессе мыслительной деятельности в обыденной жизни. Этот опыт заимствования изобретений и их переноса на загадочный мир явлений, используемый в привычной сфере повседневности, имеет очень длительную историю. «Мышление по аналогии» почти одного возраста с

человеком, который, можно сказать, состоялся, лишь когда противопоставил себя природе, одновременно продолжая осознавать себя ее частицей. Такой дуализм сознания особенно характерен для религиозного мышления. Вольно или невольно Гегель повторяет заблуждения последнего, приписывая придуманным им определениям и терминам вещественность и реальность, отождествляя процесс спекулятивного созерцания мира с его действительным существованием.

7.5.4. Развитие и закон отрицания отрицания

Согласно триадической схеме Гегеля (тезис — антитезис — синтез; бытие — сущность — понятие), развитие понимается им как поступательное движение понятия. «Движение *понятия* есть *развитие*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе» (§ 161). Переход от бытия и сущности к понятию завершается благодаря отрицанию отрицания, которое «имеет теперь своими сторонами качество и количество, вместо прежних более абстрактных сторон: бытия и ничто, нечто и другого и т. д., то есть сначала качество перешло в количество (§ 98) и количество — в качество (§ 105), и этот переход обнаружил, что они оба суть *отрицания*» (§ 111). При этом качество определяется как наличное бытие, имеющее «*определенность*, которая есть непосредственная, или сущая, определенность» (§ 90). Количество же, по Гегелю, есть «чистое бытие, в котором определенность положена уже не как тождественная с самим бытием, а как *снятая*, или *безразличная*» (§ 99). Таким образом, «природа представляет собой отрицание, потому что она есть отрицание идеи... лишь идея существует вечно, потому что она есть в-себе-и-для-себя-бытие, то есть она есть возвратившееся в себя бытие» (§ 248). В качестве иллюстрации своей мысли Гегель ссылается, в частности, на огонь. «Огонь есть существующее для-себя-бытие, отрицательность как таковая; но он представляет собой не отрицательность чего-то другого, а отрицание отрицательного, в результате которого получаются всеобщность и равенство. Первая всеобщность представляет собой мертвое утверждение; истинным же утверждением является огонь» (§ 283).

При этом «мир сотворен, сотворяется теперь и будет вечно твориться; вечность выступает перед нами в форме сохранения мира. Сотворять — это и есть деятельность абсолютной идеи; идея природы (подобно идее как таковой) вечна... На вопрос «имеет ли мир начало во времени или он не имеет такого начала?» нельзя дать прямого, категоричного ответа» (§ 247). Но это следует понимать так, что сама природа должна рассматриваться как «система ступеней», а все

изменения в ней носят характер метаморфоз — «*метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения суть развитие» (§ 249). Отсюда следует, что переход качества в количество и обратное их движение, по мнению Гегеля, — суть единственные механизмы изменений в природе.

На самом же деле эти переходы представляют собой бесспорно важный, но не единственный источник изменений. Изменения происходят и в их отсутствие, в частности, в зависимости от условий формирования объектов природы и/или от их внутренней структуры при постоянстве этих условий. Так, элементарный углерод существует в виде алмаза и графита, свойства (качества) которых определяются исключительно пространственной структурой расположения их атомов. Количество и свойства (качества) атомов, образующих молекулы ДНК и белка, примерно одинаковы. Но громадная разница в функциях этих молекул определяется «всего лишь» пространственной структурой и последовательностью расположения этих атомов.

Гегель особо подчеркивает, что его диалектика, «сообщающая поступательное движение *ступеням*, является внутренним в них. Мыслительное рассмотрение должно воздерживаться от такого рода туманных, чувственных в своей основе представлений, как, например, представление о так называемом *происхождении*... более развитых животных организаций из низших. Представление, будто роды развиваются постепенно во времени, является совершенно бессодержательным; временное различие не представляет собой ни малейшего интереса для мысли» (§ 249).

«Творение вечно, оно не совершилось однажды, а каждый раз производит себя заново, ибо бесконечная творческая сила идеи есть вечная деятельность. В природе мы не видим, таким образом, возникновения всеобщего, то есть всеобщее природы не имеет истории» (§ 339). Смысл предостережения Гегеля прозрачен. Его толкование развития обязано ограничиваться онтогенезом (индивидуальным развитием) объекта, так как филогенез (эволюция, состоящая в появлении новых форм жизни, дополняющих уже существующие) не укладывается в рамки триады «тезис — антитезис — синтез». Филогенез означает разрыв циклического, строго двумерного движения в плоскости (по кругу) и переход к движению трехмерному, в том числе по восходящей, при котором возвращения к себе *не происходит*. Допустить этого он, естественно, не может. При этом, того не замечая, Гегель впадает в противоречие с самим собой. Действительно, продолжая рассуждать на тему о развитии, он утверждает, что «Моисеева история творения является наилучшей», совершенно наивно заявляя: «В такой-то день

возникли растения, в такой-то — животные, в такой-то — человек. Человек не развился из животного, как и животное не развилось из растения; каждое существо есть сразу и целиком то, что оно есть» (§ 339). Но это заключение прямо противоположно его же тезису о том, что «всеобщее природы не имеет истории».

Абсолютная идея, по Гегелю, изменяет себе, отпуская от себя природу, с тем чтобы вновь «вернуться к себе» и познать себя посредством правильно, философски мыслящего человека. А поскольку он, Гегель, не берется судить о том, «имеет ли мир начало во времени или он не имеет такого начала», то и вопрос об эволюции предпочтительно не ставить. На крайний случай, если умолчать его не удастся, эволюционному развитию следует противопоставить противоположный процесс — инволюцию или эманацию, то есть последовательное ухудшение начального состояния. По мнению Гегеля, «представление об эманативном ходе изменения характеризует восточные воззрения и... переход от более совершенного к менее совершенному предпочтительнее» (§ 249).

7.5.5. Человек в системе Гегеля

Перейдем, наконец, к третьему обстоятельству, приведшему диалектику Гегеля к тому, что с ней давно обращаются как с мертвым львом. Я имею в виду проблему положения человека в системе его миропонимания. Как уже отмечалось, статус человека в иерархии ценностей Гегеля довольно расплывчат. Его место где-то между низкой природой и возвышенным богом (или абсолютным духом), но где именно — уразуметь невозможно. Функциональное назначение человека также не определено им с достаточной ясностью. С одной стороны, он, занимаясь философией, постигает Абсолют и тем самым повинуетя устремлениям последнего, с другой — остается невыясненным, что же происходит с самим человеком, когда он достигает цели, то есть «познает истину».

Самое поразительное, однако, состоит в том, что представления Гегеля о человеке безнадежны и абсолютно внеисторичны. В третьем томе его «Энциклопедии», по существу целиком посвященному индивидуальному и общественному человеку, читатель может познакомиться с пространными и довольно поверхностными (с точки зрения современного человека) суждениями автора о слабоумии и способах лечения помешательства (§ 407–409), о счастье и свободе (§ 479–482), о праве и морали, о семье и государстве (§ 488–547), наконец, о всемирной истории и требовании беспартийности, предьявляемом

к истории философии (§ 548–549). Однако читателю остается теряться в догадках, как, из чего и благодаря чему возникают, каким образом и в каком направлении развиваются те или иные новации и традиции духовной и материальной культуры, общественно-политические структуры и институты. Главное, что остается вне поля зрения Гегеля, — человек, его стремления и чаяния, его достоинства и слабости. Его человек — безжизненная и вневременная абстракция, какой-то ветхозаветный Адам, сумевший перенестись в девственно первозданном виде, не тронутом временем и эволюцией — сквозь бури и катаклизмы тысячелетий в наши дни.

То, что Гегеля не интересовала тема эволюции Вселенной, объяснимо и, может быть, закономерно. Не удивительно и то, что философ не верил в эволюцию животных и растений. Что остается поистине загадкой, так это то, как мог он пройти мимо буквально бросающихся в глаза фактов, свидетельств и доказательств рождения и становления человеческого рода, движения его культуры (в том числе его сознания) от простейших форм и проявлений ко все более усложняющимся и глубоким. Человек интересует Гегеля только в аспекте его отношения к абсолютной идее. В сущности, при любом рассмотрении этих отношений человек оказывается заложником «осознанной им необходимости» служить Абсолюту. Человек не существует для себя, он существует «для кого-то», как послушное орудие чьей-то воли.

Возможно, цель самопознания Абсолюта действительно возвышенна и прекрасна, но человеку она мало понятна. Он имеет право задать себе вопрос: должен ли я, человек, исполнять прихоть («резвление») Абсолюта совершенно безвозмездно? Как и чем предполагает он вознаградить меня за мои труды? Имею ли я свободу выбора или какую-либо альтернативу служению Абсолюту? Какими знаниями он может и должен поделиться со мной, чтобы они укрепляли мой дух, помогали преодолеть тяготы жизни, примиряли с ее несправедливостью? Каковы, в конце концов, доказательства того, что Абсолют существует, и цели его состоят «именно в том, а не в этом»?

Религии (в особенности христианство и ислам) многое обещают, по крайней мере — в «царствии небесном». Кроме того, иногда они «сочувствуют» человеку, хотя бы этим скрашивая его существование в земной жизни (правда, в обмен на исполнение им ясных и доступных любому пониманию догм поведения в обществе себе подобных). Естествознание почти вовсе вывело человека за скобки своих интересов, ничего особенного не суля ему для души, но зато многое реально делая для ума и тела. Система Гегеля, сконструированная им как «вещь в себе и для себя» (то есть для Абсолюта), оказалась неспособной ни

к объяснению, ни к сочувствию, ни к действию. Как величественно строгая, недостижимая пониманию рядового человека вершина, бесстрастно вззирающая на него с безоблачных высот, она осталась для человечества холодной, чуждой и далекой абстракцией.

7.5.6. Уроки диалектики Гегеля

Ранее мы говорили о том, что к числу достоинств подхода Гегеля к решению проблем философии можно отнести попытку:

- во-первых, рассмотреть все сущее в этом мире с единых позиций;
- во-вторых, представить это сущее в виде целостной, внутренне самосогласованной системы.

С сожалением приходится признать, что попытка эта оказалась нереализованной и цели не достигла. Но отрицательный ответ — тоже ответ, в том смысле, что он дает поучительную возможность выявить источник ошибок, допущенных мыслителем. Какие же выводы прямо таки напрашиваются из анализа конструкции Гегеля?

Во-первых, становится неоспоримым, что никакая философская система, претендующая на метафизичность*, не может игнорировать опыт и выводы естествознания в сфере познания и истолкования природных явлений. Увы, взгляды философа XIX столетия в этом отношении представляются не менее, а порой и более архаичными, чем воззрения натурфилософов Античности Гераклита и Ксенофана, Анаксагора и Эмпедокла, не говоря уж об атомистах Демокрите, Эпикуре и Лукреции Каре. Свое грандиозное сооружение, объемлющее все сущее на земле, в небесах и даже кое-что сверх того, Гегель возводит на поразительно шатком, зыбком фундаменте умозрительных спекуляций. Однако поскольку фундамент этот совершенно не опирается на эмпирику, то вся сооружаемая им конструкция, образно говоря, балансирует на острие ножа. Совершенно не приспособленная для каких-либо изменений и дополнений, способных угрожать ее устойчивости, она лишена выбора. Она может «доверять» только самой себе, и поэтому ей приходится думать не столько о саморазвитии, сколько о самосохранении. Так возникает парадокс: учение, внушающее нам, что все в этом (и том) мире текуче, противоречиво, изменчиво — само предстает перед нами как еще один храм традиционной веры, как еще одна догма, чуждая какому-либо обновлению, развитию и усовершенствованию.

* В разделе 1.3 мы связали с метафизикой «систему представлений о первопричинах существования и развития мира».

Во-вторых, традиция расчленения и противопоставления друг другу того, что естествознание подразумевает под материальным, с одной стороны, и объективно-идеальным (законами, принципами, алгоритмами взаимодействий между материальными субъектами и объектами) — с другой, не выдерживает критики. Она искусственна и непродуктивна. Ее корни — в древнем анимизме, в философии же ее возродили Демокрит и Платон. Последний перенес субъективно-идеальное, как пребывающее только в нашем сознании, на мир природных явлений. Намерение Гегеля вдохнуть жизнь в эту идею, придать ей признаки логической состоятельности оказалось в конечном счете столь же тщетным, как и попытка его античного предтечи.

В-третьих, героические усилия идеалистической философии обожать реальность существования бога дискурсивно рациональными средствами в очередной раз потерпели поражение. Гегель закрыл глаза на изъяны соответствующей силлогистики Аристотеля и не принял во внимание негативный опыт своего непосредственного предшественника Канта. С упорством, достойным лучшего применения, он 19 раз бросался на штурм «ветряной мельницы» доказательства бытия бога, и всякий раз безрезультатно¹.

Более чем двухтысячелетняя борьба за признание логикой «вещности» химеры Абсолютной идеи, Перводвигателя или Мировой души в очередной раз завершилась безрезультатно.

В-четвертых, бросающееся в глаза противоречие между реальностью и его теоретической моделью, предложенной Гегелем, дискредитировало самое диалектику, открыло широчайший простор для всевозможных околофилософских спекуляций. Объясняя мотивы написания им «Анти-Дюринга», Ф. Энгельс прямо ссылаясь на то, что «с некоторых пор системы космогонии и натурфилософии вообще, системы политики, политической экономии и т.д. растут в Германии как грибы после дождя. Самый ничтожный доктор философии, даже студент, не возьмется за что-либо меньшее, чем создание целой «системы»². (Дурные примеры в самом деле заразительны.)

7.6. ДИАЛЕКТИКА ПО МАРКСУ И ЭНГЕЛЬСУ

По мнению отечественных философов советского периода, вклад Маркса в философию состоял в том, что он придал Гегелевой диа-

¹ См.: Гегель Г. Философия религии... Т. II.

² Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1977. С. 2.

лектике «правильное» положение, перевернув ее с головы на ноги. Знакомство с его трудами убеждает в том, что свой след в философии он, оставил действительно главным образом «перелицовкой» идей Гегеля с идеалистической основы на материалистический лад. Тем и ограничился, не внося ничего собственного и принципиально оригинального в «конечный продукт». Что же так прельстило Маркса в концепции своего предшественника-оппонента? Прежде всего, и в основном — два диалектических закона из трех, выведенных им. А именно — законы единства и борьбы противоположностей, а также отрицания отрицания. Закон перехода количества в качество и обратно не нес для него никакой специфической нагрузки. Ибо, как думал Маркс, последний не имел непосредственного отношения к той классово-войне, которую он, Маркс, вел против ненавистной ему буржуазии на социально-экономическом фронте. Однако, сосредотачиваясь на ближайших задачах этой войны, он возложил защиту тезиса о необходимости «отрицания» Гегеля на своего «оруженосца» Энгельса. Именно последний должен был взять на себя труд по «перевертыванию» идеалистической диалектики с одновременным чудесным превращением ее в диалектику материалистическую. И вот как видел он свою задачу: «Все эти три (вышеупомянутых) закона были развиты Гегелем на его идеалистический манер лишь как законы мышления... Ошибка заключается в том, что законы эти он выводит не из природы и истории, а навязывает последним свыше как законы мышления... Если мы перевернем это отношение, то все принимает очень простой вид, и диалектические законы, кажущиеся в идеалистической философии крайне таинственными, немедленно становятся простыми и ясными как день»¹.

Это, конечно, замечательно, когда кому-либо одна простая операция приносит такое большое облегчение — так, что все сущее в природе становится простым и ясным. Ну, как мне, обуреваемому сомнениями, не позавидовать такому счастливцу? Впрочем, завидовать-то особенно нечему. Поразительно, как Энгельс не принял во внимание то элементарно простое соображение, что законы, развитые Гегелем как «законы мышления» (что он, Энгельс, особо подчеркивает), таковыми и остаются, сколько бы их ни переворачивать. Их сущность и «видовая» специфика не меняются, что бы с ними ни делали. Далее, что касается частных, то тут следует заметить, что он повторил все ошибки Гегеля, допущенные им при переносе законов мышления на законы природы, то есть при непропорциональном расширении их

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. М., 1982. С. 44.

до степени универсальности. Вот как он, в свою очередь ограждая Маркса от критики Дюринга, взялся доказывать с материалистических позиций, например, справедливость закона единства и борьбы противоположностей как универсального для природы и для мышления.

«Движение само есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно — в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нем. А постоянное возникновение и одновременное разрешение этого противоречия — и есть именно движение»¹, — утверждает Энгельс, намекая на то, что противоречия существуют не только в мыслях, но и в природе. Однако приводит крайне неудачный пример. Еще Зенон Элейский в своей апории «Ахиллес и черепаха» обращал внимание своих слушателей на трудность логического, дискурсивного истолкования движения как природного явления. И с тех пор вопреки поверхностному мнению Энгельса трудность эта не нашла своего решения до сего дня. И это несмотря на то что проблеме парадокса Зенона уделяли внимание такие известные математики и логики, как Г. Вейль, А. Грюнбаум, С. Вейтлинг, С. Куан, К. Айдукевич и другие. Суммируя их изыскания, Ю. Петров пишет: «Если в настоящее время можно говорить, что современная математика имеет средства для решения... то всегда надо иметь в виду, что при этом гносеологические трудности предполагаются решенными. А так как на самом деле они в абсолютном смысле никогда не решаются, то апории представляют собой в действительности диалектические трудности, проистекающие не из слабости математики и логики, а из неограниченности процесса познания движения, в том числе и наиболее простой его формы — механического движения макрообъектов»². Иначе говоря, в движении как явлении и даже в его математическом описании не скрыто никаких противоречий, которые, однако, создают непреодолимые трудности для его истолкования человеком.

Другое универсальное противоречие Энгельс видит в математике: «Так, например, противоречием является то, что корень из A должен быть степенью A , и тем не менее $A^{\frac{1}{2}} = \sqrt{A}$. Противоречием является также и то, что отрицательная величина должна быть квадратом некоторой величины, ибо каждая отрицательная величина, помноженная сама на себя, дает положительный квадрат. Поэтому

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 119.

² Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971. С. 40.

квадратный корень из минус единицы есть не просто противоречие, а даже абсурдное противоречие, действительная бессмыслица. И все же $\sqrt{-1}$ является во многих случаях необходимым результатом правильных математических операций»¹. Но математика (в частности, алгебра) есть наука, оперирующая символами количественных отношений, придуманными в человеческих головах. Природа не «видит» никакого абсурда в выражении «квадратный корень из минус единицы», которое лишь Энгельсу мнится противоестественным и невозможным. К анализу противоречий, которыми действительно изобилвала человеческая история, мы обратимся в другом месте. Здесь лишь отметим, что этот анализ Энгельса (и Маркса) грешит уже не невинными заблуждениями, а вполне сознательной фальсификацией.

Далее Энгельс берется за доказательство закона отрицания отрицания, ссылаясь, в частности, на жизненный путь ячменного зерна, которое растет, цветет, оплодотворяется и отмирает, то есть подвергается отрицанию. Когда же, наконец, на его месте появляется выросшее из него растение, происходит отрицание отрицания. Этот и другой пример с жизненным циклом бабочки Энгельс распространяет и на неорганическую природу. Действие того же закона он усматривает в математике, например, при операции умножения любой алгебраической величины, скажем a , на -1 . Тем самым мы якобы подвергаем ее отрицанию, получая $-a$. А помножив $-a$ на $-a$, то есть отрицая это отрицание, получим $+a^2$, то есть первоначальную положительную величину, но на «более высокой ступени, а именно во второй степени». На этом Энгельс не останавливается. «Не иначе обстоит дело и в истории, — доказывает он. — Все культурные народы начинают с общей собственности на землю. У всех (курсив мой. — Г. Г.) народов, перешагнувших уже через известную ступень первобытного состояния, эта общая собственность становится в ходе развития земледелия оковами для производства. Она уничтожается, подвергается отрицанию и после более или менее долгих промежуточных стадий превращается в частную собственность»². Прервемся, читатель, ибо одна эта фраза выдает непонимание различий между личной и частной собственностью, присущим alter ego Маркса. Но об этом также в другом месте.

Тем не менее дело Маркса хоть и не побеждает, но все еще живет, свидетельством чему может служить, например, изданный недавно

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 120–121.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. С. 137–138.

сборник статей, превосходящих его теорию¹. Его предваряют несколько эпитафий, часть которых полезно воспроизвести. «Марксизм... есть религия, идущая на смену христианству... пролетарский коммунизм Маркса есть секуляризованный древнееврейский хилиазм. Избранный народ заменяется избранным классом. Русский народ как бы отождествляется с пролетариатом... Коммунизм гонит все религии потому, что он сам есть религия. Сознывая себя единственно истинной религией, он не может терпеть наряду с собой ложных религий», — Н. А. Бердяев.

«Громкие последствия русской революции подтверждают лишь, что она имела глубокие религиозные корни», — Н. М. Зернов.

«Позиция Маркса по отношению к христианству тесно связана с его нравственным кредо, а также с тем фактом, что лицемерная защита капиталистической эксплуатации являлась в тот период характерной чертой официального христианства... Если такого рода «христианство» исчезло сегодня с *лучшей части нашей планеты* (курсив мой. — Г. Г.), то это случилось не в последнюю очередь благодаря нравственной реформации, которая произошла под воздействием Маркса», — К. Поппер.

Полагаю, свидетельства «уважаемых цитируемых» оправдывают мою точку зрения на марксизм, как на одну из идеологических доктрин, близко родственную религиозным и национальным доктринам. И все же для лучшего усвоения сути марксизма далее я приведу несколько выдержек из статей авторов сборника, переживших крах иллюзий этого учения, как крах собственных надежд.

К. Лабутин: «Мировое марксоведение давно успокоилось на признании достаточно очевидного факта: классический марксизм содержит и научно обоснованные выводы, и гипотетические предположения, и сугубо личностно-оценочные моменты. Интерпретации идей К. Маркса, возникшие еще при его жизни, породили различные версии марксизма. Как было сказано, Маркс один, а марксизмов много... Наверное, один из самых по сию пору неясных сюжетов — философский сюжет...

Длительное время огромное влияние на духовную жизнь ряда стран оказывала сталинская версия философии «марксизма-ленинизма», получившая формализованное завершение изложение в произведении И. Сталина «О диалектическом и историческом материализме»... Связана ли сталинская версия философии с идеями К. Маркса и Ф. Энгельса? Конечно. Но И. Сталин создал миф о том, что только В. Ленин правильно понял учение К. Маркса и Ф. Энгель-

¹ См.: Карл Маркс и Россия: Рубежи столетий. Екатеринбург, 2002. С. 8–12.

са... Имеет ли интерпретация И. Сталиным философии марксизма отношение к ленинской ее версии? Несомненно. И дело не в том, что В. Ленин — «примитивный» философ. Дело в том, что В. Ленин — политик, гениальный политик, подчинявший все решению практических политических задач...

Марксизм — больше, чем наука. Он содержит и несет аксиологическое* воодушевление. Многие мыслители усматривали аналогию между христианской установкой на спасение и марксистской установкой на освобождение. Нагорную проповедь называли первым манифестом марксизма... Марксизм возникает в лоне христианства, этого «революционного элемента» (Ф. Энгельс) в духовной истории человечества. От Христа через И. Канта идет традиция, которая завершается в известном смысле в учении К. Маркса. Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом. Ибо христианство — это культ абстрактного человека, идея равенства всех перед Богом. Классический марксизм противоречив и далеко не монолитен... [Тем не менее] он содержит гуманистическую ориентацию на достижение такого общественного состояния, где свободное развитие каждого явится условием свободного развития всех»¹.

Наши комментарии:

1. С суждением о том, что марксизм — не наука (коль скоро он больше, чем она), не согласиться невозможно.

2. Мнение о марксизме как о своеобразной религии, безусловно, справедливо. Однако полагаю, что как сам Маркс с Энгельсом, так и Ленин со Сталиным решительно отвергли бы все подозрения в связи марксизма с христианством.

Тезис о том, что марксизм «содержит гуманистическую ориентацию», следует считать скверной, даже кошунственной шуткой. Маркс первым из философов и четвертым из пророков (после Моисея, Христа и Мухаммеда) провозгласил необходимость пролития крови во имя «высших» целей. Своей теорией исторического материализма он дал в руки Ленину и Сталину индульгенцию на физическое уничтожение противников пролетариата. Именно он, как «всевышний», но несправедливый судья вынес приговор классам-«паразитам», а его ученики-палачи лишь приводили этот приговор в исполнение.

* Аксиология — учение о ценностях.

¹ Карл Маркс и Россия... С. 8–12.

Он — первый и самый последовательный идеолог ордоцида. Он возвел ордоцид в ранг добродетели, показав Гитлеру пример позорнейшего оскорбления морали: если оправдано терроризировать и убивать из «идеологических» соображений, то что безнравственного в том, чтобы убивать «по зову крови»? Кроме того, именно он, своим учением (реализованным большевиками в России) ужаснув Европу, проложил дорогу к власти Гитлеру. Италия и Германия проголосовали за фашизм только потому, что русские марксисты показали им истинное лицо марксистского «гуманизма». С точки зрения человечности, ордоцид и геноцид — близнецы-братья. Им обоим нет места в цивилизованном обществе. Любое не может не быть признан нравственным уродом независимо от того, пожирает он своего кровного или классового врага.

Цитирую другого автора сборника И. Гобозова: «Маркс совершил научную революцию в философии истории. Суть этой революции состоит в следующем. Маркс открыл новый континент — поле: экономическое поле, которое до него никто не исследовал... Учение Маркса не догма, а руководство к действию (курсив мой. — Г. Г.). Слово «диктатура» пугает не только антимарксистов, но и многих псевдомарксистов... Если совокупный пролетариат придет к власти, то он будет осуществлять свою диктатуру также тотально. Как и буржуазия... В связи с крушением социализма в СССР и развалом самого СССР абсолютное большинство бывших марксистов отвергло марксизм. Утверждается, что, поскольку социализм рухнул, марксизм, как теория социализма, тоже рухнул. Но, во-первых, социализм не рухнул по той простой причине, что его не было»¹.

Наши комментарии:

1. Автор, похоже, не знаком не то что с работами, но даже с именами «отцов-основателей» теоретической экономики А. Смитом, В. Петти, Д. Рикардо, творившими задолго до Маркса. Кстати, здесь будет уместным напомнить о конфузе одного из виднейших экономистов нашего времени (В. Леонтьеве), который, доверившись фантазиям Маркса, в буквальном смысле слова сел в лужу с прогнозом на развитие мировой экономики в период 1975–2000 гг.

2. Поистине даже самые стойкие приверженцы Маркса не могут найти между собой общий язык: предыдущий автор утверждал, будто учение Маркса не наука, следовательно, оно не может совершить научной революции. Кому верить? Отчасти в этом недоразумении «повинен» сам Гобозов, так как из его слов невозможно понять, в ка-

¹ Карл Маркс и Россия... С. 17–27.

кой именно области науки совершил Маркс революцию — в истории, в экономике или в обеих областях сразу.

3. Слово «диктатура» в политическом лексиконе не приемлют не только антимарксисты и псевдомарксисты, но и все свободомыслящие люди.

4. То, что, по мнению автора, рухнул не социализм как таковой, а его имперский эрзац, сути дела не меняет. Коль скоро социализм может быть имперским, значит, он имманентно порочен «по определению», ибо имперские ценности противоположны общечеловеческим ценностям.

Следующий автор Д. Джохадзе утверждает, что настало, наконец, время «провести демаркационную линию между марксизмом Маркса и марксизмом догматическим, искаженным, односторонне идеологизированным и урезанным — марксизмом аутентичным и тем марксизмом, по поводу которого сам Маркс... сказал: «Я знаю только одно, что я не марксист...» Против расхожего мнения о полном фиаско марксизма говорит хотя бы тот факт, что коммунистические идеи изначально принадлежат вовсе не Марксу и Энгельсу, а возникли еще в пору Античности и получили дальнейшее интенсивное развитие в системах Платона и даже в недрах христианской религии... Надо помнить, что Маркс и Энгельс не были сторонниками фатальной неизбежности социальных революций»¹.

Наши комментарии:

1. Если Маркс — не марксист, то кто он, может быть, оборотень?

2. Коммунистические идеи действительно впервые родились в голове Платона в силу неприятия демократии Солона — Клисфена — Перикла как ностальгия по прошлому Афин, власть в которых принадлежала царю и аристократам.

3. Разумеется, Маркс и Энгельс не были ястребами гражданской войны, они были голубями мира.

И, наконец, по мнению В. Жукоцкого, «идеальные параметры марксизма общеизвестны. Они несут в себе черты *возрожденческого титанизма*. Это радикальная установка на снятие буржуазного отчуждения, культа денег как самодостаточной и всерегулирующей сущности, господства капитала (мертвого труда) над живым трудом и связанная с этим идея пролетарского мессианизма, освобождение личности от материального рабства как в форме нищеты, так и чванливой сытости... В мае 1968 года в Париже проходило заседание ЮНЕСКО, посвященное 150-летию со дня рождения К. Маркса. В заключительном

¹ Карл Маркс и Россия... С. 29–34.

слове Реймон Арон, весьма далекий от социалистической ориентации, произнес знаменательные слова: «Если измерять величие Маркса масштабами дискуссий, которые он вызывает, кто может с ним сравниться в последние два столетия?.. Только либералы, пессимисты и, быть может, мудрецы призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а со своими мечтами»¹.

Наши комментарии:

1. Учение Маркса о диктатуре пролетариата с его фетишизацией социалистической соборности прямо противоположно «буржуазному» духу Возрождения, провозгласившему суверенитет личности и свободу личной инициативы. Неужели сия азбучная истина ставится автором под сомнение?

2. Если величие политического деятеля измерять «масштабами дискуссий, которые он вызывает», то самым великим за последние десятилетия следует признать С. Хуссейна. О Марксе говорили и говорят лишь с оглядкой на дела Ленина и Сталина. Еще бы и не говорили, когда его именем уничтожили более десяти миллионов россиян в Гражданскую войну 1918–1920 гг. Когда из-за страха перед коммунистическим террором Германия избрала Гитлера как меньшее зло. Когда конкуренция между фашизмом и коммунизмом привела ко Второй мировой войне. Когда, победив в ней, СССР окутал колючей проволокой «пролетарского интернационала» едва ли не треть земного шара.

3. Утверждение о том, что историю делают не «либералы, пессимисты и мудрецы», а люди типа Маркса, не столько цинично, сколько глубоко ложно. Ни Маркс, ни Христос, ни Мухаммед, ни Гитлер, ни Чингисхан, ни Торквемада историю не делали и не делают. Они ее консервируют, или, точнее говоря, пытаются законсервировать. История получает импульсы движения и развития лишь благодаря уму, совести и энергии ученых, изобретателей, общественных деятелей и политиков-гуманистов, противодействующих идеям марксизма и христианства, ислама, фашизма и прочих корпоративных или соборных «измов».

4. Какое чудовищное понимание мечты: желать смерти максимально «необходимому» числу людей, чтобы оставшимся счастливым наконец-то стало легче дышать. Председатель Мао не был ори-

¹ Карл Маркс и Россия... С. 37–47.

гинален, когда соглашался уничтожить 50 миллионов китайцев ради достижения победы китайского (прежде всего) пролетариата во всемирной войне.

Теперь что касается «извращения» теории Маркса. Смею утверждать, что хорошая теория, будь то нравственная, социальная или естественнонаучная, не может быть извращена, если только сознательно не «вставлять ей палки в колеса». Ибо всякая теория есть не что иное, как «черный ящик», который предназначен давать в пределах своей компетенции более-менее правильные ответы на разумно поставленные вопросы. Теория — это некая приближенная модель той или иной действительности: физической, психической, общественной и т. д.* Чем полнее и корректнее учитывает она связи и зависимости, влияющие на исследуемый объект действительности, тем адекватнее ее описание этого объекта в движении и развитии, тем выше ее прогностическая ценность. Другое дело, если вместо предсказываемого теорией, скажем, роста наблюдается падение, вместо усиления — ослабление, притом что все предписанные теорией «правила игры» были соблюдены, все требуемые ею входные данные представлены. В таком случае следует говорить не об извращении теории, а о полной ее несостоятельности. Теория тяготения Ньютона с замечательной точностью предсказывает траектории движения тел при скоростях, сравнительно далеких от скорости света. Теория Менделеева надежно предсказывает изменение свойств атомов при изменении их массы. Теория Пиаже статистически достоверно предсказывает изменение поведения ребенка при переходе от младенчества к юности. Теория Дарвина объясняет многие стороны эволюции органической природы с вполне рациональной точки зрения. Все эти теории невозможно извратить.

Учение Маркса не выдержало испытания опытом, несмотря на то что к его услугам были привлечены интеллектуальные и физические ресурсы одной шестой части света. (Фактически даже больше, если учитывать потенциал прочих узников «соцлагеря» — восточноевропейских и азиатских). На его защите стояла вся мощь вооруженных сил и органов безопасности, вся государственная громада СССР и его сателлитов. Никогда ни одной концепции в истории человечества не оказывалась столь всесторонняя и заинтересованная материальная и организационная поддержка, как учению Маркса. Никакая теория

* Даже искусство — суть моделирование, правда, обладающее несравненно большими степенями свободы, чем научное моделирование. Последнее не может позволить себе роскошь творить по собственному произволу. Впрочем, даже Л. да Винчи, К. Моне и С. Дали соразмеряли свое воображение с природой.

не терпела и столь оглушительного и стремительного (если не считать теорию нацизма) провала. Нельзя опорочить то, что порочно изначально.

Часто бывает так, что ренегаты с гораздо большим азартом бичуют своих бывших единомышленников, чем их постоянные оппоненты. В связи с чем ставлю читателя в известность, что я никогда не состоял в КПСС (хотя и был в свое время приглашаем в ее ряды), равно как никогда не диссидентствовал. Среди моих родственников также не было диссидентов, и никто из них не подвергался репрессиям. Так что в моем мнении о марксистском учении нет ничего личного. Оно настолько свободно от предвзятости и субъективизма, насколько это возможно для человека, не обремененного необходимостью быть судьей чьей-либо жизни. Именно поэтому, подвергнув содержание и смысл марксистской доктрины беспристрастному анализу, я считаю, что имею право утверждать: *она есть смесь магии, религии и философии*.

Разумеется, время наложило на нее свой отпечаток. Чтобы не прослыть откровенным шарлатаном, в наши дни приходится прибегать к респектабельному наукообразию, использовать язык и стиль изложения, принятые в интеллектуальных кругах. То, что могли себе позволить Моисей, Христос и Мухаммед, не позволительно современному гуру, претендующему на мировую значимость. Он должен создать такую видимость истины, чтобы ее было нелегко отличить от оригинала не только невежественным кочевникам и торговцам прошлого, но и ученым мужам современности. И когда он добивается своего, его критикам тем труднее бывает опровергнуть его квази-стины, чем правдоподобнее они выглядят. И все же «отделять пшеницу от плевел» необходимо, ибо чем прельстительней полуправда, тем она вредоносней.

Поклонники учения Маркса, без сомнения, обвинят меня в вопиющей предвзятости и выходящей за рамки приличия тенденциозности, в непристойном покушении на память гиганта мысли*, не имеющего возможности достойно ответить своему хулителю. Поясняя свою позицию в этом вопросе, я настоятельно подчеркиваю, что в моем отношении к персоне Маркса нет и не может быть ничего предвзятого. И мне не доставляет никакого удовольствия отзываться не только о нем, но вообще о ком бы то ни было в негативном смысле, поскольку

* Я понимаю, какие чувства испытывают философы-марксисты, когда их поверженного кумира подвергают критике, неслыханной еще лет пятнадцать назад. Однако ничего, кроме своего самого искреннего сочувствия, выразить им не могу.

совершенно согласен с правилом: «De mortuis aut bene, aut nihil» — «Об умерших либо ничего, либо хорошо».

У меня не было бы повода уделять Марксу столько внимания, не произведи большевики Октябрьский переворот 1917 году в соответствии со сценарием, написанным Лениным под его диктовку. Но поскольку катастрофа все-таки произошла и слишком много людей было использовано (если можно так выразиться) в качестве подопытных кроликов в бесчеловечном социально-экономическом «эксперименте» по опытной проверке теории марксизма, я посчитал себя обязанным исследовать сущность данной теории, сколь бы ни было это тягостно. Мое положение облегчило время, которое все и всегда в конечном счете расставляет по своим местам. Анализ итогов классово-борьбы в большевистском и всех прочих вариантах показал со всей очевидностью, что «король голый», что идеи Маркса не принесли человечеству ничего, кроме миллионов исковерканных, изломанных судеб и моря крови — чаще всего ни в чем не повинных людей. Вот та страшная, непомерная плата, которую заплатили эти миллионы за наше сегодняшнее прозрение, за осознание того, что марксизм безнадежно пуст и абсолютно бессодержателен. «Светочем прогресса», «светлейшей головой всех времен и народов» сделала Маркса колоссальная пропагандистская машина большевиков. Ибо им это было не просто выгодно, но прямо-таки жизненно необходимо. Для функционеров партии-диктатора учение Маркса оправдывало все их кровавые, позорные деяния. Его фигура была краеугольным камнем веры, на котором держались их авторитет и власть. Имя Маркса должно было почитаться пролетарскими массами подобно тому, как имя Христа почитается христианами, а Аллаха — мусульманами. Поэтому он и был не только канонизирован, но и превращен в орудие для подавления и порабощения сознания (а с ним и воли малосведущих людей, коих, увы, заведомо большинство).

С крушением СССР ореол мессианства над головой Маркса быстро блекнет. Надо думать, в скором времени он вовсе растает как дым. Ибо в марксистском учении нет ничего, что в действительности не было бы мыльным пузырем, притом — кровавым мыльным пузырем. Его экономическая теория — насмешка над экономическими реалиями. Его исторический материализм — катастрофическое историческое недоразумение, в котором сам Маркс сыграл роль великого инквизитора, отправившего на костер своей мечты миллионы несчастных жертв, попавших под горячую руку его подручных. Если бы я ошибался, опыт строительства коммунизма в СССР и странах

«соцлагеря» не был бы столь трагичен и плачевен. А попытки обелить вдохновителя инквизиции XX века весьма напоминают мне попытки оправдать христианство за грехи, совершенные верующими во имя любви к Христу¹.

7.7. К. ПОППЕР НА РУИНАХ ДИАЛЕКТИКИ

Другую, весьма экстравагантную (и невразумительную) трактовку диалектики преподал нам еще один оппонент Гегеля, Серен Кьеркегор. О «диалектической борьбе веры и ее огромной страсти» он поведал в связи с интерпретацией библейской истории испытания богом Авраама. Однако повествование это ограничилось одной фразой, уверявшей читателя в том, что «диалектика веры — самая тонкая и удивительная из всех, в ней есть некий порыв, о котором я могу составить себе какое-то представление, но не более того»². Еще больше напустил он туману на злосчастную диалектику, обсуждая понятие «первородного греха». Здесь Кьеркегор обвинил католическую теологию в придании этому библейскому мифу «диалектически фантастического» характера³. Не удовлетворившись ее осуждением, он постулировал, что страх наделен диалектической двусмысленностью. А именно, что «страх — это *симпатическая антипатия и антипатичная симпатия*»⁴. Возможно, впрочем, что столь неопределенные и сбивчивые реверансы в адрес диалектики Кьеркегор отвешивал лишь для доказательства своей добросовестности при штудировании работ Гегеля. Во всяком случае, его собственные сочинения не дают возможности объективно оценить достоинства диалектической теологии.

Таким образом, можно констатировать, что все три рассмотренных вида диалектики — суть реликты архаичного, грубого анимизма, делящего мир на две автономные и неравноценные половины: материальное и идеальное. Современный человек слепо, не раздумывая, повторяет то, что 20–40 тысяч лет назад «открыл» кроманьонец, то, что в эпоху неолита бубнили шаманы, что твердили цивилизованные жрецы первых религиозных систем, что пытаются доказать средствами логики христианские теологи и философы — материалисты и идеалисты.

¹ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 460–461.

² Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1998. С. 37.

³ Там же. С. 130.

⁴ Там же. С. 144.

Принимая во внимание, что последние в совокупности составляют заведомое большинство философской корпорации, возникает вопрос: преодолимы ли разногласия между ними хотя бы в принципе? И способна ли философия породить мировоззрение, которое бы отличалось внутренней непротиворечивостью, цельностью и системностью? То есть чтобы оно обладало достоинствами традиционных диалектик, но было бы лишено их недостатков? Правда, при этом тут же напрашивается и другой вопрос: а нуждается ли человек в таком мировоззрении, или он может обойтись вовсе без всякой системы взглядов на самого себя и на окружающий мир? Не довольно ли того, что в XX веке одна из систем подобного рода тиранила коллективное сознание миллионов на протяжении семидесяти лет?

К. Поппер, например, считает именно так. Напуганный ужасами большевистского и фашистского режимов, он возлагает вину за их рождение не только на Маркса и Гитлера (что неоспоримо), но добирается до Гегеля, Платона и даже Гераклита. Его страх перед «измами» столь велик, что он самым категорическим образом требует признания отсутствия какой бы то ни было закономерности в эволюции человеческого рода. Мотивы, которыми руководствуется Поппер, понятны: он надеется оградить «открытое» общество от посягательств идейных врагов, которых рекрутирует «закрытое» общество. К сожалению, делает это он, мягко говоря, столь неуклюже, что невольно вспоминается пословица о простоте, которая, как известно...

Вот, например, образцы его критики «историцистов», к коим он относит тех, кто полагает, что история полна и смысла, и закономерностей:

- а) «Факты как таковые не имеют смысла. Придать им смысл могут только наши решения».
- б) «Историцизм низводит наши действия и нас самих до уровня морали человека, вдохновленного гороскопом и мечтами и пытающегося вытянуть счастливый билет в лотерее».
- в) «Историцизм есть попытка подменить надежду и веру в человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на псевдонауке о звездах... или на историческом предопределении».
- г) «Историцизм несостоятелен не только с точки зрения рационализма. Он противоречит также и любой религии, которая учит, что совесть играет в жизни человека очень важную роль».
- д) «Мы должны стать творцами своей судьбы. Мы должны учиться делать все так хорошо, как только можем, и выявлять свои ошибки».

е) «Да, мы нуждаемся в надежде. Действовать, жить без надежды выше наших сил. Однако мы не нуждаемся в большем и большего нам не должно быть дано. Нам не нужна определенность»¹.

Необходимые комментарии. Что касается пункта «а» то естествоиспытатель мог бы его прокомментировать таким образом, что если факты не имеют смысла, то все остальное подавно не имеет смысла. И в таком случае любое мнение превращается в чистейший субъективизм.

Пункты «б» и «в» противоречат друг другу. В самом деле, согласно «б» историст мечтает о счастливом билете, а в соответствии с «в» он, напротив, отвергает надежду и веру, полагаясь на историческое предопределение. Кстати говоря, остается неясным, кем видит человека Поппер. Если он (человек) вдохновляется только моральным энтузиазмом и ничем более — он, следовательно, завязтый игрок. Если же он «презирает успех»(?), то какой же он тогда игрок?

Далее, ничего внятного не сообщив нам о несостоятельности историзма с рационалистических позиций, Поппер бросается к спасительной религии (пункт «г»). К подобной уловке прибегают всякий раз, когда не хватает аргументов «от логики». К тому же ссылки на совесть в данном контексте можно расценивать как весьма и весьма двусмысленный отвлекающий маневр. Не религии (и тем более не христианство) изобрели совесть. Напротив, на их совести столько зла и обмана, что ими хватило бы вымостить дорогу в ад для всех прошлых и настоящих грешников.

К вопросу о том, что значит «делать хорошо»? Гитлер и нацисты считали, что они-то как раз и делают «хорошо», «очищая» мир от славян, евреев и цыган. Каков критерий «хорошести» по Попперу? Для того чтобы истина не превращалась в разменную монету, крайне желательно научиться распознавать объективную реальность и закономерности этого мира и не представлять дело так, будто желаемое моей субъективной волей и есть всеобщее благо.

И, наконец, последнее. Право же, что-то до боли знакомое слышится в его императивном: *мы не нуждаемся в большем и большего нам не должно быть дано. Нам не нужна определенность.* Одним словом: «Народ, не толпись, расходишь по домам!»

Удивительная для философа его калибра* ошибка состоит в том, что он не принимает во внимание фундаментальное свойство разума,

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 321–322.

* Философия в долгу перед Поппером за то, что он осмелился публично заявить, что король (Платон) хоть и не гол, но не слишком привлекателен.

состоящее в стремлении к обобщению и систематизации всего видимого и воображаемого, трансцендентного и апостериорного. Как утверждает Дж. Фрэйзер, даже магия возникла как производная этой потребности осмысливать мир в его целостности (хотя и, разумеется, на самом примитивном уровне). И все религиозные доктрины, столь любезные сердцу Поппера, также суть результаты (как правило, неудачные) обобщений такого рода. Отсюда невольно напрашивается подозрение, что, «обжегшись» на марксизме, Поппер требует не большего и не меньшего, чем лишить человека права мыслить, то есть сопоставлять, анализировать и делать выводы. Фактически автор принципа *фальсификации** настаивает на неслыханном и совершенно неприемлемом для философии отказе от интеллектуальной деятельности — единственном роде деятельности, составляющем ее призвание.

Наибольшее зло, омрачающее существование человека, проистекает от невежества. Но поскольку было некому позаботиться о том, чтобы подарить человеку разом всю сумму необходимых для достойной жизни знаний, то тот вынужден учиться и набираться опыта на собственных ошибках. Иного способа приобретать мудрость у человека не было и нет. Другое дело, что даже для самого поверхностного проникновения в мир действительного требуется такой объем знаний, который ни религия, ни тем более магия обеспечивать не в состоянии. Зло, таким образом, не в том, что человек пытается по мере возможности моделировать окружающую его действительность, и даже не в ошибках, которые разум при этом невольно допускает по своей неопытности. Зло в том, что, принимая свои заблуждения за истину в последней инстанции, разум пытается навязать их другим людям. Оно возрастает тысячекратно, когда разум считает оправданным распорядиться по собственному произволу судьбами людей, не согласных с его представлениями о благе.

Зло учения Маркса не в том, что оно невежественно в вопросах экономики и всемирной истории, а также неверно оценивает роль классовых противоречий в жизни и развитии общества, как полагает Поппер. Зло в том, что оно аморально абсолютно, поскольку

* Принцип фальсификации основан на признании положения, согласно которому статусом научности обладают лишь такие высказывания, которые могут быть фальсифицированными. Предложен Поппером для демаркации — отделения научных знаний от ненаучных. При таком подходе знания, полученные индуктивными методами, считаются не имеющими отношения к науке. В таком случае, по логике Поппера, к науке нельзя относить большую часть физических, химических и биологических исследований, основанных на индуктивном методе умозаключений.

присваивает себе право провоцировать ордоцид. А это (наряду с геноцидом) — худшее из всех видов преступлений перед человечностью и не может быть оправдано никакими благими намерениями. Независимо от целей, которые преследовали Гегель и Маркс, нельзя не признать, что их диалектические системы оказались — одна безжизненным, другая — вредоносным плодами философской мысли. В конечном счете они окончательно дискредитировали самое диалектику. Они нанесли по ее репутации удар сокрушительной силы. Не удивительно поэтому, что в наши дни она лежит в руинах. Хотя диалектика и заслуживает того, чтобы ее честь была восстановлена и ей были приданы силы для новой жизни.

В связи с чем возникает вопрос: в каком качестве? Вероятно, для диалектики наиболее органична роль метода познания. Тогда положение требует определиться с ее взаимоотношениями с анализом и синтезом, индукцией и дедукцией — тысячекратно испытанными инструментами из арсенала науки. Ведь, по всеобщему мнению, последние вполне благополучно справляются с возлагаемыми на них задачами и не нуждаются во вспомоществовании. Однако данное суждение не учитывает одного обстоятельства.

Дело в том, что пространство, охваченное исследованиями, которые ведет современная наука, раздалось настолько, что представители подчас даже родственных дисциплин почти не общаются друг с другом: мешают в том числе языковые барьеры. Так, акустики и радиофизики, механики и ядерщики, будучи физиками, тем не менее в массе своей плохо понимают друг друга. Неизбежная фрагментация научных знаний, естественная в условиях их экспоненциального роста, оборачивается разрывом связей внутри самой науки, потерей целостного мировоззрения ее творцов, на опасность чего указывали такие крупные физики современности, как Р. Фейнман и С. Хокинг.

В своей первой лекции, прочитанной в Корнелльском университете, Фейнман утверждал: «Сегодня наши физические теории, законы физики — множество разрозненных частей и обрывков, плохо сочетающихся друг с другом. Физика еще не превратилась в единую конструкцию, где каждая часть — на своем месте. Пока что мы имеем множество деталей, которые трудно подогнать друг к другу»¹. В том же ключе описывает состояние дел, в частности, в космологии, Хокинг: «Все, что нам известно к настоящему моменту, это набор частных законов, которые управляют поведением Вселенной при всех условиях, кроме самых экстремальных. Но представляется правдоподобным,

¹ Фейнман Р. Характер физических законов. М., 1987. С. 27.

что эти законы являются частью некоторой объединенной теории, которую нам еще предстоит открыть»¹. Наблюдая за все усиливающейся тенденцией обособления («суверенизации») различных разделов науки, М. Лауэ говорил о том, что ему представляется, что все науки должны группироваться вокруг философии, как их общего центра... Так и только так можно сохранить единство научной культуры против неудержимо прогрессирующей специализации наук. В целом солидаризируясь с данным мнением, замечу, что сама философия, в свою очередь, как прежде, так и теперь, представляет собой рыхлый конгломерат многих десятков конкурирующих между собой течений (школ, направлений). Среди них нет ни одного, чей дух отвечал бы духу науки.

В самом деле, науку можно толковать как интеллектуальную деятельность по непрерывному пополнению, расширению и углублению знаний о вещественном мире и человеке. Она открыта к периодической переоценке ценностей, вплоть до базовых парадигм. Следовательно, прочно опираясь на постоянно перепроверяемый эмпирический фундамент, она всецело устремлена в будущее. Напротив, философские учения представляют собой закрытые, самодостаточные конструкции, не подлежащие пересмотру «вещи в себе». В свою очередь, философские знания оцениваются, прежде всего, мерой усвоения основных идей и суждений философов прошлого и настоящего, часто вне их связи с фактами, а порой и с современностью. Тем самым складывается впечатление, что философия отдает предпочтение общению не столько с «живым материалом», сколько с «музейным экспонатом». В связи с чем спрашивается: вокруг чего группироваться науке?

На наш взгляд, единственным исключением среди традиционных философских систем, способным при определенных условиях стать не столько центром, сколько *посредником, устанавливающим взаимопонимание между автономными научными дисциплинами*, является диалектика. Но, разумеется, диалектика, освобожденная от догм идеалистического и материалистического насилия над сознанием. В таком случае она как *метод познания* может оказать естествознанию, гуманитарным наукам и философии помощь в изучении специфических (нестационарных, переходных) процессов, определяющих направление и скорость развития природы, общества и человека. Здесь же стоит отметить, что эта миссия тем более может быть близка диалектике, что ее естественную, органичную стихию как раз и составляет полнокровное кипение жизни. То, что Гегелю и Марксу удалось «иссушить»

¹ Хокинг С. Край Вселенной // Природа. 1985. № 4. С. 21–27.

ее, лишив связи с жизнью, — беда не только самой диалектики, но и познания вообще.

Но у диалектики есть шанс реабилитироваться. И тогда она может неопценимую услугу как науке, так и философии.

7.8. Ф. НИЦШЕ И ЗАКАТ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

У традиционно аналитической философии Нового времени не было критика столь жестко и беспощадно разоблачительного, нежели Фридрих Вильгельм Ницше (1844–1900). Читателю, хотя бы мало-мальски знакомому с его творчеством, нет необходимости объяснять, на кого изливает свою желчь и свой гнев его блистательный «Заратустра»¹. Он предъявляет счет всей современной ему (Ницше) европейской культуре, тронутой, как тогда казалось, тленом разложения и упадка. И среди атрибутов этой культуры он, само собой, выделяет в первую очередь государство — как изобретение тех, кто «ставит ловушки для многих», и как место, где «все вместе пьют яд... где все теряют самих себя... где медленное самоубийство всех — называется «жизнью»².

И все же самое сильное негодование философа вызывает европеец его эпохи. Крик боли и стыда за человечество — вот что слышится мне в этих полных горечи словах о «последнем человеке, делающий маленьким и ничтожным все, даже Землю... и чей род неистребим, как земляная блоха»³. Лицемерный, лукавый и завистливый конформист — «человек стада» — презреннейшее существо, «нечто, что должно превзойти» — так утверждает Заратустра–Ницше, ищущий сверхчеловека. Ибо «даже теперь еще человек больше обезьяна, чем иная из обезьян... и канат, натянутый между животным и сверхчеловеком». Каким великим разочарованием в человеке отдаются эти слова. Какую великую скорбь по человеку выдают они. Но кто именно, на взгляд философа, ответствен за столь плачевное состояние «последнего» человека? Кто те злодеи, которые удерживают его на канате, мешая ему пройти свой путь до конца, стать сверхчеловеком? Их много — это и священники, следующие безумному учению о том, что

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и никого. М., 1990. (Имя героя Ницше навеяно личностью пророка Зороастра, но, по существу, не имеет с ним ничего общего.)

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 16.

«кровью свидетельствуется истина», и ученые, «глазеющие на мысли, продуманные другими», и поэты, «мутящие свою воду, чтобы глубокой казалась она», и алчущие богатства, «приобретая которое, они делают еще беднее», и жаждущие власти, «эти бессильные». Наконец, это еще и те, о ком он говорит в «Антихристианине»¹. И вот какие его мысли способны будут смутить дух закаленного плюрализмом современного западного интеллектуала.

Человечество *не* развивается в направлении лучшего, высшего, более сильного в том смысле, как думают сегодня. «Прогресс» — это просто современная, то есть ложная идея. Европейец наших дней по своей ценности несравненно ниже европейца Ренессанса утверждает Ницше, настаивая на предыдущей оценке «последнего европейца» — своего современника. Но это означает, что, по мнению философа, европейская культура знала и лучшие времена, чем даже в эпоху Возрождения. И эти времена — Античность, от которой ныне остались лишь следы. «Весь труд античного мира — все напрасно: не нахожу слов, чтобы выразить чувство ужаса, которое охватывает меня... А ведь то была предварительная работа, гранитным самосознанием был заложен лишь самый фундамент для труда тысячелетий, — и весь смысл античного мира напрасен?! Для чего жили греки! Для чего жили римляне?.. Уже были созданы все предпосылки ученой культуры, все научные *методы*... естествознание в союзе с математикой и механикой развивались наилучшим образом; *чувство факта*, самое главное и ценное из чувств, создало целые школы и имело за собой века традиции!.. независимый взгляд на реальность, терпеливость, осторожность и серьезность в самом малом, *честность и порядочность* познания — все это было, все это уже было две тысячи лет назад! А сверх того еще тонкий такт и вкус! Никакой дрессировки мозгов! Никакой «немецкой» культуры с манерами хама!.. И все это вдруг засыпано, разрушено — и не стихийным бедствием! Растоптано — и не германцами, не их тяжелым сапогом!»² Итак, виновниками плачевного состояния современного европейца Ницше называет губителей Античности. Кто же они, эти губители? Его ответ: «Все попорно хитрыми, скрытными, незаметными вампирами без кровинки в лице! И не победили они — просто выпили всю кровь!.. Все жалкое, страждущее, обуреваемое скверными чувствами, все гетто души — все это во мгновение ока всплыло *наверх!*.. Почитайте кого-нибудь из христианских агитаторов, пусть то

¹ Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства // Сумерки богов. М., 1989.

² Там же. С. 88.

будет, например, святой Августин (см. раздел 7.1. — Г. Г.), и вы поймете, вы *почуете*, что за грязные личности вылезли на поверхность»¹.

«Христианство, — настаивает Ницше, — погубило разум даже самых сильных духом натур, научив чувствовать заблуждение, *искушение*, греховность в самых высших ценностях духовного. Самый прискорбный случай — Паскаль, испорченный верой в то, что разум его испорчен первородным грехом, тогда как испорчен он был христианством!»²

Тем не менее, утверждает Ницше, гуманизм в лице Ренессанса нашел в себе силы восстать из пепла, перейти в контраступление «по всему фронту». Однако же и оно вскоре заглохло. Благодаря кому или чему? У философа нет сомнений. «Немцы лишили Европу последнего великого урожая культуры урожая *Ренессанса*. Его надо было сберечь для Европы. Понимаем ли мы, в конце концов, хотим ли понимать, чем был Ренессанс? *Переоценкой христианских ценностей...* Немец-монах по имени Лютер прибыл в Рим. И этот монах, со всеми мстительными инстинктами жреца-неудачника, засевшими в теле, возмутился в Риме *против* Ренессанса... Лютер восстановил церковь — он объявил ей войну... Ренессанс — событие, лишенное смысла, великое Напрасно!.. Ах, эти немцы, во что они нам встали! Любое «Напрасно» — дело рук немцев... Реформация; Лейбниц; Кант и так называемая немецкая философия; «освободительные войны»; империя — каждый раз новая «напрасность» чего-то уже народившегося, а теперь *безвозвратно утраченного*... Признаюсь: они мои враги, эти немцы, презираю в них нечистоплотность понятий и ценностей, презираю их боязнь прямого и честного Да и Нет. За тысячу лет они залапали и свалили, чего ни касались; любая половинчатость, любая трехчетвертность, все недуги Европы — все на их совести; на их совести и самое грязное христианство, самое неизлечимое, самое неопровержимое — протестантизм... Если людям не удастся справиться с христианством, виноваты будут *немцы...*»³ А также немецкая философия, доказывает Ницше.

«Необходимо сказать, кого мы считаем своей противоположностью, — богословов и всех, в ком течет богословская кровь, — всю нашу философию... Идеалист что жрец, все высокие понятия у него на руках (да и не только на руках), он с благожелательным презрением кроет ими и «рассудок», и «чувства», и «почести», и «благополучие», и «науку»: все это *ниже* его, все это вред и соблазн, над которыми

¹ Ницше Ф. Антихристианин... С. 89.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 90–92.

в неприступном для-себя-бытии парит «дух»... Чистый дух — чистая ложь... Философия испорчена богословской кровью. Протестантский пастор — прадед немецкой философии, сам протестантизм — ее *ressatum originale**. Вот определение протестантизма — это односторонний паралич христианства — и разума... Достаточно сказать — «Тюбингенский институт», чтобы понять, что такое немецкая философия по своей сути — *коварная, скрытая* теология»¹.

Но как ни жестоко честит Ницше немецкую философию вообще, Канту все же достается особо. «Откуда эта убежденность немцев, еще и теперь находящая отклик, будто с Канта начался поворот к *лучшему*? — вопрошает он и выносит приговор: — Успех Канта — успех богослова, и только: подобно Лютеру, подобно Лейбницу. Кант стал новым тормозом на пути немецкой порядочности с ее и без того не слишком твердой поступью... «Добродетель», «долг», «благое в себе», благое безличное и общезначимое — все химеры, в которых находят выражение деградация, крайняя степень жизненной дистрофии, кенигсбергский китаизм... И почему только категорический императив Канта не воспринимали как *жизнеопасный!*.. Только богословский инстинкт взял его под защиту!.. Ничто так быстро не разрушает, как работа, мысль, чувство без внутренней необходимости, без глубокого личного выбора, без удовольствия, как автоматическое выполнение «долга»! Прямой рецепт *décadence*'a**, даже идиотизма... Кант сделался идиотом... И это современник Гёте! Роковой паук считался — нет, все еще считается первым немецким философом!.. Умолчу о том, что думаю о немцах»².

Здесь невольно возникает вопрос: не существовала ли какая-нибудь особая причина, какое-то форсмажорное обстоятельство в его личной жизни или в судьбе Германии, которые спровоцировали бы такое яростное до неистовства поношение немецкой философии вообще и такую оскорбительно убийственную характеристику Канта в частности? Судя по воспоминаниям его сестры, образ «великого перса» рисовался Ницше с самой ранней, безмятежной юности. С другой стороны, ко времени работы философа над «Заратустрой» ситуация в Германии складывалась как нельзя более удачно. Для нее началась новая эра: германские земли наконец-таки объединились в единое государство, что обещало нации процветание и благополучие.

* Первородный грех.

¹ Там же. С. 23–24.

** От *фр. décadence* — упадок, кризис.

² Там же. С. 25–26.

Следовательно, разгадку тайны интеллектуального бунта против современной ему философии, поднятого Ницше, следует искать не во внешних обстоятельствах, а в его голове. Но прежде чем приступить к анализу того, что послужило причиной чрезвычайной радикализации мировоззрения Ницше, попытаемся прокомментировать его суждения.

Представляются безусловно справедливыми:

1) оценка вклада античных греков в дело формирования современной Западной цивилизации, в том числе в создание логики и методов научного познания — индукции и дедукции, анализа и синтеза. (Задетый за живое «скрытый теолог» Ясперс попытался оспорить позицию Ницше в данном вопросе (см. раздел 6.1), но получилось у него жалко и вопиюще тенденциозно);

2) заключение о связи упадка европейской культуры с диктатурой христианства;

3) интерпретация идеалистической философии Нового времени как завуалированной теологии;

4) характеристики Аврелия Августина и Паскаля.

Вместе с тем Ницше, полагаю, ошибается, утверждая следующее.

Во-первых, что греко-римская цивилизация была побеждена христианством. Этот миф был придуман Августином и подхвачен «отцами церкви» с вполне «шкурной» целью — доказать силу и величие их веры, способной одними словами (звуками) сокрушить «стены Иерихона». А Ницше клюнул на удочку нечистоплотных христианских интерпретаторов истории.

В действительности мир греческих свобод погиб *зادолго до* рождения христианства вследствие бескомпромиссного столкновения двух ее непримиримых частей: зарождающейся гуманистической (в лице Афин) и традиционной (в лице Спарты) культур. Александр Македонский лишь поставил точку в этой кровавой, братоубийственной междоусобице, до предела истощившей силы Эллады.

В свою очередь, Рим пал *прежде всего* из-за безудержной алчности сената и патрициев, которые навязывали римскому народу политику нескончаемой экспансии с целью установления гегемонии над всей окружающей ойкуменой. Монопольное положение в мире, которого Рим добился ценой измены республиканским идеалам, сыграло с ним злую шутку, потому как:

а) он не смог «переварить» добычу, став жертвой собственного «обжорства» и великого множества врагов, которых себе нажил (и с каждым из которых в отдельности, будь он в прежней «спортивной форме», справился бы без труда);

б) абсолютная власть и диктаторские амбиции правителей имперского Рима способствовали стремительному размыванию традиционных ориентиров и ценностей нации, завершившееся ее полной нравственной и идейной деградацией. Так превосходство в культуре, унаследованное римлянами от учителей — греков и породившее высокомерие и безудержную амбициозность римских «верхов», подорвало и истощило моральные ресурсы народа.

Отсюда следуют два вывода:

1. Христианство по отношению к Риму явилось не победителем, в каком бы то ни было качестве (кровососа или хищника), а «падальщиком», который воспользовался случаем, чтобы добить уже поверженную и почти бездыханную жертву собственной недалекости.

2. История расцвета и гибели Рима прямо противоречит аристократическим идеалам самого Ницше. Ведь закат Рима начался с момента пренебрежения и забвения республиканских традиций. Трудно понять, как можно было не видеть этого.

Во-вторых, Ницше, на мой взгляд, попался и на другую удочку христианской апологетики, согласно которой христианство есть «религия сострадания». Церковь не испытывала ни малейшего сострадания ни к язычникам и иноверцам, ни к сомневающимся в догматах Священного Писания и вольнодумцам. О сострадании, сочувствии или пощаде ли шла речь в Крестовых походах и религиозных войнах, в делах «святой инквизиции» в Старом и Новом свете? Не издевательством ли над истиной выглядят потуги церкви выставить христианство заступницей за человечество? Разве для Ницше было секретом, что широко афишируемое церковью сострадание к «сырым и убогим» всегда было хорошо продуманной рекламной кампанией. Что эта кампания предпринималась и предпринимается в целях повышения стоимости акций христианства и вербовки «богоугодной» паствы? А для кого является секретом, что церковь всегда была и остается на стороне сильных мира сего, в частности — аристократии? Как и Ницше, добавим мы от себя! Другое дело, что философ говорил о своих симпатиях открыто, тогда как церковь лицемерила и лицемерит. Но тогда получается, что его критика носила несколько двусмысленный характер.

В-третьих, крайне низкая оценка, выставленная Ницше трудам Канта, представляется неприемлемой. На вопросы, сформулированные Кантом и касавшиеся бытия Универсума, не только в эпоху Канта, но и во времена Ницше нельзя было дать бесспорно доказательные ответы. Этого не позволяло даже естествознание, о котором Ницше отзывался с уважением и симпатией. Разумеется, материалисты и ате-

исты были правы, утверждая, что понятие «бог» лишено смысла, что оно избыточное, что, согласно принципу Оккама, его следует исключить из рассуждений, связанных с поисками первооснов бытия мира. Тем не менее никто ведь так и не доказал ни эмпирически, ни теоретически, что бога не существует. А поскольку во времена Канта о теории Дарвина еще никто не мог и подозревать, Кант имел основание включить данное понятие в свою систему ценностей в качестве источника нравственных чувств человека.

Как же в целом оценивать демарш Ницше против фактически миропонимания и мироощущения своего времени в целом. Еще раз подчеркну — я полностью разделяю его оценку роли христианства в деле превращения европейца Нового времени в «последнего человека», в «человека стада». (Особенно показательна в этом смысле инволюция* греков, попавшихся на трюк с «троянским конем» этой религии, которого они впустили в свое коллективное сознание. Как только состоялось это роковое событие, гениальная нация, давшая миру пророков, огонь критического мышления и все ключевые идеи современной гуманистической цивилизации — немедленно приобрела свойства «последнего человека».)

Но когда Ницше устами Заратустры провозглашает, что «бог умер!», что настала пора «разбить старые скрижали», чтобы расчистить место для сверхчеловека — «молнии-из-темной-тучи-человека», он, сам того не подозревая, подражает (не по форме, по существу) им же отвергнутому богу. Ибо умер не бог (идеи не умирают, увя), умерла философия, поклонявшаяся богу. Умерла, остановившись в своем поступательном развитии, философия необходимости коленопреклонения перед чем-то, стоящим над человеком. Умерла, превратившись в музейный экспонат, философия «морального императива», «Абсолютной идеи», «классовой борьбы», лишавшая человека свободы выбора. Стало очевидным, что свобода «осознанной необходимости» лишь имитирует истину, создавая иллюзию свободы, приемлемую для раба и «последнего человека».

Ницше не учел или не посчитался с той тонкостью (принципиально важной тонкостью), что есть два рода свободы — цивилизованная свобода выбора и нецивилизованная свобода воли. Что первая признает *право на свободу и сомнение каждого человека*, вторая — право немногих избранных не сомневаться, которое они силой навязывают многим. Что не знающая сомнений свобода воли сверхчеловека, по существу, представляет собой ту самую свободу, о которой радеют

* От *лат.* involutio — свертывание, обратное развитие, редукция, вырождение.

ненавистные ему (Ницше) церковь и автократическое государство. Кому неведомы сомнения, тот на привязи инстинктов. Человек — культурное животное с ярко выраженным социальным (групповым) инстинктом. Крайнюю степень социальности демонстрируют фанатики идеи — религиозной, классовой, национальной. Пуская одну за другой стрелы своей беспощадной критики в фанатиков религиозной идеи, Ницше не заметил, что сам явил собой фанатика новой «формации» — идеолога силы (силы воли). «Разбиватель» старых скрижалей не нашел ничего лучшего, чем склеивать новые скрижали из обломков прежних.

К поистине трагической ошибке Ницше подтолкнули страстность его темперамента и глубочайшее, беспросветное отчаяние от осознания того тупика, в который завела человека *вся* аналитическая философия Нового времени. Обозревая ее почти двухтысячелетний путь, он не мог не видеть, что идеалистам (верующим) так и не удалось найти бесспорные свидетельства реальности существования того (чего), на ком (чем) держится их вера. Но в таком случае вся такого рода философия лишалась доверия, превращаясь в сугубо спекулятивную и корыстную мифологию. В свою очередь, материалистам (атеистам) также оказалось не по силам объяснить, каким образом «мертвая» материя превращается в «живую» без каких-либо посредников в виде души и бога. Тем самым они давали повод своим идейным оппонентам продолжать держаться за милье их сердцу суеверия. Таким образом, исчерпав все свои аргументы, обе стороны остались при своем, обрекая философию в целом на бесплодие и вырождение. Что и способствовало, по мнению Ницше, «измельчанию» рядового европейца, превращению его в «последнего человека».

Так в сознании Ницше возникло интуитивное понимание трагического и одновременно унижительного несоответствия между колоссальным потенциалом человека и совершенно непропорциональной, если не сказать — бездарной реализацией этого потенциала в его реальном культурном творчестве. Но одно дело — прийти к совершенно справедливому выводу о необходимости радикальной переоценки ценностей и освобождения человека от непомерного груза предрасудков и рабского («стадного») состояния. И другое дело — предложить конкретную программу такой переоценки и освобождения.

Ницше сформулировать ее не мог в силу самой элементарной причины — отсутствия необходимой поддержки со стороны естествознания, *которое по сей день само еще остается сугубо механистическим*. Вот почему разум и чувства Ницше безнадежно запутались в неразрешимых противоречиях, парадоксальным образом пребывая

одновременно в трех измерениях: коммунистическом, социалистическом и гуманистическом. Его антипатия к тесноте города и симпатии к свободному охотнику, умеющему «говорить правду и хорошо стрелять из лука», выдают в нем тайного поклонника эпохи коммунистических воителей. Принципы аристократизма, воплощенные в его идее «великого ненавистника» — сверхчеловека, свидетельствуют о социалистических убеждениях. Настойчивое же стремление поднять человека с колен, стряхнуть пыль, в которой тот валялся, простираясь ниц перед богами и вождями, вернуть человеку утраченное чувство самоуважения указывают на подлинную и искреннюю человечность Ницше. Но доминантой, перевешивающей весь сумбур, царивший в его голове, конечно же следует признать его безупречную, благородную честность. Поэтому у нас есть все основания видеть в Ницше провозвестника скорой гибели аналитической философии.

Ницше подвел черту под эпохой безраздельного господства аналитической философии, под временем, в течение которого она, исходя из ложной посылки, все же была способна кое-как продвигаться вперед, понемногу раздвигая горизонты познания. Его голосом философия неравенства озвучила последний аргумент, оправдывающий свои претензии на существование. Ницше замкнул собой тот ряд идеологий, который, возникнув на почве социальных инстинктов и представлений анимизма, позже преобразовался в идеалистическую и материалистическую философию. Если не хронологически, то эволюционно этот ряд логично открывать учением Зороастра, созданным еще в преддверии цивилизации, в эпоху латентной фазы формирования городской культуры. Есть что-то символическое в том, что Заратустра — Ницше завершает этот ряд, кляня и отрицая его и в то же время делая последнюю попытку фактически реабилитировать своих предшественников-единомышленников.

XX век — век деградации метафизики, понимаемой как «система представлений о первопричинах существования и развития мира» (см. раздел 6.3). Философия все более мельчает, перерождаясь в сугубо прикладную дисциплину, помогающую человеку ориентироваться в житейском море. И громче других все еще слышится в философии немецкая речь. И тот же верноподданнический дух служения идее неравенства, непобедимая склонность к псевдоглубокой риторике и неистребимая графомания, унаследованные от «протестантских пасторов — прадедов немецкой философии», продолжают довлеть над нею.

Косвенно факт кризиса аналитической философии признал и экзистенциалист М. Хайдеггер, когда заметил, что «при имени «греки» мы думаем о начале философии, при имени «Гегель» — о ее

завершении»¹. Экзистенциализм — это новое слово немецкой (и французской) философии, которое как нельзя зримей отражает тенденцию ее скольжения вниз. Но чтобы проиллюстрировать сказанное, обратимся к творчеству французского коллеги Хайдеггера классика экзистенциализма Ж.-П. Сартра. И прежде всего, разумеется, к «Библии» этой философии — к «Бытию и ничто». Один из ее комментаторов отозвался о ней так: «Эта перегруженная, тяжеловесная, прямо неодолимая книга имеет репутацию просто-напросто недоступной даже для образованного читателя и предназначенной нескольким посвященным»². Поскольку, признавая справедливость такой оценки рассматриваемого опуса, я все же хотел бы дать читателю некоторое (пусть будет считаться — поверхностное) представление о нем, постараюсь ограничиться минимальным количеством ссылок и цитат.

Сартр утверждает, что «проблема ничто» возникла вследствие признания, с одной стороны, реальности факта бытия: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть»³, с другой — реальности бытия-в-себе и бытия-для-себя, с третьей — признания возможности небытия. Отсюда следует вот какой пассаж: «Спрашивающий, поскольку он спрашивает, ставит себя в неопределенное положение: он *не знает*, будет ли ответ утвердительный или отрицательный. Таким образом, вопрос есть мост, наведенный между двумя видами небытия: небытием знания в человеке и возможностью небытия в трансцендентном бытии... наконец, вопрос предполагает существование истины... Истина в качестве дифференциации бытия вводит третье небытие как детерминанту самого вопроса — небытие ограничения... Взгляд, брошенный на само вопрошание в момент, когда мы думаем достичь цели, внезапно открывает нам: мы окружены ничто. Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии. И небытие еще и набрасывает контуры ответа: то, чем бытие *будет*, с необходимостью поднимается на основе того, что оно *не есть*. Каким бы ни был ответ (весьма изящный оборот, не правда ли? — Г. Г.), он может быть сформулирован так: «Бытие есть это и вне этого — *ничто*»⁴.

Пусть бросит в меня камень тот, кто решит, будто я сознательно искажил смысл оригинала. Пусть кто-нибудь объяснит мне, что может

¹ Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 381.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 7.

³ Там же. С. 39.

⁴ Там же. С. 42–44.

дать ему это пустопорожнее жонглирование словами, претендующее на исключительную, недостижимую глубину мысли? Прежде я полагал, что М. Твен не прав и самая большая глупость — думать, будто ты умнее всех. Оказалось, что это не так, что люди уважают как раз то, чего не понимают. Признание экзистенциализма в качестве одной из заметнейших школ современной философии доказывает правоту Твена. Но тогда непонятны жалобы Сартра на то, что, дескать, его неправильно понимают и что экзистенциалистов незаслуженно обвиняют и справа, и слева. Оправдываясь, он пишет: «Существуют две разновидности экзистенциализма — христианские экзистенциалисты и экзистенциалисты-атеисты. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, нужно исходить из субъекта»¹. Как понимать, что «существование предшествует сущности»? Как то, что «человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется. Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он делает себя сам... Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают»².

Наш комментарий. Человек изначально представляет собой не ничто, а нечто. Нечто такое, что с момента его рождения делает из него среда. Самосознание человека вообще и в особенности верующего человека на 99,9% формируется под мощным воздействием коллективного сознания среды: родителей, ближнего и дальнего окружения, общепризнанных религиозных нормативов и разнообразных идеологических установок. Именно они — коллективные представления — воспроизводят серую, безликую массу «последних человек» Ницше. Самостоятельно преодолевать это колоссальное давление пресса догматов, «делать себя» по силам лишь отдельным уникалам, сочетающим в себе незаурядные мужество и стойкость, помноженные на редкостную силу воли и счастливое стечение обстоятельств. Иначе говоря, чтобы человек мог раскрыться и состояться, полагаясь на собственные силы, одних его индивидуальных потенций часто бывает мало. Тысячи безвестных гениев теньями прошли по истории, ничем себя не проявив. Скольким ярким дарованиям не позволили состояться банальная нищета и идеологическая ортодоксия всех мастей.

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 321.

² Там же. С. 323.

Следовательно, субъективность экзистенциализма — вещь достаточно относительная и весьма ограниченная, поскольку адресуется крайне узкому кругу счастливых, одаренных особыми психорассудочными данными. Но они и без экзистенциализма знают, что им делать.

С другой стороны, каждый разумный человек, достигший преклонного возраста, исходя из собственного жизненного опыта может заметить, что не только внешние обстоятельства, но и внутренняя логика онтогенеза* постоянно корректируют наши жизненные принципы и отношения с окружающим миром. Что человек подвержен изменениям не только в детские, но и в зрелые годы, то есть «становится» фактически всю жизнь. В этом смысле он не поддается определению ни «впоследствии», ни вообще никогда, в силу своей имманентной интеллектуальной и духовной «текучести». Но разве это обстоятельство запрещает нам формулировать и пользоваться понятием «человек»?

Второй принцип экзистенциализма по Сартру: человек ответствен не только за себя, он отвечает за всех людей. Каждым своим поступком, даже таким рутинным, как женитьба, он толкает на тот или иной путь жизни не только себя, но все человечество. Кроме того, человек постигает себя самого лишь перед лицом другого. Поэтому, чтобы выяснить какую-либо истину о себе самом, ему необходимо «пройти через другого». И в этом постижении самого себя он невольно открывает целый мир, который Сартр называет «интер-субъектом».

Но что значит — открывать себя в другом человеке? К сожалению, нельзя не согласиться с Ницше в том, что заведомое большинство людей относится к категории «последний человек». Вопрос: что нового и поучительного может открыть для себя один «последний человек», взглядыываясь в лицо другого «последнего человека»? Не зеркальное ли свое отражение он увидит? В особенности если это отражение будет вырвано из социального, экономического и политического контекста. Чтобы составить о себе более-менее объективное представление, приоткрыть завесу своей подлинной, чрезвычайно многогранной сущности, человек должен испытать себя в процессе огромного разнообразия общественных отношений, а также почувствовать собственную личность составной частью природного окружения. Иначе говоря, он должен вырваться за пределы узкого и тесного мирка «кухонного» бытия, перестать «вариться в собственном соку», посмотреть на себя глазами объективного, но строго критика.

Далее, экзистенциальный гуманизм, по Сартру — это напоминание «человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого... что

* От греч. *on* (ontos) — сущее и генез, индивидуальное развитие организма.

реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поисках цели вовне, которая может быть освобождением или еще каким-нибудь конкретным самоосуществлением» Экзистенциализм «не пытается ввергнуть человека в отчаяние», а напротив — он есть «оптимизм, учение о действии». Экзистенциализм, по мнению Сартра, не такой «атеизм, который растрчивает себя на доказательство того, что бог не существует. Скорее он заявляет, что человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога»¹. Слова хороши, но в одном отношении до странности напоминают большевистские лозунги. Будучи вполне благозвучными на слух, они не «работают» в действительности. Впрочем, причина расхождения слов с делами у экзистенциалистов, разумеется, своя. Это — полная оторванность их теории от практики жизни, превращающая ее в очередную утопию. Хоть и усовершенствованную в соответствии с веяниями XX века, но утопию. Понимание этой слабости концепции заставляет экзистенциалистов прибегать к разнообразным ухищрениям: к многоречивости, имитации исключительной глубины проникновения в суть человеческой природы, подмене ключевой, первостепенной проблематики человеческого бытия второстепенными и частными вопросами и т. д.

Сартр подчеркивал, что экзистенциалисты делятся на верующих и атеистов. Себя он причислял к когорте последних. Что представляет собой религиозный экзистенциализм, рассмотрим на примере Н. Бердяева, примкнувшего к этой философской волне, преодолев искушение марксизмом.

7.9. Н. БЕРДЯЕВ О СВОБОДЕ И РАБСТВЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТА

Как это не раз случалось с русскими интеллигентами, визит в Европу (притом в самый разгар Первой мировой войны — в 1916 году) послужил для Николая Бердяева (1874–1948) толчком для основательной переоценки ценностей. Путешествие породило обильную пищу для размышлений и помогло преодолеть юношеское увлечение теорией «научного социализма». Теперь на первый план окончательно вышла религиозно-мистическая компонента его философии, морализаторская по существу. И параллельно этой компоненте в его

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм... С. 344.

творчестве все настойчивее звучит тема отрицания светских идеалов и ценностей как противопоставленных религиозным.

«Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача, — объявляет он. — Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература — неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь — неудача в творчестве любви; мораль и право — неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника — неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия»¹. Истинное творчество вообще, по Бердяеву, «не есть самосозидание и самосовершенствование в смысле йогии, христианской святости или толстовства, не есть и созидание культурных ценностей в «науках и искусствах»². Ибо единственное реальное творчество есть творчество религиозное, которое «проходит через жертву и собственным совершенством, и совершенством культуры во имя созидания нового бытия, продолжения Божьего творения»³.

О том, что есть продолжение Божьего творения, Бердяев поведал чуть позже. Делясь своим личным опытом видения и переживания Октябрьского переворота 1917 года, который он характеризует словом «революция», пишет: «Не мир, но меч принес Христос. И мечом духовным должен быть рассечен мир на стоящих за Христа и против Христа»⁴, или, иными словами, против «самой антирелигиозной из всех революций» и за нее. Подчеркивая особо антирелигиозную специфику Октябрьского переворота, Бердяев как будто выделяет его из ряда революций прошлого. Тем не менее для него неприемлемы все революции за одним исключением, которое он делает для революции духовной. И революционерами духа он соглашается признавать Ницше и Достоевского, а также всех противников социальных революций. «Католики и романтики эпохи духовной реакции против Французской революции и против отрицательного просветительства — наши духовные деды, — определяет он свою философскую и гражданскую позицию. — С тех пор наша мысль еще более изоцирилась, усложнилась и обогатилась новыми испытаниями, но по духу они нам близки и чужды нам те, которые ведут свою генеалогию от Вольтера или

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1989. С. 521.

² Там же. С. 521.

³ Там же. С. 522.

⁴ Бердяев Н. А. Философия неравенства. Париж, 1970. С. 5.

Дидро. Я бы с радостью повторил слова Монталамбера: мы внуки крестоносцев и не уступим семени Вольтера»¹.

Это признание своего духовного родства с идеологией крестоносцев в высшей степени знаменательно. Оно с головой выдает в нем человека, душа которого томится и тоскует по Средневековью, но стальгирует по темному, тесному и невежественному миру религиозного мистицизма и сословных предрассудков. Всякий малейший разрыв с этим миром для него — несчастье. Всякое движение к свету, свободе и знаниям — зло. Поэтому любое препятствие на этом пути идеологическому внуку крестоносцев представляется благом. Обращаясь к своим недругам, он пишет: «Вы, люди банального и плоского революционного сознания, привыкли употреблять слово «реакция» в поверхностном смысле слова. Исключительно отрицательном. Вы противопоставляете «реакцию» всему прогрессивному, творческому, всякому развитию, движению. Для вас реакция есть застой или движение назад, возврат к тому, что было до революции. Это — неправда. В реакциях есть глубина. Реакция может быть и творческой, в ней может быть и подлинное внутреннее движение к новой жизни, к новым ценностям. И никогда реакция не возвращается просто к старой жизни. Во всякой духовной реакции на революцию открывается что-то новое, неведомое старому миру»².

Как и следовало ожидать от приверженца Средневековья, логика изменила ему и здесь, притом настолько, что он заблудился в трех снах. Ведь если бы не было революции (первопричины), не было бы и реакции на нее (промежуточного следствия), а в конечном счете и «чего-то нового, неведомого старому миру» (итогового результата). Стало быть, отрицать революцию — значит отрицать все действительно новое, ибо не бывает следствия без причины. И если признавать, что это новое есть благо (с чем вынужден согласиться и сам философ, чтобы не быть обвиненным в примитивной косности), то необходимо признать за благо и порождающую его революцию. Однако он этого не делает, попадая тем самым в положение известной вдовы, которая сама себя высекала.

Логика изменяет ему и тогда, когда во всех бедствиях, обрушившихся на Россию, он винит в первую очередь русское народничество. «Это вы, народники разных оттенков, гасители духа во имя призрачного блага народа, убивали Россию и губили ее, — бросает им упрек Бердяев. — Для вас не существует России как высшей реальности, как

¹ Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. С. 14.

² Там же. С. 13.

цельного замысла Божьего, для вас существует лишь народ — нация, не живое существо. Не цельный организм, существующий тысячелетие, а народ — крестьяне и рабочие с их преходящими материальными интересами. Во имя блага народа вы убивали Россию, убивали великую нацию с великой судьбой. Вы истребители всякого величия. Вы не могли вынести величия России»¹.

Когда я отмечаю отсутствие логики в суждениях Бердяева, то имею в виду тот очевидный факт, что никакие народники не смогли бы совершить революцию, если бы не истощилось терпение народа, в течение тысячи лет «величия России» безропотно сносившего издевательства «верхов» над собой. Это они — светская и духовная аристократия — сами навлекли на себя беду, возбудив губительный ураган народного гнева. Это они — меньшая часть нации — более 200 лет помыкали большей частью нации, насильственно низведя ее до скотского состояния, напрочь пренебрегая ее «преходящими материальными интересами». (И кстати говоря, никак не народники, а большевики ловко воспользовались представившейся возможностью заменить собою насквозь прогнившие «верхи» царского окружения.) В том ли состояло величие России, чтобы «духовность» меньшинства питалась за счет человеческого достоинства большинства? Поистине нет предела бесстыдству философа, сетующего на отсутствие духовных интересов у поставленного на колени бессловесного раба. Я имел тысячу свидетельств ранее и теперь убеждаюсь в тысячу первый раз: религиозная духовность есть пародия на истинную духовность. Если под последней понимать душевное благородство и бескорыстие, которые доказываются не пустопорожней болтовней о «божьей благодати», о христианской любви и сочувствии к «страждущему человеку», а реальными делами, поднимающими с колен униженного и оскорбленного человека. Бердяев доказал этот тезис с неопровержимой достоверностью.

Впрочем, мышление философа отличается не только алогизмом, но и, да простится мне столь резкое суждение, элементарной безграмотностью во всем, что касается общественного бытия человека. Он ставит знак равенства между французской и русской революциями, понимая под последней Октябрьский переворот. Но не видеть разницы между Февралем и Октябрем 1917 года — значит ничего не понимать в социальной, политической и экономической жизни общества. Это простительно моралисту-обывателю, но непростительно философу, претендующему на то, чтобы указывать нации, как ей достичь мира и согласия с самой собой. Если бы он был ближе знаком с историей

¹ Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. С. 21.

или тем же Гегелем, ему бы не составило труда прийти к выводу, что Русской революцией (незавершенной, сбитой с пути, пресеченной, но все же — именно революцией) был Февраль. Октябрь же явился его отрицанием, контрреволюцией, попятным движением, полярно противоположным и Французской и Февральской революциям. И вызван он был, повторяюсь, не только неразумием народников и кознями большевиков, но также и в первую очередь тупостью, алчностью и бесчеловечностью той части русской нации, к которой принадлежал сам аристократ Бердяев. Если он не видел этой причинно-следственной связи, то какой он философ! Если он видел, но не признавал — то какой он моралист!

7.9.1. Демократия и религиозный экзистенциализм

О предельной наивности Бердяева в вопросах социально-политического устройства общества свидетельствуют его представления о демократии вообще и о русской демократии в частности. Не желая быть обвиненным в субъективизме и гиперкритицизме, я приведу наиболее характерные, на мой взгляд, выдержки из его антидемократической прокламации, с тем чтобы каждый самостоятельно мог составить общее (насколько возможно — непредвзятое) представление об умонастроениях одного из столпов религиозного экзистенциализма. А поскольку они бесспорно заслуживают комментариев, то эти выдержки будут для удобства пронумерованы.

№ 1. «В отвлеченной идее демократии есть величайшее презрение к качествам человека и народа, к духовному их уровню, — пишет он, обращаясь к своим идейным оппонентам. — Вы поверили в демократию потому, что вы потеряли веру в правду и истину. Если бы верили в объективное бытие правды и истины, то должны были бы правду и истину поставить выше воли народа и им подчинить волю народа. Но для вас правда и истина то, чего захочет народ и что он скажет. Вы хотите отдать правду и истину на решение большинства голосов и провести их через всеобщее избирательное право. Это и есть неверие, это и есть безбожие, положенное в основу демократической идеологии».

№ 2. «Демократическая революция в мире потому и вызывает религиозный ужас, что она свидетельствует о духовном упадке человечества, о росте безбожия, о страшном скептицизме, о потере всех качественных критериев правды и истины... Вот почему рост демократии в мире имеет роковой смысл. Он идет параллельно выветриванию души, потере Бога в душе. *Демократическое равенство есть потеря способности различать качества духовной жизни...*»

№ 3. «Демократия не имела интереса к воспитанию высокого человеческого типа и поэтому она бессильна создать лучшую жизнь. Апостол демократии Ж. Ж. Руссо верил в естественную доброту и благость человеческой природы и думал, что она обнаружится во всей своей красоте, когда будет установлена форма народовластия. Эта коренная ложь опровергнута и самой жизнью, опытом истории, и более сложной и глубокой мыслью...»

№ 4. «Демократия по существу механична, она говорит о том, что народа как целостного организма уже нет. Демократия есть нездоровое состояние народа. В «органические» эпохи истории никаких демократий не бывает и не возникает. Демократия — порождение «критических» эпох. Демократия не может быть выражением духа народа, ибо дух народа выразим лишь в организме, демократия же есть механизм...»

№ 5. «Уже одно то, что ваше царство демократии раздирается борьбой партий и что партиям отданы в нем судьбы государства, свидетельствует против вас и не позволяет верить, что народ находит в нем свое выражение. Демократическое правление есть, в конце концов, фикция. Я говорил уже, что в действительности возможны лишь аристократия или охлократия. Тирания партий редко бывает аристократией...»

№ 6. «Самые *передовые* (курсив мой. — Г. Г.) народы Запада давно уже чувствуют неудовлетворенность демократией и пытаются найти выход к новым формам. Кризис демократической идеологии давно уже происходит. И вы, чистые демократы, верующие в верховенство демократической идеи, — люди устаревшего образа мышления и устаревшего образа чувств. В европейском мире был демократический разлив, в котором все более и более тонула Европа. Этот разлив продолжается и не достиг еще половодья. Но началось уже и обратное движение. В сфере мысли давно уже начался отлив. Пределы демократии познаны, и более прозорливыми умами увидена демократическая опасность и безвыходность...»

№ 7. «Всеобщее избирательное право, которое и донныне является для многих из вас непререкаемым догматом, вызывает величайшие сомнения. Всеобщее избирательное право есть совершенно механический, количественный и отвлеченный принцип...»

№ 8. «Странно доказывать преимущества более высокого культурного слоя, который должен иметь иной вес в общественной жизни, чем слои, стоящие качественно ниже...»

№ 9. «При самых страшных деспотиях прошлого бывал яркий расцвет личностей, бывали гении и святые, была возможна жизнь интимная и созерцательная, были великие творческие подъемы. Все

итальянское Возрождение прошло под тираниями. Прав был Леонтьев, когда говорил: «Мученики за веру были при турках, при бельгийской конституции едва ли будут преподобные!» Демократия не благоприятствует появлению сильных, ярких, творческих личностей, она создает нивелирующую общественную среду, которая стремится целиком поглотить личность и подчинить ее себе...»

№ 10. «Нет более горькой и унижительной зависимости, чем зависимость от воли человеческой, от произвола равных себе. Можно подчинить себя воле высшей, высшей правде, высшим началам, можно ограничить себя и отречься от себя во имя этих начал. Но достоинство *богоподобной* (курсив мой. — Г. Г.) природы человека, но благородная гордость человека восстает против того, чтобы жизнь свою целиком подчинить человекам, равным и низшим. Подчинение Церкви, государству, национальности, высшим реальностям и ценностям — *сладостно и благородно*. Но почему я должен подчиняться интересам инстинктам и вождениям человеческой массы...»

№ 11. «Христианство не имеет ничего общего с демократией и не может давать обоснование демократии. Эта попытка сблизить христианство и демократию есть великая ложь нашего времени, отвратительная подмена. Христианство иерархично. Христианское откровение о бесконечной ценности души человеческой, о равноценности перед Богом всех душ человеческих не есть откровение, не есть демократическое равенство. Христианское братство не есть демократическое равенство...»

№ 12. «Демократия — переходное состояние. В самом зарождении демократии допускается ложь. Демократии зарождаются через демагогию, через низкую лесть интересам и инстинктам масс. Из этого нечистого источника не может родиться никакая общественная правда...»

№ 13. «Демократия слишком пленилась благами земной жизни. Она перестала верить в то, что человеческое общество имеет и сверхземную цель. Мировое демократическое движение, вызывающее в чутких и глубоких людях религиозную тревогу, приводит к горькому пессимизму. Но в пессимизме этом есть здоровое начало. Он обращает человека к сверхземной жизни. Опыт человека в демократии должен обратить его к Богу. В этом — значение демократии»¹.

Итак, наши комментарии по порядку. К пункту № 1: неясен смысл повторяемой рефреном связки — «правда и истина». Как различает их между собой Бердяев? Впрочем, не будем мелочиться и зададимся

другим вопросом: откуда философ знает — что есть истина, если сам его бог, Иисус, ушел от ответа на него? Что же касается «величайшего презрения к качествам человека и народа», то этим презрением отличались не только большевики, но прежде них, и в не меньшей степени, — светская и духовная элита романовской России, «братья по крови» Бердяева.

К пункту № 2: если духовную жизнь понимать предельно узко, то есть как религиозную жизнь, то здесь философ прав: рост демократии в мире медленно, но неотвратно приводит к подрыву доверия к богу. Ибо, как выясняется, он бессилен на деле изменять к лучшему не только материальную действительность, но и нравственный облик человечества.

К пункту № 3: коренная ложь Бердяева состоит в том, что высший человеческий тип порождали именно демократии со времен Солона, Перикла, Зенона. Коренная ложь христианства заключена в утверждении, гласящем, будто человек изначально (от Адама) греховен и злобен и якобы только вера в Христа может помочь ему преодолеть свою порочность. Миллионы, десятки миллионов жертв религиозных предрассудков свидетельствуют о том, что христианство изо всех сил стремится закрепить в коллективном сознании общества мысль о том, что человек — падшее создание. Поэтому без помощи церкви ему не обойтись, если он желает себе блаженства в «сверхземной» жизни. Посему «да пребудет церковь во веки веков!».

К пункту № 4:

- а) демократия — единственное политически здоровое состояние людей, свободных от всех идеологических предрассудков, включая религиозные;
- б) постоянно подчеркивая ту мысль, что нация есть организм, Бердяев дает понять, что в этом организме народу, то есть низшей касте, отводится роль конечностей и седалища, с чем этот народ должен безропотно соглашаться. Роль же головы и брюха он, разумеется, отводит своей, «высшей» касте. Как отчетливо здесь слышатся голоса Платона и Конфуция!

К пункту № 5: совершенная (абсолютная, как выразился бы Гегель) демократия действительно есть фикция, поскольку она пребывает в перманентном развитии и самосовершенствовании. И уже по этой причине демократия есть жизнь общества, немислимая вне непрерывно совершающейся культурной эволюции. А вот аристократический тоталитаризм — это смертельный приговор обществу, ибо победа тоталитаризма любого рода есть поражение способности общества к саморазвитию.

¹ Все цитаты по: Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 134–149.

К пункту № 6:

- а) Бердяев опять сечет сам себя. Ранее он косвенно признавался в том, что его идеал для Европы — Средние века. Следовательно, чем дальше отстоят от этого идеала современные «народы Запада», тем, по его же логике, они должны были быть «ниже качеством». Теперь же оказывается, что эти «низкие качеством» в действительности «самые передовые»;
- б) если в год публикации его книги (1923) в сфере мысли и начался антидемократический отлив, то он принял отчетливо коричневый оттенок, дополнивший цвет большевистского кумача. Или наивность не позволила Бердяеву понять, что в XX веке у демократии не было иной альтернативы, кроме большевистской, фашистской или теократической диктатуры?

К пункту № 7: всеобщее избирательное право — не догмат, а средство, позволяющее хоть в какой-то степени ограничивать произвол Бердяевых по отношению к презираемому ими народу.

К пункту № 8: философ в своей аристократической гордыне не желает замечать, что любезный его сердцу «более высокий культурный слой» держался только на несправедливости и насилии над «слабыми мира сего».

К пункту № 9:

- а) все великие творческие подъемы человечества совпадали с эпохами освобождения от тирании религиозных предрассудков. Так было в языческой Греции. Так было в эпоху Возрождения;
- б) странно, что изгнанный из России Бердяев нашел пристанище не в Турции, а почему-то во Франции. Интересно, как повлияло бы на свободу его творчества решение осесть в Турции.

К пункту № 10:

- а) хотелось бы знать, что думали о своей зависимости от родителей Бердяева их собственность — крепостные рабы. Согласно его логике, они должны были бы испытывать «благородную гордость», поскольку подчиняться тому, кто выше и сильнее тебя, — «сладостно и благородно». Как известно, эту философию исповедовали древние персы, вздумавшие поставить на колени перед своим обожаемым царем все соседние народы, включая греков;
- б) опять-таки несурзаца: то у него человек — сосуд, полный греха, то вдруг богоподобен. Где тут истина, о которой так хлопочет наш философ?

К пункту № 11: одно из немногих положений Бердяева, с которым трудно не согласиться. Христианство действительно не имеет ничего общего с демократией. Они также взаимно антагонистичны,

как равенство и иерархия. Демократия медленно, но неотвратимо выветривает из мира затхлый, омертвляющий дух религиозного догматизма, фанатизма, нетерпимости и агрессивности. Она делает очевидной бессмысленность и даже опасность идеи бога для современного, развитого в интеллектуальном и нравственном смысле общества.

К пункту № 12: нечистый источник в коллективном сознании человечества один — представление о неравенстве между людьми, о том, что одни верования, нации или сословия выше, чище и благороднее других, о том, что достоинство человека определяет его происхождение, социальная принадлежность или религия.

К пункту № 13: здесь Бердяев выдает желаемое за действительное. Согласно его же признанию (пункт 11), путь к богу лежит в направлении, прямо противоположном пути к демократии.

7.9.2. Царство божье экзистенциалиста

В чем нельзя отказать Бердяеву, так это в честности. Свое резко отрицательное отношение к демократии он выражает ясно и недвусмысленно, безо всяких экивоков. Имея о ней самое поверхностное представление, он тем не менее угадал в ней главное — ее решительное отторжение идеи авторитаризма, светской и духовной иерархии. Впрочем, он, в свою очередь, отрицает не только демократию, но и гуманизм, либерализм и принципы гражданского общества. «Гуманизм лживо смешал человека «естественного» с человеком духовным, благодатно возрожденным и богоусыновленным и в пределе своем привел к отрицанию человека»¹, — утверждает он. И далее там же: «Вера в либерализм уже стала невозможной... Можно признавать неизбежность и относительную иногда полезность конституционализма и парламентаризма, но верить в то, что этими путями можно создать совершенное общество, можно излечить от зла и страдания, уже невозможно». Разумеется, дано ли слабому и жалкому человеку самостоятельно исправить ошибки всемогущего бога, «наградившего» свое творение свободой воли, а через нее — злом и страданиями? Но вот вопрос: если бог так «сплоховал» в процессе творения человека, какова надежда, каков шанс, что он сумеет исправить содеянное? Тем более что он, оказывается, не так мудр и всемогущ, как мнилось, иначе разве он позволил бы себе так промахнуться с человеком — своим высшим достижением?

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 130.

«Делать себе кумира из правового государства недостойно. В этом есть какая-то ограниченность. Правовое государство — вещь очень относительная... Права и свободы человека безмерно глубже, чем, например, всеобщее избирательное право, парламентский строй и т.п., в них есть священная основа. Но именно поэтому права и свободы человека требуют более глубокого обоснования, чем то, которое дает им либерализм, обоснования метафизического и религиозного. Частичная правда либерализма — свобода религиозной совести, а основа ее — в Христе и Его Церкви, в свободе Церкви от притязаний «мира», так как лишь в церкви Христовой раскрывается бесконечная природа человеческого духа»¹, — вещает Бердяев. И жет. Никогда, ни в какие времена христианство добровольно не уступало человеку право свободы совести. Все религиозные войны велись из-за фанатичной и догматичной христианской нетерпимости к инакомыслию и свободомыслию. Костры и дыбы инквизиции — тому более чем пристрастные свидетели.

«Кровью христианских мучеников завоевана свобода человеческого духа. Об этом следовало бы помнить вам — мящим себя освободителями», — продолжает Бердяев и по-прежнему жет. Ибо христиане были мучениками лишь первые 3–4 века, остальные же XVI–XVII веков они были мучителями. Мучениками же они были лишь потому, что не могли смириться со свободой вероисповедания, принятой в Римской империи, с толерантностью и терпимостью к религиям всех народов, входивших в ее состав. С маниакальной одержимостью, свойственной исламским фундаменталистам наших дней, они добивались монопольного положения, чтобы, истребив всех своих конкурентов, установить безраздельную диктатуру над массовым сознанием обитателей римской ойкумены. Христианская церковь — *первая тоталитарная секта* в мировой истории, обуреваемая непомерной гордыней и претензиями на мировое господство. А христиане — первые *интернациональные тюремщики* свободы человеческого духа. Что очень рано поняли власть и население Империи. Так удивительно ли, что, не пожелав встать перед ней на колени, они отвечали на христианские притязания точно так же, как современный мир реагирует на проявления религиозной ортодоксии и фанатизма любого толка, — они защищались, проливая кровь «захватчика» их сознания.

Если гуманизм, демократия и правовое общество, по Бердяеву, есть зло, то что способно и должно быть противопоставлено им, когда

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 132.

традиционные институты светского и духовного авторитаризма уже не справляются с задачей удержания человека в интеллектуальном и духовном рабстве? На чем зиждется его упование? Ответ очевиден: на царство божье, коль скоро царство земное не ограждено от катастрофы. Вот пояснение, которое философ дает своей небесной утопии: «Царство Божье есть абсолютное духовное царство, оно не может быть явлением в материальном мире, оно предполагает победу над материальным миром и переход в мир иной... Вся история наполнена исканием Царства Божьего. Искание это есть сокровенная душа истории, ее святая святых... Существуют прорывы в исторической действительности в высшую духовную действительность, переливы энергии трех измерений в четвертое измерение. Эти прорывы нарушают все рационалистические учения об историческом процессе, разбивают все закономерности рациональных социологий... Явление Христа в мир и было единственной и неповторимой точкой прорыва самого Бога в этот природный мир»¹. А нам остается удивляться: неужели же бог так беспомощен, что только единожды смог, «прорвав оборону» этого мира, ворваться в него? А как быть с утверждением теистов, будто бог присутствует в мире всегда и в любом качестве и все совершается по его замыслу и под его контролем?

Дальше — больше. Оказывается, «явление Христа не было явлением Царства Божьего на земле, в материальном мире. Оно было лишь обетованием Царства Божьего. Христос учил, что Царство Его не от мира сего... Весь мир должен пройти через распятие, через Голгофу прежде, чем наступит Царство Божье, царство Христово. Без свершения до конца тайны искупления человечество и мир не войдут в Царство Божье. А это и значит, что Царство Божье в этом мире, в материальном природном порядке — невозможно». Читатель, предлагаю поразмыслить над этими словами философа основательно. Что же из них следует? Что, оказывается, голгоф, через которые тысячекратно проходило человечество в процессах бесконечных войн, стихийных бедствий, социальных катастроф, моровых язв, нескончаемого насилия не только до, но и после рождения Христова, недостаточно для его реабилитации. Что многомиллионные кровавые жертвоприношения во славу христианства не засчитываются, оно все еще не насытилось. И не насытится никогда. Ибо страдания на этой грешной земле — вечный удел человека, уготованный ему богом по «доброте душевной». Но тогда в чем состоит для несчастного смертного смысл земной его жизни, заранее обреченной на вечные муки? К чему она ему, зачем

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 233.

ему упираться и надрывать, если доподлинно известно, что сливок не сбить — не в молоко окунут, а в кровь и нечистоты. Разве не было бы благородней, достойней и честнее со стороны «всевышнего», не подвергая человека непосильным испытаниям, сразу и без проволочек поместить его к себе в небесные обители? Или там мало места на всех?

Религиозный философ не был бы самим собой, если бы не конфликтовал с логикой. Что с того, что он только что доказывал невозможность наступления царства божьего на земле. Теперь ему желательно утверждать нечто прямо противоположное. И он вещает: «Царство Христово будет не только на небе, но и на земле, оно будет не только духовным, но и телесным царством. Но это будет иная, преображенная земля и иное преображенное тело»¹. Бердяев не устает порицать Маркса за утопизм его учения, наивно полагая, что за его учением не выглядывают те же ослиные уши утопии. Ибо как иначе понимать его характеристику этого земного царства божьего, в котором «нет никаких коллективов, в нем есть только личности, оно все состоит из личностей различных иерархических ступеней. И в Царстве Божьем будет иная слава Солнца, иная слава Луны, иная звезда; и звезда от звезды разнится в славе»². Не правда ли, что-то до боли знакомое со «Скотским хутором» Оруэлла, в котором все животные были равны, но некоторые из них были все же «равнее» других, слышится в этом пророчестве?

7.9.3. Личность по Бердяеву

Итак, будущее царство божье — есть сообщество личностей. Следовательно, желательно знать, как толкует философ-экзистенциалист понятие «личность». И без того ясно, что она в его понимании представляет собой прежде всего загадку. Как же обойтись без этой банальности. «Человек есть загадка в мире и величайшая, может быть, загадка... как личность, именно как личность. Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, — утверждает философ и далее поясняет: — Личность ни на что другое в мире не походит, ни с чем не может быть сопоставима и сравниваема. Когда личность вступает в мир... то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это было бы незаметно... Личность, человек как личность не есть дитя мира, он иного происхождения. И это делает

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 235.

² Там же. С. 237.

человека загадкой... Человек есть личность не по природе, а по духу. По природе он лишь индивидуум... Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру... Личность есть универсум в индивидуально неповторимой форме... Но личность не есть часть универсума, универсум есть часть личности, ее качество... Личность нельзя мыслить как субстанцию... Личность не может познаваться как объект, как один из объектов в ряду других объектов мира... Личность есть неизменное в изменении, единство в многообразии... Личность должна быть исключением, никакой закон не применим к ней»¹.

Читатель, надеюсь, догадается, что, пощадив его терпение, я привел здесь лишь малую толику сказанного о личности философом. Но несмотря на обилие слов, затраченных на создание портрета личности по Бердяеву, она остается для меня бесцветной, лишенной кровинки абстракцией, витающей между небом и землей. Остается неведомым — каковы род ее занятий и социальная принадлежность, пристрастия и нравственные ориентиры и т. п. Живой ли это человек или бесплотный дух, нарисованный воображением философа, охваченного «тоской и стремлением к полноте жизни», «ужасом перед смертью» и переживающим «агонию внутри самой жизни»? И другое представляется непостижимым: откуда ему известно все то, что он рассказал нам о личности? Кто ему об этом поведал? Если он настаивает на оригинальности своей трактовки, то спрашивается, на основании каких именно исследований — эмпирических, статистических или логических — он пришел к ней. Увы, этот вопрос остается его тайной, равно как и вопрос о происхождении обязательств, предписаний и запретов, налагаемых им на личность.

Зато очевидно другое: личность, по Бердяеву, — существо предельно эгоцентричное, самовлюбленное, никого, кроме себя, и, разумеется, бога не признающее и не приемлющее. Он — пуп земли, квинтэссенция всего самого ценного, что есть на ней. В азарте самоутверждения философ не догадывается о том, что личность сама по себе — ничто, если не проявляется в отношениях к другим человеческим существам. Что личность в истинном смысле слова есть тот, кто отстаивает не только свое индивидуальное достоинство и право самосозидания, но и признает точно такое же достоинство и право за другими. Но даже и этого признания мало, если оно пассивно, если за ним не следуют действия, способствующие реализации этого *права всех людей* на деле. А поскольку это право связано с возможностью свободного выбора

¹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 19–22.

мировоззрения, христианская идеология по определению противоречит понятию «личность».

Оставляя нас в неведении относительно бытовых, «человеческих» качеств личности, Бердяев тем не менее дает одно чрезвычайно важное пояснение. Оказывается, «личность есть существо разумное, но она не определяется разумом и ее нельзя определить как носителя разума»¹. Вот пример редчайшего случая попадания философом в «яблочко». Поистине золотые слова — разумное существо не может быть экзистенциалистом и тем более религиозным экзистенциалистом. Хотя бы потому, что с точки зрения Бердяева «греческое понимание человека, как разумного существа, не подходит для персоналистической философии. Личность есть не только существо разумное, но и существо свободное. Личность есть мое целостное мышление, мое целостное чувствование, мои целостные творческие акты. Разум греческой философии, разум немецкого идеализма есть разум безличный, разум всеобщий. Но есть и мой личный разум, и в особенности моя личная воля»². Если бы философ больше доверял разуму, он должен был бы знать, что свобода осознается только через разум, а воля, лишившаяся разума, превращается в безумную, разрушительную стихию. Поэтому и «целостные» личные разум, свобода и воля Бердяева не могут противопоставляться всеобщему «безличному» разуму без того, чтобы не впадать в неразумие.

Своеобразно и представление Бердяева об эволюции понятия личности. «В греческой философии не было сколько-нибудь ясной идеи личности. Проблемы ее появляются у стоиков. Это создавало большие затруднения для отцов Церкви в раскрытии догматов... С точки зрения мировой истории мысли, занятой проблемой личности, огромное значение имело учение об ипостасях Св. Троицы. Можно было бы сказать, что сознание Бога, как личности, предшествовало сознанию человека как личности, — утверждает Бердяев и продолжает: — Проблема личности была трудна для схоластической философии. Томизм связывал индивидуальность с материей: материя, а не форма индивидуализирует, форма универсальна. Но томистическая философия делает уже важное различие между личностью и индивидуумом. Для Лейбница сущность личности есть сознание самого себя, то есть образ личности связан с сознанием. Кант вносит важное изменение в понимание личности, он переходит от интеллектуалистического понимания личности к этическому». Бердяев дает понять, что честь завершения

¹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 23.

² Там же. С. 23.

раскрытия этого понятия принадлежит лично ему, Бердяеву. Поэтому на правах авторства он вкладывает в него следующее содержание: «Личности человека нет, если нет бытия выше ее стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить... Личность не может восходить, реализовывать себя, осуществлять полноту своей жизни, если нет сверхличностных ценностей, нет Бога и божественной высоты жизни. Человеческая мысль о том, что человеческая личность есть высочайшее последнее, что Бога нет и что человек сам есть бог, есть мысль плоская, принижающая, а не возвышающая человека, и мысль кошмарная»¹.

Сказанное не может не вызывать возражения.

Во-первых, получается, что ни один атеист не может быть признан личностью, даже если он не просто философ, а философ-экзистенциалист калибра Сартра. (Не признавать себе равным своего коллегу по цеху — вполне в духе христианского высокомерия.) Точно так же не могут удостоиться почета войти в круг избранных (то есть «личностей») Фалес и Гераклит, Зенон и Бруно. А уж Дарвин совершенно определенно должен быть обделен этим «званием».

Во-вторых, не могут быть признаны как личности люди иных конфессий, придерживающихся многобожия, например, Будда, Лао-цзы и Ганди.

В-третьих, мысль о том, что кто-то непременно должен стоять выше человека, что последний непременно обязан кому-то поклоняться, есть мысль рабская, недостойная свободного человека с развитым чувством собственного достоинства.

В-четвертых, мысль о боге, насколько можно судить по истории теологии, настолько скудна и плоска, что за две тысячи лет существования христианства она так и не нашла ни одного сколько-нибудь веского аргумента, подтверждающего генеральный для всякой религии тезис о существовании того мифического персонажа, который именуется «богом». Что, похоже, вполне устраивает теологов. Их, именующих себя философами, двухтысячелетнее богоискательство подобно «поискам черной кошки в темной комнате». Благодатное и прибыльное, как правило, занятие это имеет длительную перспективу, тем более что оно крайне редко связано с риском, подобным случаю с Бердяевым.

Но будем снисходительны к философу. От поколения, пережившего трагедию Гражданской войны, прошедшего сквозь ужасы красно-белого террора, трудно ожидать объективности в освещении

¹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 33, 35.

причин и характера национальной катастрофы. Ему еще относительно повезло, его судьба сложилась лучше, чем у друга его юности П. Флоренского, расстрелянного большевиками, или А. Лосева, вынужденного всю жизнь, «скрепя зубами», носить клеймо воинствующего идеалиста.

Впрочем, как показывает исторический опыт эволюции мысли, обе воинствующие стороны — как материалисты, так и идеалисты — вполне стоят друг друга. Почему я и считаю оправданным вернуться к более плодотворной идее гилозоизма, развивавшейся ранними натурфилософами, и пренебречь анализом воззрений представителей последней волны «немецкой» философии — философов франкфуртской школы. Шум, поднятый ими, затих так быстро, что невольно приходят на ум и оценка Ницше, выставленная всей философии Нового времени, и слова Хайдеггера о Гегеле как «завершителе» классической метафизики.

7.10. ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ

Более двух тысяч лет назад ключевая методологическая установка на пассивно созерцательные методы умножения позитивных знаний, принятая первой философией, зашла в тупик. Ее бесплодие и несостоятельность в вопросах, касающихся прежде всего познания фундаментальных физических первооснов бытия, стали слишком очевидными. Эта ошибка дорогого стоила — потеряв ориентацию, философия вынуждена была изменить единственно верной и по-настоящему плодотворной идее комплексного подхода к познанию природы, общества и человека в их синтетической целостности. Второй роковой шаг она совершила, изменив гилозоизму в пользу анимизма, то есть согласившись рассматривать все сущее расчлененным на два искусственно противопоставленных друг другу мира — мира идеального и материального. Тем самым она подписала себе смертельный приговор.

Отныне ставшее вакантным место владычицы умов заняла философия анимизма, в которой очень скоро обозначилась тенденция сугубого преобладания сторонников умаления вещественного в пользу идеального начал всего сущего. Но, отсеченная от материальной почвы бытия и тем интеллектуально ослабленная, подобно мифологическому Антею, эта новая философия оказалась беззащитной перед вирусом идеи иерархии, поразившим античную демократию со времени потери Грецией политической независимости. Тем более что усилившиеся сепаратистские междоусобицы способствовали не столько

достижению ею сколько-нибудь значимых истин, сколько истощению ее творческих ресурсов. Теперь христианству, воплощавшему собой идею пирамиды иерархии во всей полноте и завершенности, уже ничего не стоило сломить сопротивление бывшего идейного противника, попавшего в стихию разброда и шатания.

В свою очередь, «прибрав к рукам» поверженную философию, христианская церковь совершила непоправимую глупость. Заставив пленницу служить своим целям — оправданию несправедливости, неравноправия, несвободы и зла, царящих в подлунном мире, ссылками на христианскую любовь и потустороннее воздаяние, она не рассчитала собственные силы. Она крайне недальновидно позволила воспрявшей духом невольнице инициировать рождение нового, экспериментального естествознания и тем самым положила начало собственному поражению в битве за человеческие умы.

За века пребывания в подполье «второй» философии пришлось защищать идеи, чуждые ее прародительнице — «первой» философии, изъясняться не свойственным ей языком метафор и мифов. Но чем дольше длилось интеллектуальное насилие над ней, тем становилось очевидней, что не ее это дело — искать следы истины в евангелических бреднях и тем подыгрывать тирании церкви. Не ее это дело — закрывать глаза на вопиющую некомпетентность марксистской догматики и тем оправдывать зверства большевизма. Не ее это дело — возводить ксенофобию в ранг добродетели и тем пятнать себя связями с обезумевшим расизмом и нацизмом.

За столетия «обслуживания» чужих интересов стало ясно, что настало время для «второй» философии вернуться к истокам, к чистым родникам мысли, незамутненной идеями, враждебными человеку, обществу и природе. Настало время ей, обогащенной громадным опытом наблюдений за метаморфозами и хитросплетениями этого мира, изучения тайных пружин, двигающих этим миром, вернуться в лоно своей прародительницы — натурфилософии. Пришло время искать ей себе союзников не во враждебных ее духу христианской и марксистской доктринах, а в ее собственных отпрысках — современном естествознании, общественных и гуманитарных науках.

Из вышесказанного ясно, почему философии не пристало иметь дело ни с какой из идеологий. Повторюсь. Потому что все они — временщики, калифы на час, «разгонные ступени» ракеты, возносящей человечество к всеобщему братству людей. И если вовремя не освободиться от их бремени, как от теперь уже бесполезного груза, нам не удастся «выйти на орбиту» глобального культурного единства Номо. Сегодня человечество едино в биологическом смысле,

но разобщено — в мировоззренческом. А чтобы выжить, оно должно найти общий язык, общие приоритеты, общие идеалы, общие ценности. Разобщенное человечество обречено на гибель, скорую или медленную. А идеологии — это детские болезни коллективного сознания, провоцируют человечество на усиление внутривидового антагонизма, грозящего всеобщим взаимным истреблением. И в отличие от болезней, с которыми борется медицина, болезни коллективного сознания ей не подвластны. Торжество идеологий над человечеством есть победа инстинкта над разумом, слепого социального инстинкта, ведущего нас по пути саморазрушения и гибели. Идеологии превращают людей в интеллектуальных и моральных хамелеонов, невосприимчивых к опыту и нравственно ущербных. Они лишают человечество способности учиться на собственных ошибках. Они — мертвые истуканы, поклоняясь которым человечество теряет свою жизненную силу. Присваивая право быть судьей и палачом всех, кто противится расширению влияния идеологий, они порождают террор геноцида и ордоцида, делая из фанатиков-ортодоксов двуногих муравьев, исполнителей своих планов. Ислам, христианство, марксизм и фашизм: это четыре конкурирующих между собой отпрыска единого группового инстинкта; это четыре способа оскопления разума; это четыре вируса, поражающих мозг кто быстро, кто медленно; это четыре наркотика, лишаящих человека способности мыслить рационально и критически.

Но значит ли это, что философии следует пренебречь всем тем интеллектуальным богатством, которое она сама же и произвела на свет, будучи пленницей? Нет, нет и еще раз нет! Это было бы явным умопомешательством. Но вот отринуть тот специфический христианский и марксистский хлам, который она породила в невменяемом состоянии, пожалуй, стоило бы без сожалений. А уж разорвать узы ее противоестественного сожительства с этими идеологиями, безусловно, пора настала.

Что же касается путей поиска взаимопонимания философии с естествознанием, то этот вопрос будет рассмотрен в следующей главе.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ ГЛАЗАМИ ФИЛОСОФА

8.1. РОЖДЕННАЯ В БОРЬБЕ, ОБРЕЧЕННАЯ НА КОМПРОМИССЫ

Эмпирическая наука Нового времени появилась на свет в христианской среде. Насколько враждебно последняя встречала возрождавшееся естествознание, можно судить по процессам над Бруно, Галилеем и Серветом. Тем не менее благодаря авторитету, завоеванному античной философией и наукой, младенец выстоял. Но совершенно очевидно, что он неизбежно должен был нести на себе печать и христианского мировоззрения, и схоластического извращения аристотелизма. В частности, он должен был разделять давно ставшее традиционным представление о существовании непроницаемой границы между телом и душой, вещественным и духовным, и не только потому, что такого убеждения придерживался весь христианский мир*. Человек Средневековья просто не мог думать иначе, ибо мысль о боге, о душе и духах он впитывал с молоком матери. Посему и пионеры современного естествознания считали необходимым отделить материальное от идеального. Но в их сознании возникло и нечто новое — понимание необходимости противопоставлять естественные причины явлений сверхъестественным. Последние обывательское сознание связывало с чудесами — проявлениями необычных пожеланий или причуд бога.

Для Фалеса с Анаксимандром или Ксенофана с Гераклитом вопрос о целесообразности подобного разграничения не стоял: сверхъестественного для них не существовало, естественное же следовало, по их понятиям, изучать и пытаться понимать. Напротив, Г. Галилей и Э. Торричелли, Х. Гюйгенс и молодой Б. Паскаль, О. фон Герике и Р. Бойль считали необходимым специально оговаривать, что,

* Аристотель, как известно, наделял душой даже растения (см. его трактат «О душе»). Соглашаясь с тем, что человек отличается от других живых существ природой своей души, он располагал все виды организмов в непрерывный восходящий ряд — *scala naturae*. На вершину ряда он и помещал человека.

ставя свои опыты, они исследуют естественные природные явления, не имеющие касательства к трансцендентному бытию.

Доказывать свое право на существование юному естествознанию приходилось в идеологической борьбе не только с церковной ортодоксией, которая не считала нужным скрывать своего презрения к разуму. (Тертуллиан с его знаменитым «Верую ибо абсурдно» откровеннее других выражал это кредо всего христианского фундаментализма.) Естествознанию приходилось прилагать колоссальные усилия в интеллектуальном противоборстве и с другим, куда более изощренным и хитроумным противником — с детищем протиевственного альянса Аристотелевой философии с религией Христа. Ему противостояла схоластика — химера Франкенштейна, порожденная воображением не Мэри Шелли, а Боэция и Фомы Аквинского. Это их наследники отгородились от природы в крепости, стены которой были сложены из тысяч, десятков тысяч книг, не содержащих ничего, кроме бесконечных ссылок и цитат, толкований и интерпретаций признанных «авторитетов». Это они, схоласты, панически боялись впустить свежий воздух истины живой природы в свои черепные коробки, в которых царил дух мертвящей косности.

«Отец науки об электричестве» У. Гилберт (1544–1603), согласно которому все тела берут начало только от двух первичных элементов — воды и земли*, в своем сочинении «О магните, магнитных телах и о большом магните — Земле» писал: «Я препоручаю эти основания науки о магните... только вам, истинные философы, благородные мужи, ищущие знания не только в книгах, но и в самих вещах»¹.

Г. Галилей (1564–1642) также подчеркивал мысль, что «наши рассуждения должны быть о чувственном мире, а не бумажном мире»².

В чей «огород» (бумажный мир книг) «кидали камни» Гилберт и Галилей? В «огород» Аристотеля, в «идеологической войне» с которым, по сути дела, и рождалась новая физика. Но не следует забывать, что Аристотель был величайшим авторитетом не только для схоластов, но также и для томистов, и вообще всей католической церкви. Потому критика в его адрес косвенно представляла собой и критику книг Священного Писания. О чем едва прикрыто говорилось в уставе

* Весьма знаменательно, что, размышляя над природой магнетизма, Гилберт пришел к выводу, что ему не представляется «совершенно абсурдным мнение Фалеса, приписывавшего магнетизму душу».

¹ Льюизи М. История физики. М., 1970. С. 65.

² Там же. С. 81.

Парижской академии точных наук (Academie des Sciences), основанной в 1666 г.

В уставе особо оговаривалось требование к ее участникам никогда не говорить «на заседаниях ни о религиозных таинствах, ни о государственных делах»¹. Однако в безусловно оправданном стремлении оградить зарождающееся естествознание от иррациональных спекуляций первые исследователи природы в борьбе с Аристотелем пользовались языком Писания, прямо противоположным языку античной натурфилософии. Иначе говоря, они безо всяких на то оснований развели по разные стороны искусственно созданных анимизмом баррикад человека и природу, разум и тело, материальное и идеальное.

Среди тех, кто стоял у истоков современного естествознания и в наибольшей степени способствовал становлению ее принципов и методологии, история отдает приоритет четырем ключевым фигурам: Н. Копернику (1473–1543), Ф. Бэкону, Г. Галилею и Р. Декарту (1596–1650).

Копернику — за то, что его гелиоцентрическая система:

Во-первых, упраздняла физическое, а стало быть, и теологическое противопоставление Земли и неба. Земля в его системе становилась рядовым объектом Вселенной.

Во-вторых, она выводила принцип самодвижения небесных тел, исключавший необходимость существования аристотелева неподвижного перводвигателя, якобы передававшего движение сфере «неподвижных» (друг относительно друга) звезд. А ведь положение об этом «перводвигателе» являлось центральным пунктом доказательства бытия бога по Фоме Аквинскому (см. разд. 7.2).

В-третьих, подвергая сомнению особое положение Земли во Вселенной, система Коперника ставила под сомнение и религиозный антропоцентризм, основанный на вере об особой милости, оказанной богом человеку. Этот антропоцентризм не имел ничего общего с гуманистически понимаемым местом человека в мире. Ибо, с одной стороны, он ставил человека бесконечно выше царства природы, с другой — помещал его бесконечно ниже небесного царства божьего.

В-четвертых, его система породила совершенно крамольную мысль о том, что математика убедительней авторитетов как Священного Писания, так и Аристотеля с Птолемеем. Иначе говоря, получилось, что даже бог вынужден считаться с нею, если он не желает вреда своей репутации. При всем том не будем забывать, что Коперник был одним из видных иерархов польской католической церкви. И мыслил

¹ Льюизи М. История физики. С. 110.

он вполне традиционно в той области, которая касалась представлений о раздельном существовании материального и нематериального начал бытия.

Ф. Бэкон сформулировал новый взгляд на задачи и цели естествознания, согласно которому задача последнего заключалась в познании природы, а цель познания — в господстве человека под силами природы. Главное же затруднение на пути познания природы он видел в отсутствии надлежащего метода: «Если желают открытий, и в большем числе, и более полезных, и в меньшие промежутки времени, то их, естественно, скорее можно ожидать от разума, от разумной деятельности, от разумного метода, чем от случая, животного инстинкта и других подобных условий, служивших до сих пор источником большей части открытий»¹. И не удивительно, что традиционный пассивно-созерцательный метод, идущий от Аристотеля, Бэкон считал скорее вредным, чем полезным. По его мнению, в поисках кратчайших путей к познанию наука должна обратиться к активному экспериментированию.

Однако, помимо этого, ей необходимо было избрать новый метод осмысления фактов и выведения суждений, поскольку, на взгляд Бэкона, дедукция (силлогистика) Аристотеля считается не столько с реалиями, сколько с отвлеченными понятиями. А это приводит, как он полагал, к рабству мира перед мыслью и к рабству мысли перед словом. Выход из положения он нашел в развитии индуктивного метода правящих миром вещей. Таким образом, опыт и индукция стали для Бэкона теми волшебными ключами, с помощью которых он надеялся открыть тайны природы, чтобы сделать их достоянием человечества. При всем этом, развивая новую методологию естествознания, Бэкон никоим образом не преуменьшал ни значения античного метода познания природы, ни роли античных мыслителей в становлении науки как таковой. Он лишь порицал своих недалёковидных современников за их склонность предаваться не столько поискам новых истин, сколько «вечным повторениям одних и тех же мыслей»² их предшественников.

Итак, по Бэкону, цель ясна — для счастья человечества следует научиться властвовать над природой, а для этого следует познать ее законы. Подлинным же знанием является знание причин. Существует, однако, четыре рода причин: материальные, действующие, формальные и конечные. Главенствующее положение среди них отводится

¹ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1971–1972. Т. 2. С. 86.

² Там же. Т. 2. С. 64.

конечным, или «первопричинам», по терминологии Аристотеля. Так вот, изучение «высших» или конечных причин Бэкон отдаёт в ведение теологии, оставляя за физикой исследование «низших» — материальных и действующих причин. Тем самым он, во-первых, ставит перед физикой вопросы выяснения не столько того, КАК происходят те или иные явления природы, сколько ПОЧЕМУ они происходят. Во-вторых, он следует традиции двойственности истины, восходящей к Цицерону и разделяющей мир на два противостоящих друг другу полюса. «Отдайте вере то, что принадлежит вере», — повторял Бэкон. Но спрашивается: была ли у него какая-либо приемлемая альтернатива? Разумеется, ее не было. Он должен был жертвовать частью суверенитета разума, чтобы не давать церкви повода задушить в колыбели новорожденное дитя — науку.

Заслуги Декарта перед естествознанием громадны и неоспоримы. Он (и В. Снеллиус) открыл закон преломления света, установил законы сохранения и инерции движения и покоя*, одним из первых высказал мысль об относительности движения**, заложил основы аналитической геометрии. Его теория вихревых движений предугадала данные наблюдательной астрономии, согласно которым большинство галактик представляет собой скопление звезд, вращающихся вокруг общего центра. Он побудил Б. Паскаля провести эксперименты, способствовавшие открытию одного из основных законов гидростатики (ныне носящего имя Паскаля), который опроверг положение Аристотеля о «боязни пустоты» (*horror vacui*). Занимаясь проблемами физиологии, он предвосхитил понятие о «рефлексе» вообще и понятие об «условном рефлексе»*** в частности. Одним словом, Декарт не столько теоретизировал на тему о методологии и принципах нового естествознания (подобно Бэкону), сколько практически развивал и осваивал их, наглядно и блистательно демонстрируя их продуктивность и эффективность. Расходился он с Бэконом и в том, что касалось способов выведения умозаключений, придавая решающее значение в этом деле не индукции, а дедукции. Наконец, еще одна область расхождения между Бэконом и Декартом затрагивала взгляды на природу. Первый полагал, что ощущения присущи всем предметам как органического, так и неорганического мира, и проявляются

* «В мире не встречается совершенно неподвижных точек». См.: Декарт Р. Соч.: В 2-х т. М., 1989. Т. 1. Первоначала философии. § 28.

** «Если из двух человек один движется с кораблем, а второй стоит неподвижно на берегу... то нет никакого преимущества ни в движении первого, ни в покое второго». Там же. § 29.

*** Недаром, по-видимому, И. Павлов установил его бюст у себя в кабинете.

они в притяжении магнитом железа, в стремлении пламени к нефти, в отражении световых лучей от белого предмета, в поглощении телом животных полезных веществ и т. д. и т. п. Иначе говоря, Бэкон отдавал дань пантеизму.

Для Декарта природа, напротив, представляла собой гигантский механизм, «безмозглый», но безошибочно и безостановочно функционирующий автомат. Принципы механицизма он распространял не только на материю, но и на движение, сводя все формы последнего к одному-единственному виду — механическому перемещению в пространстве. «Я совершенно открыто признаюсь, что мне неизвестна иная материя телесных вещей, как только всячески делимая, имеющая фигуру и движимая, иначе говоря, только та, которую геометры обозначают величинами»¹, — утверждал он. С чисто механистических позиций рассматривал он и физиологические процессы. Нервы он уподоблял нитям, которые «тянутся от мозга ко всем прочим членам тела и скреплены с последним так, что нельзя прикоснуться ни к одной части человеческого тела, чтобы тем самым концы нерва, рассеянные по ней, не пришли в движение, а это движение передается другим окончаниям нерва, собирающимся в мозгу»². Потому в любом живом существе, кроме человека, он видел только автомат, подчиняющийся все тем же законам механики*.

Эту особенность взгляда Декарта на животный мир подчеркивает и один из ведущих специалистов в области поведения животных Д. Дьюсбери, который пишет: «Представление о резкой обособленности человека от животных... возникнув у философов стоической школы, поддерживались Альбертом Великим, Фомой Аквинским, Декартом и дошли до наших дней»³. Среди тех, кто и сегодня разде-

¹ Декарт Р. Указ соч. § 64.

² Там же. § 189.

* Интересно, как бы прокомментировал Декарт историю спасения австралийского фермера его домашним кенгуром, о которой недавно поведали СМИ. История эта такова. После урагана, разразившегося в его округе, фермер решил оценить размеры ущерба, причиненного стихией его обширному хозяйству, включавшему в себя участок леса, расположенный далеко от дома. Там-то и обрушился ему на голову толстенный сук, придавивший его к земле. Истекавший кровью фермер потерял сознание. Сопровождавший его кенгуром, оценив ситуацию, бросился назад, к дому, достигнув которого, принялся возбужденно прыгать на месте, стараясь привлечь к себе внимание хозяйки. Когда он добился желаемого и жена фермера поинтересовалась, почему не видно ее мужа, кенгуром дал ей понять, чтобы она следовала за ним. Что она и сделала, и тем спасла мужу жизнь, так как, по признанию экстренно вызванной Службы спасения, даже получасовая задержка закончилась бы для него летальным исходом.

³ Дьюсбери Д. Поведение животных. Сравнительные аспекты. М., 1981. С. 15.

ляет подобное мнение, он отмечает, в частности, Б. Скиннера и других бихевиористов*. Одним словом, судя по тому, сколь многим обязана Декарту современная наука, можно было бы сказать, что он олицетворяет собой классический идеал или образец ученого, воплощающего в себе строгий до аскетизма рационализм мышления, с одной стороны, а с другой — благородную и неутоляемую жажду познания природы.

Сказанное в полной мере относится и к Галилею, который не на словах, а на деле реализовывал новую методологию естествознания. Она состояла из четырех звеньев:

- 1) постановка эксперимента;
- 2) выдвижение рабочей гипотезы, объясняющей полученный результат;
- 3) создание математического аппарата, описывающего найденные зависимости;
- 4) опытная проверка гипотезы, завершающаяся рождением теории.

Он отводил математике особую роль, подобно Копернику с Декартом, поскольку считал, что книга природы «написана на языке математики, ее буквами служат треугольники, четырехугольники, окружности, конусы, пирамиды и другие геометрические фигуры, без помощи которых человеку невозможно понять ее речь»¹.

Можно утверждать, что в ней он вслед за Коперником видел также и некое всеильное оружие, логика которого способна обуздать даже божественную прихоть. Таким образом, резюмируя взгляды «отцов-основателей» современного естествознания на место и роль науки в человеческом обществе, можно отметить следующее.

1. Расхождение между ними затрагивало вопросы:

- а) выведения умозаключений;
- б) задачи науки;
- в) отношения к природе.

2. Сущность противоречий в их взглядах на эти проблемы состояла в том, что:

- а) Бэкон придавал ведущее значение индукции, Декарт — дедукции. Коперника и Галилея вопрос о предпочтении одного из этих методов, по-видимому, не волновал вовсе;
- б) Бэкон и Декарт считали, что наука должна искать ответы на вопросы, ПОЧЕМУ происходят те или иные явления, Галилей

* *Бихевиоризм* — одно из направлений современной психологии, продолжающее традиции механизма и сводящее практически всю совокупность психических явлений к элементарным реакциям организма.

¹ Цит. по: Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 352.

полагал, что в ее обязанность входит исследовать, КАК они происходят;

в) Декарт и Галилей разделяли чисто механистический взгляд на природу, Бэкон считал ее одушевленной.

3. Всех четверых объединяла общность позиций, имевших отношение к:

а) образу мышления;

б) опыту;

в) математике;

4. Это сказывалось в том, что все они:

а) придерживались строго рационального способа мышления при решении естественнонаучных проблем;

б) разделяли мнение о фундаментальной важности эксперимента (наблюдения) в поисках природных закономерностей;

в) признавали логику и математику единственными приемлемыми языком общения с природой;

г) принимали «правила игры», установленные христианством, согласно которым существует две истины — божественная и человеческая, так что в общении с богом следует держаться языка веры.

С точки зрения современного человека, политика двойных стандартов безнравственна в принципе. Однако оценивать по моральным меркам нашего времени поступки людей XVI–XVII вв., вероятно, столь же безнравственно. Ведь всецельная тогда инквизиция умела внушать почтение к догматам Священного Писания ничуть не хуже, чем КГБ — к идеям марксизма или гестапо — к вере в избранность арийской расы. Потому свой протест против морального и интеллектуального террора церкви отцы-основатели науки могли выразить только одним относительно безопасным способом — делая попытки примирить разум и веру.

Трудно сказать при этом, насколько искренни и глубоки были их собственные религиозные убеждения, но, судя по их деятельности и публичным заявлениям, Коперник придерживался постулатов теизма, Бэкон — пантеизма, Декарт — дуализма, а Галилей — деизма. И уже сам по себе этот факт «разброда и шатания» мнений внушает подозрение в искренности их религиозных убеждений. Но прежде всего страх, обыкновенный страх принуждал их бороться с искушением честно и откровенно выразить свое отношение к истинам Священного Писания. В сущности, они были обречены на извечную трагедию умного христианина — терзаться сомнениями, догадываясь о небытии бога как объекта веры и насилуя себя верой в это ничто.

Уловка «двойственности истины» давала возможность установить поначалу хотя бы условный суверенитет естествознания, наметить некую демаркационную линию между ним и религией, ввести в его границы законы, ограждающие свободу рационального мышления, ввести «вето» на обсуждение тематики, связанной с чудесами. Последние были признаны на территории науки *persona non grata*. А это способствовало размежеванию последней также и с натурфилософией Возрождения, увы, грешившей склонностью к астрологии, магии и прочей мистике. Характерна в этом смысле реакция Галилея на предложение Кампанеллы «оставить» атомы Демокрита ради натурфилософских «качеств». Свой отказ он мотивировал следующим образом: «Падре Кампанелле. Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и в незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины»¹. Так в естествознании возобладали сугубо механический взгляд Галилея и Декарта на природу.

Интересно, однако, что безусловный «механицист» И. Ньютон (1643–1727) развивал свою теорию тяготения исходя из представлений о «силах» и «притяжениях», которые Х. Гюйгенс и Г. Лейбниц охарактеризовали как неявное возвращение к оккультным свойствам схоластов и перипатетиков. Сам Ньютон находил бессмысленным действие на расстоянии, без помощи посредника, но всегда отказывался публично выражать свое отношение к природе силы тяжести. И только в 1937 году стало ясно, каково было суждение Ньютона по этой проблеме. «Это было мистико-религиозное решение, которое проявляется в конце «Начал» и «Оптики» в предложениях, являющихся выражением религиозного духа: «...движущиеся тела не испытывают сопротивления от вездесущия божия»; «...бог пребывает всюду, также и в вещах». Если верить упомянутой заметке, то решение Ньютона должно быть таково: посредником в действии на расстоянии является бог, присутствующий как в пространстве, свободном от тел, так и в том, где есть тела. Это уже не гипотезы — физические или метафизические, это чистая теология!»² — констатирует историк.

Как видим, с торжеством механицизма в естествознании сложилась парадоксальная ситуация. Принцип механизма был призван противостоять «натурфилософскому» мистицизму, но, как будто бы справившись с этой задачей (мнение Бэкона было отвергнуто), он

¹ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. С. 354.

² Льюис М. История физики. С. 139–140.

спасовал перед мистицизмом религиозным. Почему? Да потому, что как наука, так и ее родительница натурфилософия возникли благодаря не столько узкоутилитарным потребностям общества, сколько бескорыстной любознательности, которой природа одарила людей, подобных Фалесу и Зенону, Архимеду и Аристарху Самосскому, Копернику и Кеплеру, Левенгуку и Больцману. Альберт Эйнштейн определял эту страсть к познанию мира как особого рода космическое религиозное чувство, которое, на его взгляд, «является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования. Только те, кто сможет по достоинству оценить чудовищные усилия и, кроме того, самоотверженность, без которых не могла бы появиться научная работа, открывающая новые пути, сумеют понять, каким сильным должно быть чувство, способное само по себе вызвать к жизни работу, столь далекую от обычной практической жизни»¹. И этот свой тезис Эйнштейн подкрепляет утверждением: «Наука существует для науки так же, как искусство для искусства, и не занимается ни самооправданием, ни доказательством нелепостей»².

А коли так, то нет ничего удивительного в том, что ей может быть тесно в узких рамках голого практицизма и стремления «покорить природу» с известными целями. Ибо разум не может удовлетвориться ответом на одни только поверхностно прагматические вопросы КАК, ему желательно знать еще и глубокое ПОЧЕМУ. Но наука Галилея и Декарта отказывает ему в праве ставить этот вопрос. Вот тогда-то религия и берет у нее реванш. Прячась за спину «всемогущего» бога, она предлагает ответы на любые наши «как», «почему» и «зачем». И сколь нелепыми ни выглядели бы ее решения проблем, они создают видимость правдоподобия для умов даже выдающейся мощи. Ведь принимал же Ньютон тезис «вездесущия божия» и историю с молитвой Иисуса Навина, благодаря которой «стояло солнце среди неба, и не спешило к западу почти целый день» (Иисус Навин. 10, 13). Что же говорить в таком случае об умах обыденных, для которых, кстати, авторитет Ньютона служит дополнительным и очень убедительным подтверждением истинности религиозных мифов?

Таким образом, следует признать, что в принятом со времен Галилея и Декарта самоограничении науки состоит не только ее сила, но и одна из уязвимых сторон современного естествознания. Оно остается таким же плоско механистическим, как 200 и 300 лет назад. Оно по-прежнему видит в природе гигантский и «безмозглый»,

но невероятно сложно устроенный автомат, слепо и бездумно подчиняющийся чрезвычайно осмысленным и «дальновидным» закономерностям. Оно все еще остается в плену анимистического предвзвешивания, разделяющего мир на «мертвую» материю и «животворящий» дух. И вопрос «ПОЧЕМУ?» оно не решает вернуть в свою компетенцию, лишив тем самым религию свободы спекулировать на нем. Даже рождение дарвинизма и квантовой механики, генетики и теории относительности не поколебало этой традиции. Последствия этой стойкой приверженности механицизму, сказывающиеся на осмыслении эволюции земной органики, мы рассмотрим в следующем разделе.

8.2. ЭВОЛЮЦИЯ ДАРВИНИЗМА

В 1859 году, то есть почти 150 лет назад, в Лондоне была опубликована книга, озаглавленная «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых рас в борьбе за жизнь»¹, которая «по своему воздействию на человеческое мышление... уступала только Библии»². Синтезировав идеи К. Линнея, Ж. Кювье, И. Канта, Ч. Лайеля и Т. Мальтуса, ее автор Ч. Дарвин в основу своей концепции эволюции положил триаду из *наследственности, изменчивости и естественного отбора*.

Согласно его теории, появление новых видов организмов происходит сугубо механистически в два этапа. Первый этап — создание изменчивости вследствие непрерывного возникновения мелких (точечных) случайных (слепых) сбоев (мутаций) в работе механизма наследственности. Второй этап — собственно отбор, благодаря которому процесс эволюции, по мнению Дарвина, совершается «мелкими шажками», градуалистически (от *lat. gradus* — шаг, ступень), плавно и чрезвычайно медленно. «На основании теории естественного отбора мы ясно понимаем полный смысл старинного естественного исторического правила: «*Natura non facit saltum* (Природа не делает скачков)³», — недвусмысленно утверждает Дарвин. Развитие концепции Дарвина привело к созданию синтетической теории эволюции (СТЭ), остающейся на сугубо механистической интерпретации эволюции организмов.

¹ Эйнштейн А. Указ соч. Т. 4. С. 128.

² Там же. С. 143.

¹ Дарвин Ч. Происхождение... СПб., 1991.

² Грин Н., Стаут У., Тейлор Д. Биология: В 3 т. Т. 3. М., 1990. С. 262.

³ Дарвин Ч. Происхождение... С. 173.

Однако у нее всегда, даже в годы полного триумфа, находились вполне компетентные оппоненты (о креационистах*, разумеется, здесь речь не идет — они не заслуживают упоминания вовсе). Среди них Г. де Фриз, Л. Кено — автор теории преадаптации**, Р. Гольдшмидт, А. Дальк, О. Шиндевольф, С. Стэнли, С. Гулд, Н. Элдридж.

Из советских специалистов, кроме А. Любищева также и Ю. Филипченко, В. Красилов, А. Тахтанджян, А. Ивановский, Ю. Алтухов, Ю. Рычков, Р. Хесин¹. Как видим, список достаточно внушительен. Что же побуждало их отвергать единство факторов микро- и макроэволюции, а также градуализм как единственный темп изменчивости? Почему они не могли согласиться с тезисом о случайных микромутациях генетического материала как единственном источнике изменчивости наследственности? Почему они настаивали на том, что образование новых видов в кладогенезе чаще всего происходит вопреки Дарвину, а именно быстро, скачками, сальтационно?

Парадоксальный, но по сути — точный ответ на этот вопрос дал С. Четвериков: «Пожалуй, самая большая ошибка Дарвина, которую я знаю, это заглавие его книги: «О происхождении видов путем естественного отбора». Ведь замечательная работа Дарвина фактически трактует не о происхождении видовых признаков и различий, а о целесообразных приспособлениях организмов к окружающим их условиям существования, но ведь это вещи совершенно не равнозначные»². Иначе говоря, по мнению противников СТЭ, эта теория объясняет совсем не то, что декларирует. Она показывает,

* *Креационизм* — (от *лат.* *creatio* — создание) — направление в биологии, считающее, что возникновение Вселенной, Земли, животного мира и человека есть результат «божественного творения», и отрицающее факт эволюции природы.

** *Преадаптация* — возникновение каких-либо структур организма с нейтральными или даже вредными признаками, которые при изменении условий обитания становятся выигрышными. Преадаптация не связана ни с ламаркистскими факторами, ни с действием естественного отбора, так как появление потенциально полезных признаков предшествует изменению условий среды. «Пример: «рыбы легкие» и короткие, словно обрубленные парные конечности кистеперых рыб явились необходимой преадаптацией для перехода позвоночных к жизни на суше» (см. *Либберт Э.* Основы общей биологии. М., 1982. С. 339). Важными преадаптациями при переходе от биологической к культурной эволюции человека явились прямохождение и изменение строения гортани и полости рта — признаки, унаследованные от предков, живших на деревьях. «Концепция преадаптации чрезвычайно важна, потому что она позволяет объяснить, каким образом в изменяющейся среде могут одновременно происходить и эволюция, и адаптация», — утверждают О. и Д. Солбриги (см.: Популяционная биология и эволюция. М., 1982. С. 327.; также см. сноску на стр. 107).

¹ См.: *Назаров В. И.* Учение о микроэволюции. На путях к новому синтезу. М., 1991.

² *Дарвин Ч.* Происхождение... С. 501.

как сохраняются и изменяются виды, но не то как они возникают. Тем самым она не выполняет данного Дарвином обещания раскрыть секрет фантастического разнообразия органического мира, населяющего Землю.

Идее эволюции различных форм жизни не одна тысяча лет. Античные натурфилософы колыбелью органики считали влагу. Так, Анаксимандр утверждал, что «первые животные были рождены во влаге, заключенные внутри иглистой скорлупы; с возрастом они стали выходить на сушу, и после того как скорлупа лопнула и облупилась, они прожили еще недолгое время»¹.

Согласно Плутарху, «Анаксимандр, объявив рыбу общим отцом и матерью людей, отвратил их от поедания ее»². Ксенофан, ссылаясь на найденные в каменоломнях отпечатки рыбы и тюленей и на найденные на Мальте плоские отпечатки всех морских существ, доказывал, что жизнь зародилась на границе между морем и сушей. Мнение о воде и иле как источнике жизни разделяли и Анаксагор с Демокритом. Аристотель заложил основы систематики органической природы, посвятив ей два трактата: «О частях животных» и «Историю животных» и сформулировав теорию непрерывного и постепенного развития живого из неживого. Он же создал представление о «лестнице природы», на вершину которой поместил человека.

Креационистская мистика овладела сознанием людей лишь с победой христианства и безраздельно господствовала в общественном сознании европейцев около полутора тысяч лет — вплоть до выхода книги Дарвина «Происхождение видов...». Последняя явилась сокрушительной мощи вызовом Священному Писанию и потрясла основы религиозного мировоззрения, пожалуй, даже сильнее, чем в свое время труд Коперника. Поэтому величие и непреходящая заслуга дарвиновского учения состоит, на наш взгляд, не в том, что оно дало исчерпывающее объяснение механизмам и движущим силам эволюции. Эти проблемы не решены и сегодня. Теория Дарвина совершила чудо в том смысле, что она стимулировала небывалый прежде интерес к проблемам происхождения и развития жизни не только среди специалистов, но и в обществе в целом. Она свергла диктатуру библейской ортодоксии, тиранившей сознание миллионов людей, приучила их видеть за всем происходящим в мире не божье провидение, а естественный ход природных явлений. Труды Дарвина окончательно и бесповоротно освободили науку от религиозной догматики, так

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 126.

² Там же. С. 127.

противоречиво и странно влиявшей на мышление даже такого титана естествознания, как И. Ньютон.

Однако Дарвин ошибался, приписывая случаю главенствующую роль в естественном отборе. Эта ошибка была и объяснимой и плодотворной (в истории науки подобные «казусы» случались не раз). Если бы сэр Чарльз имел хотя бы малейшее представление о той превосходящей всякое воображение сложности структуры и функций молекулы ДНК, о ее поразительной энергии и изобретательности, о ее стратегических талантах и тактической гибкости, он едва ли не принял бы в расчет эти факты. Он должен был бы согласиться с тем, что коль скоро жизнь возникла благодаря не случаю, а закономерности, то и не случаю дано быть главным управителем ее дальнейшего развития. Он не мог бы обойти вниманием то обстоятельство, что естественному отбору ближе не пассивное «сито» слепого случая, а активное «моделирование» со стороны инициативной молекулы ДНК.

Вместе с тем легко понять и причину того, что Дарвин сделал ставку на случай. Как только он осознал истинную глубину пропасти несоответствия между прошлым и настоящим жизни природы, с одной стороны, и догматами Писания — с другой, он должен был найти для эволюции самую простую, наглядную и естественную альтернативу неестественной божественной воле. Он признал необходимым обозначить линию размежевания между естествознанием и креационизмом как можно более четко и недвусмысленно, чтобы не оставалось места даже для малейших спекуляций со стороны последнего. Следовало бы найти такой опознавательный знак и символ науки, который не мог бы быть «приватизирован» креационизмом. Более подходящей кандидатуры на эту роль, чем случай, он не нашел. Этот его выбор не парализовал научный поиск, а напротив, колоссальнейшим образом стимулировал его.

С идеей случая как вершителя судеб видов произошло примерно то же, что с теорией теплорода и эфира, с корпускулярной теорией света и механикой Маха*. Правда, сторонники СТЭ не спешат признавать, что она уже исчерпала себя, поскольку сегодня уже нет необходимости постоянно подчеркивать свою независимость от примитивного креационизма. Время плоского механицизма и простых решений в науке уходит в прошлое безвозвратно. Рано или поздно придется признать, что природа в лице ДНК — не тупой и слепой автомат, действующий по мистическим законам инстинктов, а автономная и самодостаточ-

* А. Эйнштейн признавал, что Э. Мах оказал «огромное влияние на гносеологическую ориентацию естествоиспытателей нашего времени». См.: *Эйнштейн А.* Указ. соч. Т. 4. С. 27.

ная система, обладающая стремлением к достижению определенной цели и способностью ее реализовать.

А это возвращает нас к исходной гилозоистской идее натурфилософии, выраженной в утверждении Фалеса о том, что весь мир одушевлен и полон божественных сил. Обсуждая воззрения последователей Фалеса, Аристотель пишет: «Большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются... Однако относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково» (Метафизика. I. 3, 983 b 6–20).

Легко понять, что эти же начала представлялись натурфилософам источником жизни как органической, так и неорганической природы. Не соглашаясь со столь широкой трактовкой жизни, Аристотель дает ей свое, более узкое определение: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, *имеющие основание в нем самом* (курсив мой. — Г. Г.)» (О душе. II. 1, 412 a 13–15). При этом он замечает, что существует как нечто одушевленное, обладающее двумя признаками: способностью к движениям и ощущениям, так и нечто, не обладающее этими признаками, — неодушевленное. О душе же он отзывается как о «первой энтелехии естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (Там же. 412 a 28–29), то есть как о движущем и целевом начале, не существующем вне тела. В этой энтелехии нет ничего мистического, им обладает все живое — от простейших растений до высших животных. Принимая во внимание, что молекула ДНК контролирует стратегию и тактику всех организмов, можно сказать, что она и есть энтелехия органической жизни по Аристотелю. Таким образом, Стагирит лишь сузил сферу натурфилософского понимания жизни до царства органики, но не изменил его фундаментальному принципу.

Последний, как уже говорилось, утверждает существование некоего специфического качества, имманентно присущего природе, — внутренней целеустремленности, как неотъемлемого свойства всего живого. Видеть в этом стремлении теологию — значит выдавать желаемое за действительное. Кстати говоря, толкование проблем биологии вообще и психики в частности сближало Аристотеля с натурфилософами, пожалуй, больше, чем вся остальная проблематика. (Здесь он показал себя гораздо больше гилозоистом, чем теологом.)

Натурфилософская интерпретация жизни как будто противоречит естественнонаучной, согласно которой «нет оснований предполагать, что живая материя управляется другими законами, чем неживая материя, и имеются серьезные основания думать, что все в поведении

живой материи может теоретически быть объяснено в терминах физики и химии»¹. Противоречие легко снимется, как только физическая и химическая терминология распространится на область явлений генетики и естественного отбора, социальных, политических и экономических отношений, феномена искусства, науки и идеологии.

Коль скоро природа породила человека, наградив его разумом, надо полагать, что и сама она выказала достаточно мудрости, создавая предпосылки для его появления на свет. И тогда мы вправе поинтересоваться: в чем смысл ее титанических трудов, завершившихся таким льстящим нашему самолюбию образом? К чему было ей познавать самую себя посредством нас — людей? Вероятно, единственный содержательный ответ заключен в формуле сверхсильного антропного принципа². Смысл последнего передается следующим образом: природе необходимо порождать разум, подобный человеческому, чтобы с его помощью обретаť бессмертие. К доказательству этого тезиса мы приступим в следующем разделе.

8.3. ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОЙ КОСМОЛОГИИ

Первая в истории культуры космологическая модель Вселенной представляла собой геоцентрическую систему Клавдия Птолемея (90–160 гг.), которая соединяла в себе обширную наблюдательную базу, математическую теорию движения Солнца, Луны и планет, а также физические и метафизические идеи Аристотеля. С тех пор как Н. Коперник лишил Землю привилегии считаться центром мироздания, в астрономии на долгие века утвердилось мнение, что Вселенная однородна, изотропна и стационарна. Иными словами, признавалось, что у Вселенной нет центра, она выглядит одинаково во всех направлениях (из любой точки пространства) и не меняется со временем («совершенный космологический принцип»).

В 1691 году И. Ньютон обратил внимание на то, что если признать пространство и массу Вселенной конечными, а единственной силой, действующей между телами, — силой притяжения, то рано или поздно все находящиеся в ней звезды должны были бы упасть друг на друга, собравшись в одну «точку». Так возник *гравитационный парадокс*, состоящий в том, что звезды не стягиваются в одну точку вопреки силе

¹ Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 71.

² См.: Гвишвили Г. В. О Сверхсильном антропном принципе // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 43–53.

притяжения, действующей между ними на любых расстояниях. Ньютон сам же и разрешил этот парадокс, сделав логический вывод о том, что пространство и число звезд Вселенной бесконечны.

Однако в 1823 году философ Г. Ольберс показал, что если бы Вселенная была бесконечна и статична, то небо над нашей головой даже ночью должно было быть таким же ярким, как днем. Так возник *фотометрический парадокс* Ольберса. Выход из положения нашел астроном Ц. Шарлье, который предположил (1908, 1922 гг.), что звезды распределены по пространству не равномерно, а скоплениями большего или меньшего размеров (иерархическая модель Вселенной). «Наблюдения Шепли, Цвикки, Эйбелла действительно показали, что галактики образуют скопления, а эти скопления могут составлять сверхскопления. Иерархическое скучивание галактик как ключ к решению парадокса Ольберса заново было рассмотрено Вокулером. Альвен и Клейн предложили модификацию этой гипотезы, предположив, что галактики вокруг нас принадлежат конечной расширяющейся метagalacticкой системе»¹.

Наконец Р. Клаузиус (1822–1888) указал на то, что если рассматривать Вселенную как замкнутую термодинамическую систему, то необходимо будет признать, что рано или поздно температура всех составляющих ее объектов — от звезд до планет и межзвездного газа — выравняется. А это будет означать «тепловую смерть» Вселенной — так формулировался *термодинамический парадокс*. В наше время этот парадокс оправданнее связывать с тем фактом, что жизнь звезд конечна. По мере исчерпания водородного топлива они остывают («стареют»): одни размеренно, другие бурно, взрываясь и превращаясь в красных гигантов, затем в белых карликов, в нейтронные звезды и т. д. В целом возраст звезд не превышает 10–15 млрд. лет*. Считается, что наше Солнце ожидает участь красного гиганта примерно через 5 млрд. лет. Потом оно преобразуется в белого карлика, а спустя еще некоторое время погаснет окончательно.

Как бы там ни было, в начале XX века никто из специалистов не сомневался в справедливости «совершенного космологического принципа». Вера в неизменность звездного неба была столь незыблема, что, когда в 1917 г. А. Эйнштейн (1879–1955) применил уравнения общей теории относительности (ОТО) для описания структуры Вселенной и столкнулся со старой проблемой гравитационного парадокса

¹ Ленг К. Астрофизические формулы. Ч. 2. М., 1978. С. 304.

* Здесь под возрастом понимается время, в течение которого звезда излучает свет. Погасшая (холодная) звезда может существовать значительно дольше.

(беспокоившего еще Ньютона), то вынужден был сделать «усилие над собой». Будучи уверенным, что решения уравнений космологии должны быть статическими, он ввел в уравнение космологический Λ -член отталкивания, который был призван уравновешивать гравитационные силы взаимного притяжения.

Кроме того, Эйнштейн попытался удовлетворить требованию Э. Маха понимать инерцию как «сопротивление тел ускорению по отношению друг к другу, а не по отношению к «пространству»¹. Это привело его к представлению о том, что Вселенная должна быть пространственно ограничена (замкнута), для того чтобы не задавать для нее никаких граничных (краевых) условий. Он признавался, что не может согласиться с мыслью о бесконечности пространства, поскольку в таком случае «все усилия найти удовлетворительные граничные условия оказываются тщетными»².

В том же 1917 году астроном В. де Ситтер предпринял совершенно неожиданный, поистине революционный ход. Он изъясил из уравнений ОТО не гипотетический Λ -член отталкивания, а напротив, G -член, связанный с притяжением (гравитацией). Иными словами, он мысленно убрал из Вселенной все реальные массивные объекты, всю ее материю. Как и следовало ожидать, эта призрачная Вселенная, в которой остались одни только силы отталкивания (не связанные с материей, но — как это может быть?), проявила «стремление» к расширению. Остается загадкой, какими соображениями руководствовался де Ситтер, конструируя столь странно умозрительную модель, но, так или иначе, она первой бросила вызов догме о стационарности Вселенной*.

Своеобразно поддержал «демарш» де Ситтера метеоролог и математик А. Фридман (1888–1925), решив посмотреть, как поведут себя уравнения ОТО в случае отказа от Λ -члена. Ответ (1922, 1924) был очевиден изначально: они практически лишали материальную Вселенную шансов оставаться в покое в течение сколько-нибудь значительного времени**. Неожиданным было другое, а именно то, что существовало три варианта сценария ее эволюции. Предполагалось, что все зависит от средней плотности ее вещества — излучения (материи).

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 2. С. 127.

² Там же. Т. 1. С. 607.

* Не менее удивительно и то, что, несмотря на всю кажущуюся непрактичность этой гипотезы, спустя полвека другие теоретики (А. Гут, П. Стейнхардт, А. Линде, А. Альбрехт) нашли ей применение в своих моделях раздувающейся Вселенной.

** Только пустая Вселенная удовлетворяла условию статичности, что не удивительно.

Если последняя превышает некое критическое значение, Вселенная признается закрытой, а пространство — эллиптически замкнутым. В этом случае она сначала должна расширяться, а затем, когда силы гравитационного сжатия станут преодолевать силы инерции разлета, расширение постепенно сменится сжатием*.

Если средняя плотность материи Вселенной меньше этого некоего критического значения Ω_k , то Вселенная считается открытой (с гиперболически открытым пространством), а ее сама ждет безостановочное расширение. Наконец, если эти величины равны, то Вселенной также «предписано» неограниченно расширяться, несмотря на то что пространство ее плоское, то есть евклидово. Заметим, что первому условию соответствует положительная кривизна пространства ($k = 1$), второму соотношению — отрицательная кривизна ($k = -1$) и, наконец, равенству, то есть третьему условию, соответствует нулевая кривизна ($k = 0$). Фридман постулировал, что в настоящий момент Вселенная расширяется¹. Сейчас не представляется возможным выяснить причины, побудившие Фридмана остановить свой выбор на этом варианте. Тем более что, как он сам признавал, данные, которыми мы располагаем, совершенно недостаточны для каких-либо численных подсчетов и для решения вопроса о том, каким миром является наша Вселенная. Не привел он и ни одного физически аргументированного довода в пользу своего предположения. По свидетельству В. Фока, переводившего статьи Фридмана на немецкий язык для опубликования в журнале «*Zeitschrift für Physik*», «Фридман не раз говорил, что его дело указать возможные решения уравнений Эйнштейна, а там пусть физики делают с этими решениями, что они хотят»².

Итак, Фридман показал, что все не так просто: согласно уравнениям ОТО, статичность противопоказана Вселенной. Она должна либо расширяться, либо сжиматься, причем расширение происходит не только в «пустой», но и в «материальной» Вселенной, правда, если материя ее достаточно разрежена. Эйнштейн, вначале отвергший выводы Фридмана, позже признал, что «уравнения поля допускают наряду со статическими также и динамические (то есть переменные относительно времени) центрально-симметричные расширения для структуры

* Позже было признано, что вслед за гравитационным схлопыванием — коллапсом должен следовать отскок, при котором Вселенная заново повторяет (причем многократно) весь цикл Большого взрыва. Это так называемая осциллирующая, или пульсирующая, модель Вселенной. В настоящее время ее подвергают критике из термодинамических соображений.

¹ См.: Фридман А. А. Избранные труды. М., 1966.

² Фок В. А. УФН. LXXX, 453, 1963.

пространства»¹. Однако окончательно отречься от Λ -члена Эйнштейна заставило открытие в 1924 году эффекта расширения Вселенной.

Основатель внегалактической астрономии Э. Хаббл (1889–1953) показал, что чем на большем расстоянии от нашего Млечного Пути находится какая-либо галактика, тем выше скорость ее «убегания» от нас. Тем самым выяснилось, что звездный мир за пределами нашей Галактики находится в непрестанном движении, расширяясь во все стороны. Так Хаббл сподобился чести именоваться Колумбом Вселенной, а заодно и оказал мощную эмпирическую поддержку чисто интуитивной догадке Фридмана о характере динамики Вселенной.

Впечатление, произведенное открытием Хаббла на научную общественность было столь велико, что Эйнштейн, признав введение Λ -члена в свои уравнения ОТО «величайшей ошибкой в своей жизни»*, вместе с де Ситтером предложил новую, теперь уже нестационарную модель Вселенной (1932 г.). Высказав предположение, что в стадии «космического яйца» материя была не только сильно спрессована, но и весьма горяча, Г. Гамов (1948 г.) и Р. Дикке с соавторами (1965 г.) предсказали возможность существования в настоящее время реликтового излучения, наследия эпохи сверхгорячего состояния Вселенной. Это излучение было обнаружено радиофизиками А. Пензиасом и Р. Уилсоном в 1965 году. Большинство исследователей восприняли этот факт как безоговорочный триумф модели расширяющейся нестационарной Вселенной, или теории Большого взрыва (ТБВ), породившего Вселенную.

Согласно ТБВ, примерно 15 млрд. лет назад Вселенная представляла собой «горошину» бесконечно малого объема (10^{-99} см³), но бесконечно большой плотности (10^{94} г/см³), с исчезающе малой массой, примерно равной одной стотысячной доле грамма (10^{-5} г), и чудовищно горячую — ее температура достигала миллиарды миллионов градусов (10^{32} К). Такое ее особое состояние называют сингулярностью (от *англ.* singular — исключительный, необычный).

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 2. С. 119.

* «Эйнштейн счел введение Λ -члена «неудовлетворительным с теоретической точки зрения» и отбросил его. Паули в примечании к своей известной книге, изданной по-английски в 1958 г., целиком присоединился к точке зрения Эйнштейна, Л. Д. Ландау даже слышать не хотел о Λ -члене, но добиться от него причины такой позиции мне не удалось», — пишет В. Гинзбург (см.: Какие проблемы физики и астрофизики представляются важными и интересными? // УФН. 1999. Т. 169. № 4. С. 429). Тем не менее он признает, что в наше время Λ -член не только «реабилитирован», но ему даже отводится «решающая роль на инфляционной стадии» эволюции Вселенной. Однако кто может ручаться за будущее этого многострадального Λ -члена со 100%-ной вероятностью?

Как долго пребывала Вселенная на стадии сингулярности — неизвестно. Но отсчет времени ее жизни ведут с момента, при котором произошло внезапное нарушение сингулярности, то есть с момента начала Большого взрыва. Предполагают, что за время от Большого взрыва до нынешнего дня Вселенная претерпела несколько фазовых переходов (стадий), включавших в себя ее расширение, мгновенное рождение гигантских масс материи фактически из «ничего», падение плотности и температуры и т. д. Детали этих переходов в данном случае несущественны. Важно только подчеркнуть, что, по мнению большинства исследователей, теория в целом довольно корректно описывает эволюцию Вселенной начиная примерно с первой секунды после «старта». Это дало основание ее сторонникам причислить ее к разряду «канонических» (по выражению Дж. Уилера).

Еще 30 лет назад ситуация с ТБВ казалась настолько оптимистичной, что Я. Зельдович и И. Новиков могли в 1975 году с удовлетворением заметить, что «в космологии до сих пор мы не сталкиваемся с каким-либо неразрешимым противоречием теории и опыта или внутренними логическими трудностями»¹. Эта же мысль была подчеркнута Зельдовичем и в 1983 году². Однако всего год спустя А. Линде констатировал: «Несмотря на то что теория горячей Вселенной уже давно стала общепринятой, определенные моменты этой теории (числом не менее шести. — Г. Г.) до сих пор вызывают сомнения и вопросы»³. Сомнения оказались столь серьезны, что для их преодоления пришлось пересматривать сценарий ранней стадии эволюции Вселенной — вводить в него поправку, — чрезвычайно короткую, но крайне динамичную инфляционную фазу. Тем самым «честь» нестационарной модели была как будто восстановлена, но теперь ее называют теорией уже не расширяющейся, а раздувающейся Вселенной. Из множества событий, определивших современный ее облик, пожалуй, необходимо выделить ключевые моменты:

1. *Эпоха сингулярности, время отсутствует:* $t = 0$. Помимо вышеуказанных экстремальных температуры, плотности и объема Вселенной, сингулярность характеризуется еще и отсутствием времени. По мнению Зельдовича, в этом начальном состоянии не было ничего, кроме нулевых (вакуумных) колебаний всех физических полей,

¹ Зельдович Я. Б., Новиков И. Д. Структура и эволюция Вселенной. М., 1975. С. 25.

² См.: Зельдович Я. Б. Современная космология // Природа. 1983. № 9. С. 11–24.

³ Линде А. Д. Раздувающаяся Вселенная // УФН. 1984. Т. 144. Вып. 2. С. 177–214.

включая гравитационное... не было частиц, не было пространства, не было времени»¹.

«До возникновения Вселенной понятие времени лишено смысла, — вторит ему С. Хокинг и поясняет сказанное следующим образом: — Даже если бы перед Большим взрывом происходили какие-нибудь события, по ним нельзя было бы спрогнозировать будущее, так как в точке Большого взрыва возможности предсказания свелись бы к нулю»². Иначе говоря, квантовые флуктуации первичной материи «разорвали» бы любые причинно-следственные связи между отдельными ее частями. А это привело бы к невозможности хранить и передавать какую-либо информацию. Р. Пенроуз определил это явление как принцип «космической цензуры».

2. *Начало Большого взрыва, время рождается:* $t = t_0$. Нет никакой ясности в том, какая сила смогла все же преодолеть чудовищное сжатие и выволить Вселенную из плена сингулярности. На роль ее освободителя не может претендовать ни одна из известных четырех фундаментальных взаимодействий — гравитационное, электромагнитное, сильное и слабое ядерное. Неведомый герой все еще прячется под маской «мистера X».

3. *Фаза раздувания, время существует:* отсчет времени первых мгновений взрыва ведут с 10^{-45} с после Большого взрыва, то есть после начала расширения. Период с 10^{-40} до 10^{-30} с (или около того) именуют фазой раздувания (инфляции). Количественные результаты эффекта раздувания по одному из сценариев таковы. Температура Вселенной сначала упала с 10^{30} К до $10^{-100\,000\,000}$ К* (!), а затем немедленно вновь подскочила до 10^{25} К. Радиус Вселенной возрос мгновенно от 10^{-33} см до $10^{100\,000\,000}$ см (современный радиус видимой Вселенной едва ли превышает примерно 10^{28} см). Не удивительно, что скорость разлета частиц в этот промежуток времени достигала $10^{100\,000\,000}$ см/с. (Напомним, что скорость света не превышает $3 \cdot 10^{10}$ см/с.) Наконец, плотность материи, упав с «высоты» 10^{90} г/см³ до $10^{-100\,000\,000}$ г/см³, вновь вознеслась до 10^{80} г/см³. (Более подробно с данной теорией можно ознакомиться в соответствующих трудах^{3,4}.)

¹ Зельдович Я. Б. Избранные труды. Частицы, ядра, Вселенная. М., 1985. С. 181.

² Хокинг С. Краткая история времени. СПб., 2000. С. 22, 72.

* В космологии температуру определяют в единицах Кельвина (К), а не в градусах Цельсия (°С).

³ См.: Линде А. Д. Указ. соч. Т. 144. Вып. 2. С. 177–214.

⁴ См.: Новиков И. Д. Как взорвалась Вселенная. М., 1988. С. 117–119.

Другой сценарий «фазы раздувания»¹ не столь экзотичен, но столь же впечатляющ.

4. *Конец фазы раздувания:* все эти чудовищные скачки температуры, плотности и объема Вселенной завершились взрывным рождением гигантских масс материи (идея Э. Триона, 1973). За время от 10^{-25} до 10^{-5} с практически пустое пространство извергло из себя как минимум 10^{62} г вещества (частиц и античастиц) и излучения.

Защищая тезис о том, что ОТО и квантовая механика «позволяют материи возникать из энергии в форме пар частица-античастица», Хокинг спрашивает: «А откуда взялась энергия на создание этой материи? Ответ таков: она была заимствована из гравитационной энергии Вселенной. Вселенная взяла в долг огромное количество отрицательной гравитационной энергии, которая точно уравнивала положительную энергию материи. Во время инфляции Вселенная делала огромные долги у гравитационной энергии, чтобы финансировать создание новой материи»².

5. *Эпоха аннигиляции:* когда вследствие продолжающегося расширения температура упала ниже 10^{13} К, частицы и античастицы принялись активно уничтожать друг друга (аннигилировать). Так что по прошествии 10 секунд после Большого взрыва из каждых 100 млн рождающихся частиц и античастиц в «живых» оставалась лишь одна частица со «свитой» из 100 млн. фотонов — осколков великой битвы.

6. *Эпоха звездообразования:* когда «возраст» Вселенной достиг 300 000 лет (10^{13} с), ее температура упала до 10 000 К, а плотность до 10^{-28} г/см³, начали образовываться первые легкие атомы водорода и гелия. Вскоре же сформировались звезды и галактики. А еще примерно 7 млрд. лет спустя — Солнце и Солнечная система.

7. *Будущее Вселенной:* согласно ТБВ, мыслимы три варианта сценария будущего Вселенной. Если ее современная средняя плотность вещества — излучения ниже критического значения, то ей предстоит бесконечное расширение. В случае равенства данных величин скорость расширения будет асимптотически уменьшаться, стремясь к нулю. Вселенная как бы застынет в состоянии крайне шаткого равновесия. Если средняя плотность вещества-излучения больше критического значения, то примерно через 30 млрд. лет расширение сменится сжатием, которое завершится большим схлопыванием (гравитационным коллапсом). За ним последует очередной разлет

¹ См.: Гут А. Г., Стейнхардт П. Дж. Раздувающаяся Вселенная // В мире науки. 1984. № 7. С. 56–69.

² Хокинг С. Черные дыры и молодые Вселенные. СПб., 2001. С. 109.

и очередное схлопывание и т. д. Но с каждым новым циклом пульсаций радиус Вселенной будет неуклонно возрастать, и в конце концов настанет время, когда пульсации прекратятся. Их сменит бесконечное расширение, как и в первом случае.

Чтобы представить себе, что сулит ТБВ Вселенной в далеком будущем, перенесемся мысленно вперед, к моменту, когда ей исполнится 10^{100} лет. К этому времени давно выгорят и остынут все звезды, испарятся все черные дыры, распадутся все атомы. Останутся одни фотоны, нейтроны, электроны и позитроны. Одна такая элементарная частица будет занимать объем пространства, «равный 10^{185} объемам всей видимой сегодня Вселенной(!)»¹.

Изложенная здесь «каноническая» эволюция Вселенной носит крайне схематический характер. Предполагается, что на самом деле значимых событий в ее бурной истории было несравненно больше. Мы обратили внимание читателя лишь на перечисленные выше по одной причине — их интерпретация порождает, к сожалению, слишком много вопросов, остающихся без ответов. Разумеется, в развитии теории Большого взрыва принимали и принимают участие многие блестящие теоретики, не доверяя интуиции которых нет никаких оснований. И все же меня одолевают сомнения, касающиеся их выкладок и оценок. Разберем их по пунктам.

1. С момента *to* до настоящего времени (*tn*) видимая Вселенная эволюционировала как единое целое по единому сценарию, придерживаясь общей для всех составляющих ее элементов «конституции» — гигантского свода физико-химических закономерностей, предусматривающих участие как строгой необходимости, так и упорядоченной случайности. Спрашивается: когда и как возник этот супералгоритм?

Вследствие универсальности его характера теоретически допустимы два варианта ответов. Он возник:

- а) во время *to*;
- б) он никогда не возникал, то есть существовал всегда и перешел «в наследство» нашей Вселенной от своей предшественницы.

Вариант «а» представляется фантастическим. Вариант «б» противоречит принципу «космической цензуры», то есть представлению о том, что «время Вселенной родилось вместе с ней самой»². Когда приходится выбирать между теорией и фактом, я отдаю предпочтение

¹ Новиков И. Д. Как взорвалась Вселенная. С. 167.

² Чернин А. Д. Физическая концепция времени от Ньютона до наших дней // Природа. 1987. № 8. С. 32.

факту. Тем самым я осмеливаюсь утверждать, что понятия «раньше» или «позже» не теряют смысла даже в состоянии сингулярности (или «сингулярность» — бессмысленное понятие). Что время не имеет начала и что «инструкцию» о том, как следует развиваться нашей Вселенной, она получила из прошлого*.

2. Авторы идеи раздувания А. Гут, А. Линде, А. Альбрехт и П. Стейнхардт подчеркивают, что процесс раздувания начался после того, как Вселенная пришла в движение, то есть вследствие начала ее расширения и падения ее плотности и температуры. Следовательно, вопрос о «первотолчке» остается открытым. Но именно его стараются обойти все теоретики. Не потому ли, что эффект его проявления слишком напоминает чудо в смысле непостижимости, выходящей за рамки закономерности?

3. Экстравагантность цифр, отражающих изменения температуры, плотности и объема Вселенной в ходе инфляции, напоминают мне оценки вероятности случайного рождения молекулы ДНК. Поэтому пусть они остаются на совести их авторов и тех, кто делает вид, будто верит им. Меня же в данном случае утешает то, что я не одинок в своих сомнениях. Сошлюсь в связи со сказанным на признание В. Гинзбурга: «Должен с сожалением констатировать, что количественные представления об инфляции и всю инфляционную модель я как следует не понимаю, тем более что она подвергается критике»¹.

4. Объяснение идеи рождения материи «из ничего» ищут в том факте, что суммарная энергия замкнутой Вселенной E_{Σ} складывается из потенциальной $En = Mc^2$ и кинетической (или гравитационной) энергии E_k , пропорциональной той же массе вещества — излучения M . При этом E_p приписывают знак плюс, E_k — знак минус. Так что $E_{\Sigma} = [En] + [-E_k] = 0$. И это обстоятельство, дескать, позволяет порождать материю, не нарушая закона сохранения энергии.

На наш взгляд, данная трактовка понятия энергии некорректна. Равенство нулю E_{Σ} не означает отсутствия материального носителя

* В своей популярной книге о времени Хокинг прозрачно намекает на возможное участие бога в строительстве Вселенной. Мне неизвестно, по какой причине он апеллирует к понятию, которому за все время его существования никто (включая самого Хокинга) так и не дал четкого, недвусмысленного и однозначного определения. Не исключено, что Хокинг руководствовался стремлением подчеркнуть свою беспристрастность в вопросах религии. Но в таком случае он фактически «подыграл» Ватикану, который в 1951 году провозгласил, что модель Большого взрыва согласуется с Библией. Не меньшее недоумение вызывает у меня его манера писать слово «бог» с заглавной буквы.

¹ Гинзбург В. Л. О некоторых успехах физики и астрономии за последние три года // УФН. Т. 172. № 2. С. 217.

этой энергии, то есть вещества — излучения. Ближайший аналог: суммарная энергия качающегося маятника также состоит из E_n и E_k , которые благополучно переходят друг в друга в зависимости от положения маятника. Но неужели же мы будем ждать чуда самопроизвольного рождения маятника «из ничего»? Энергия даже находящегося в покое футбольного мяча состоит из кинетической энергии частиц и потенциальной энергии их взаимодействия. Но неужели это обстоятельство дает нам надежду увидеть рождение мяча «из ничего»?

Как кинетическая, так и потенциальная энергия представляют собой способность наличествующего материального объекта проявляться в действии — совершать движения любого рода. До 1973 года считалось, что способностью к движению обладает только вещество — излучение и что, следовательно, энергия есть атрибут материи и только материи. Если с тех пор что-то изменилось, то хотелось бы получить более веское обоснование перемены мнений на сей счет, нежели голословное утверждение, будто условие $E_\Sigma = 0$ открывает зеленый свет рождению всего из «ничего». Следуя же логике Триона, можно доказать, что и нынешняя Вселенная, и сам он — лишь призраки, ведь и его и ее суммарные энергии так и этак равны нулю.

Столь же неудовлетворительно и объяснение Хокинга. Никакой «банк» не в состоянии инвестировать кому бы то ни было 10^{62} долларов при наличии у него всего 10^{-5} евро, даже учитывая свободную «конвертируемость» обеих валют. Нельзя брать в долг то, чего не существует. Гравитационная энергия — это энергия тоже материи, а не пустого пространства. И сама энергия тоже материальна, как элементарные частицы — от фотона и нейтрино до протона и нейтрона. И право, мне очень неловко изрекать столь тривиальные истины.

5. Приемлемого объяснения огромного преобладания частиц над античастицами нет до сих пор. Правда, авторы инфляционной теории утверждают, что в их подходе «наблюдаемая асимметрия вещества и антивещества достигается разумным выбором значений соответствующих параметров»¹. Кто осуществлял этот «разумный выбор» 10 или 15 млрд. лет назад?

6. Излучение микроволнового реликтового излучения однородно по всем направлениям с точностью более чем 99,99%. Это означает, что в эпоху, предшествующую рождению галактик, вещество — излучение было распределено по Вселенной также строго однородно. Ка-

¹ Гут А. Г., Стейнхардт П. Дж. Указ. соч. С. 59–69.

ким же образом возникли неоднородности, породившие галактики? Ответы на этот вопрос все еще носят умозрительный характер.

7. Если бы в начальный момент расширения (t_0) «плотность Вселенной превосходила Ω_k , скажем, на $10^{-55} \cdot \Omega_k$, то Вселенная была бы замкнутой... и к настоящему времени уже давно должна была бы сколлапсировать. С другой стороны, если бы плотность в момент времени t_0 была меньше Ω_k на $10^{-55} \cdot \Omega_k$, то современная плотность вещества во Вселенной была бы исчезающе малой и зарождение жизни во Вселенной стало бы невозможным. Вопрос о том, по какой причине наша Вселенная на самых ранних стадиях своей эволюции имела плотность, близкую к критической с такой фантастической точностью, называется проблемой плоскостности Вселенной»¹, — утверждает А. Линде.

Примерно то же самое говорит С. Хокинг: «Если бы через секунду после Большого взрыва скорость расширения оказалась хоть на одну сто тысяча миллион миллионную* меньше, то произошло бы повторное сжатие Вселенной и она никогда бы не достигла современного состояния»². А вот мнение Халлиуэлла: «Наблюдения свидетельствуют о том, что геометрия пространства наблюдаемой Вселенной чрезвычайно плоская. Вселенная может иметь такую кривизну только в том случае, если в самом начале расширения она была почти плоской — с точностью 10^{-60} . Многие космологи считают такое совпадение совершенно невероятным»³.

Откровенно говоря, подобное совпадение мне представляется просто сказочным. Получается, что все поражающее воображение многообразие и «законопослушание» бытия Вселенной, которое наблюдается в течение более 10 млрд. лет, на 1 к 10^{55} , 10^{50} или 10^{17} — дело случая? Не слишком ли много чести мы оказываем этому тотализатору, спонтанно порождающему длиннейшую, неохватную глазом цепь причинно-следственных связей? Не слишком ли она искусственна, эта случайность?

8. Нас утешают тем, что, дескать, бесконечное расширение — удел только «нашей» Вселенной, а в действительности, мол, существуют и «другие» Вселенные, другие настолько, что в них даже физические законы отличаются от «наших»⁴. Стало быть, существует и некая общая, то есть «вся» Вселенная. Но тогда немедленно всплывают во-

¹ Линде А. Д. Указ. соч.

* 1: 100 000 000 000 000 000.

² Хокинг С. Краткая история... С. 170.

³ Халлиуэлл Дж. Дж. Квантовая космология и происхождение Вселенной // В мире науки. 1992. № 2. С. 16–22.

⁴ Новиков И. Д. Указ. соч. С. 157.

просы: каковы законы, управляющие этой «всей» Вселенной, чем они отличаются от «наших»? Или как быть с тем, что было время, когда «нашего» времени не было, да и «нашего» пространства фактически не существовало, коль скоро ее объем ограничивался какими-то жалкими 10^{-99} см³?

Впрочем, довольно. Нашей доверчивости есть пределы, в отличие от пространства и времени как таковых. Количество вопросов, порождаемых теорией Большого взрыва, нарастает геометрически по мере углубления в проблемы существования Вселенной (что указывает на молодость космологии как науки). А то немногое, что на сегодняшний день можно считать вполне достоверным, по-видимому, заключается в следующем.

1. Наблюдаемая Вселенная в целом (на больших масштабах) однородна, изотропна и нестационарна.

2. Геометрия пространства наблюдаемой Вселенной плоская, то есть евклидова.

3. Активная фаза существования звезд ограничена 10–20 млрд лет. Большинству звезд нашей Галактики и близлежащих скоплений осталось жить не более 5–10 млрд лет.

4. Реликтовое излучение в высокой степени однородно и стабильно.

5. Количество вещества в наблюдаемой Вселенной примерно в 10^8 раз превышает количество антивещества.

8.4. ЗАГАДКИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Приятно осознавать, что есть на свете люди, знающие, что такое пространство. Некоторые из них представляют его себе в виде бату́та — туго натянутой эластичной ткани, по которой скользят звезды, планеты и прочие предметы, прогибая под себя ткань тем сильнее, чем больше их масса. Если два (или больше) тела с сопоставимыми массами находятся между собой на достаточно близком расстоянии, упругость (кривизна) ткани заставляет их «вальсировать» друг относительно друга. Если же их массы различаются сильно, то прогиб ткани принуждает легкое тело соскальзывать (притягиваться) к более массивному объекту. Это, пожалуй, и есть то, что понимают под силой притяжения, или гравитацией.

Подобная аналогия, подкупающая своей наглядностью, меня, увы, приводит в смущение. Она порождает вопросы, ответы на которые я не нахожу в соответствующей литературе: то ли потому, что они

настолько банальны, что не заслуживают внимания теоретиков, то ли наоборот — они настолько неподобающе каверзны, что их предпочитают обходить молчанием. Так или иначе, мне они представляются столь интригующими, что я решаюсь предать их гласности.

Но прежде желательно объясниться, чем различаются между собой евклидово (плоское), эллиптическое (замкнутое) и гиперболическое (открытое) пространства. В первом случае предполагается, что, если избрать какое-либо направление и двигаться по нему, не сворачивая в сторону под влиянием либо «нахлынувших чувств», либо давления извне, можно идти бесконечно долго: нет ничего, что бы ограничивало или препятствовало этому процессу. (В том числе если движение даже многих тел начинается из единого «центра», то есть происходит по радиальным.)

Нас уверяют, что в случае замкнутого пространства, откуда бы мы ни приняли старт и как бы ни старались придерживаться избранного курса, рано или поздно, хотим мы того или нет, мы вернемся к началу, подобно спутникам Магеллана. «Винновником» такого искривления пространства называют гравитацию. Допустим, мы сумели убедить наше воображение в том, что, мысленно убрав все препятствия с поверхности этой гипотетической сферы, мы можем совершить кругосветное путешествие.

Наконец, открытое пространство трактуют как «седло или поверхность горлышка кувшина в самой узкой его части»⁴. Жалею, но если с закрытой версией мое воображение кое-как еще справлялось, то здесь оно окончательно пасует. Я не могу представить себе пространство, «гарцующее» на седле гигантской лошади или уподобленное горлышку гигантского кувшина. Снимаю шляпу перед теми, чье воображение справляется с этой картиной.

Итак, коль скоро необходимые пояснения сделаны, можно обратиться к парадоксам, связанным с пространством. Поскольку их несколько, будем «недоумевать» по порядку.

1. Сначала коснемся ситуации вблизи сингулярности. Тут будет уместен вопрос: в какой связи между собой находятся понятия: «радиус» Вселенной, «пространство» и «вакуум»? Но прежде попытаемся выяснить вот что: если до момента t_0 и непосредственно в этот момент вся масса Вселенной (0,00001 г.!) была «свернута» в одну исчезающе малую точку с радиусом $R = 10^{-33}$ см (то есть объемом 10^{-99} см³), то где или в чем пребывало пространство? Только ли внутри точки или также вне нее? А если и вне, то как далеко оно простиралось?

⁴ Новиков И. Д. Как взорвалась Вселенная. С. 42.

По мнению Эйнштейна, «пустое пространство, то есть пространство без поля, не существует»¹. Поле — атрибут материи. Следовательно, в состоянии, близком к сингулярности, физические поля должны были быть сосредоточены в одной точке. Равным образом и пространство должно было быть стянуто в точку, то есть практически не существовать. Г. Минковский, который ввел понятие о четырехмерном пространстве–времени, заметил бы, что в данном заключении есть резон: коль скоро в столь экзотическом состоянии время отсутствует, то и пространству в нем нет места. Такова была бы, вероятно, реплика Минковского — физика и математика. Но согласилось ли бы с таким выводом его воображение? Смогло бы оно признать, что вне некоей особой точки нет абсолютно ничего, включая пустоту? Сомнительно.

Между тем Новиков настаивает на том, что в истории Вселенной был период, когда «она была практически пуста, свободна от обычной физической материи, и модель пустой Вселенной описывала тогда ее эволюцию»². Коль скоро сейчас признано, что пространство евклидово, то есть плоское и не замыкается на самое себя, то получается, что Новиков прав. Но в таком случае следует согласиться с тем, что:

- а) было время, когда не было времени, но существовало пространство;
- б) во время $t = t_0$, объем (радиус) Вселенной и пространство не были тождественны друг другу: первый был конечен и мал, второе было и есть бесконечно велико и безгранично.

А это противоречит взглядам Минковского и Эйнштейна. Но не будем торопиться с выводами. Как ни удивительно, Эйнштейн, который отрицал возможность существования пустоты как «пространства без поля», признал модель «пустой» Вселенной Виллема де Ситтера и даже совместно с ним в 1932 году внес в нее кое-какие усовершенствования. В модели Эйнштейна — де Ситтера средняя плотность материи строго равна критическому значению, но пространство евклидово. Следовательно, мы имеем основание спросить если не авторов, то самих себя: что происходило и происходит вне радиуса трехмерной расширяющейся сферы Вселенной? что пребывало и пребывает вне ее объема? как разрешается эта апория?

Обратимся теперь к вакууму. Отождествляя последний с пустотой, Новиков утверждает, что «вакуум — это то, что остается, если убрать все частицы, все кванты любых физических полей»³. Преде-

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 2. С. 758.

² Новиков И. Д. Указ. соч. С. 23.

³ Там же. С. 69.

лать такую операцию можно только мысленно, так как в настоящее время в радиусе порядка 10–15 млрд. световых лет не найти области пространства, свободного от влияния (присутствия) как полей тяготения, так и фотонов излучения от микроволнового (реликтового) до рентгеновского. Так вот, проделав эту мысленную «очистку» пространства от следов материального присутствия, мы обнаружим, что наши детекторы элементарных частиц все равно будут регистрировать спонтанное рождение (и немедленную гибель) пар частиц — античастиц различных сортов. Эту способность самопроизвольно порождать виртуальные (фактически ненаблюдаемые) пары частиц приписывают энергии вакуума. Верхний предел последней оценивают в 10^9 – 10^{10} электронвольт. Каков этот предел вдали от сильных гравитационных полей, в частности Земли, Солнца или нейтронной звезды, неизвестно. Для простоты допустим, что он от них независим. Но меняется ли он со временем? Каково было положение дел при $t = t_0$?

Согласно теории элементарных частиц, вакуум — это основное, то есть энергетически наименьшее, квантовое состояние поля или системы полей. Следовательно, вакуум есть проявление физического (материального) поля, и в отсутствии последнего нет и первого. Если во время $t = t_0$ вся материя Вселенной была сконцентрирована в одной точке, то и все поля, а с ними и вакуум должны были быть «сжаты» до точки. А это запутывает всю ситуацию. В частности, спрашивается: как быть с тем, что в действительности пространство евклидово и, следовательно, вакуум не должен иметь каких-либо границ? Прежде тему возникновения сингулярности замалчивали либо утверждали, что она возникла как гигантская, но «точечная» флуктуация плотности вакуума, в 10^{80} раз превышающая фоновый уровень. Теперь А. Линде и А. Старобинский доказывают, что напротив — близкая к сингулярности плотность вакуума присуща «подавляющей части физического пространства»¹. Стало быть:

- а) «наша» Вселенная — еще не «вся» Вселенная, ибо «наше» пространство есть только малая часть «общего» физического пространства;
- б) «наш» вакуум в немыслимое число раз энергетически «слабее» среднего для «всей» Вселенной уровня. Столь радикально различающиеся взгляды на природу вакуума наводят на мысль, что это понятие в космологии пока еще лишено физически ясного

¹ Новиков И. Д. Указ. соч. С. 156.

смысла*. А ведь именно на фантастических свойствах вакуума строится самая «свежая» (раздувающаяся) модель Вселенной.

2. Наша эпоха. Современный радиус замкнутой Вселенной принимают равным $10-10^9$ световых лет — при том, что время от начала расширения до нынешнего момента полагают равным $13-10^9$ световых лет¹. Это означает, что скорость расширения близка к скорости света. Ввиду того что расширение происходит по инерции из фактически точечного источника, доминирующей компонентой скоростей на протяжении почти всего времени эволюции Вселенной должна быть радиальная составляющая.

Запомним этот факт и продолжим размышления. Нам говорят, что в ходе расширения Вселенной «атом не расширяется, метровая палка не расширяется, расстояние между Солнцем и Землей не увеличивается. Подвержены расширению лишь расстояния между скоплениями галактик и большие расстояния»². Отсюда можно сделать вывод, что существует, по меньшей мере, два «сорта» пространства. Однако никто не поясняет, взаимодействуют ли они между собой, и если да, то как? Что принуждает одного из них изменяться, другого — оставаться неизменным, существует ли между ними четкая граница, маркирующая их «суверенные территории», и т. д.?

Кроме того, нам внушают, будто «каждые 5 секунд к Вселенной добавляется объем пространства, эквивалентный... объему, занимаемому Млечным Путем... Однако пытаться указать, где рождаются эти кубические километры пространства, — идея ошибочная, потому что она бессмысленная»³. Возможно, она и была бы ошибочной, но только в одном случае — если пространство искривлено и Вселенная замкнута. Как известно, пространство в действительности плоское, то есть строго евклидово. Следовательно, вопрос о том, где рождались прежде и где ныне рождаются кубические километры пространства, вполне уместен. Столь же уместны вопросы: каковы механизмы генезиса пространства, что необходимо для его рождения, из какого резервуара оно черпается, к какому «сорту» относится рождающееся пространство?

Не больше ясности в том, что касается связи пространства с электромагнитными явлениями. Нас убеждают в том, что «как электро-

* То же самое можно, по-видимому, сказать, в частности, о гравитационном поле, «поскольку нигде не было дано, да и не будет дано точное определение термина «гравитационное поле». См.: Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Гравитация. М., 1997. Т. 2. С. 28.

¹ Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Указ. соч. С. 390.

² Там же. С. 409.

³ Там же. С. 416.

магнитное, так и гравитационное поле... можно понимать как проявление кривизны пространства — времени»¹. Но проделаем мысленный эксперимент, толкуя пространство как геометрический объект, то есть как эластичную резину. Положим на него (нее) пару маленьких, электрически нейтральных шариков, подобных тем, с которыми экспериментировал Ш. Кулон. Пространство почти не почувствует их тяжести. Но стоит нам зарядить их разноименными зарядами, как пространство под ними резко просядет, сталкивая их друг с другом. Не мешкая, поменяем заряд одного из шариков на противоположный и увидим, что пространство между ними мгновенно вспучится, расталкивая их в разные стороны. Спрашивается: откуда пространству ведомо, как именно мы заряжаем шарики, тем более что сам по себе заряд никоим образом не влияет на их массу? Признать это явление чудом не позволяет то обстоятельство, что оно закономерно. Но остается тайной: какое отношение оно имеет к пространству? Не формально — по Тейлору и Уилеру, а по существу?

Вернемся, однако, к нашей гравитации. Памятуя о том, что пространство евклидово, а $10-15$ млрд. лет назад Вселенная занимала объем одной точки, мы обязаны признать, что все прошедшие годы материя Вселенной должна была распространяться по радиальной (небольшие локальные флуктуации скорости не в счет). Я прошу прощения за императивный тон, но он относится не к читателю, а ко Вселенной, и скорее даже не к ней, а к логике. Логика требует согласиться с тем, что распределение масс в расширяющейся сфере в плоском трехмерном пространстве будет однородным в одном-единственном случае: если скорости расширения этих масс меняются от нуля до близкого к скорости света.

В качестве ближайшего аналога можно привести пример с газом в камере Вильсона, стенки которой под действием внешней силы раздвигаются синхронно и со строго равными скоростями. Но это означает (если отвлечься от рассмотрения природы этой внешней силы), что во Вселенной существует выделенная точка и связанная с ней система координат, в которой в любой момент космического времени скорость равна нулю. Этот парадокс мог бы и не возникать, если бы Вселенная была замкнута, а пространство — эллиптическим. Но наблюдения свидетельствуют об обратном, равно как и о том, что видимая Вселенная в целом однородна. Каков тут может быть компромисс?

3. Далекое будущее. Теоретически допустимо считать, что спустя некоторое время расширение Вселенной сменится сжатием, которое

¹ Тейлор Э., Уилер Дж. Физика пространства — времени. М., 1971. С. 247.

завершится гравитационным коллапсом. Если справедлива идеология ОТО («пустое пространство, то есть пространство без поля не существует»), следует согласиться с тем, что пространство, остающееся за сжимающейся материей, должно исчезать. Спрашивается: куда или во что оно «складируется»? Если верить ТБВ, свойство материи взаимодействовать с пространством, порождать и поглощать его является едва ли не ключевым. Однако, как это ни странно, механизмы этого взаимодействия, а также рождения и гибели пространства никем, по сути дела, не изучаются. Равно как и механизмы рождения материи из ничего.

Подведем черту под пространством и перейдем ко времени.

1. Существование Вселенной отсчитывают от момента t_0 , которое принимают за начало ее расширения. Отождествляя ее с эволюционно (и генетически) связанной системой, мы обязаны считаться с тем, что все события, происходившие в ней в давнем и недавнем прошлом, могут описываться в единой системе координат. Разве для этой последней, как целой, время t_0 не представляет собой начало «абсолютного, истинного математического времени» в Ньютонском смысле? Ведь время в этой системе координат едино для всех материальных объектов, двигавшихся или движущихся как равномерно, так и ускоренно, имеющих массу покоя или не имеющих таковую.

Не в таком же ли Ньютонском духе следует рассматривать «относительное, кажущееся или обиденное» время в локальных системах координат, «привязанных» к массивным телам? Ведь их локальное время зависит в том числе и от скорости перемещения этих тел. Наконец, в координатах, описывающих движение частиц, не имеющих массу покоя (фотон, нейтрино), время не зависит от их скорости. Для них оно принимает «относительно абсолютный» характер, превращаясь во время вообще, отличающееся только продолжительностью, измеряемой часами, по которым сверяет свое существование Вселенная.

2. Математическое равенство $t = 0$ символизирует (по Зельдовичу) физическое уничтожение времени, или, что является тем же самым, лишение возможности движения любых материальных объектов. Условие $t = 0$ не по определению, а по смыслу тождественно нулю скорости движения массивных частиц. Однако, согласно принципу неопределенности Гейзенберга, никакие внешние условия не в состоянии лишить элементарные частицы способности совершать колебательные движения, по крайней мере на планковских расстояниях. Колебания по определению и по смыслу представляют собой процесс, а процесс не может происходить иначе, чем во времени. Возможны ли альтернативы?

3. Сравнение сингулярной Вселенной с черной дырой, внутри которой «время распадается на дискретные кванты... а понятия «раньше» и «позже» полностью теряют смысл», не делает убедительным тезис об отсутствии времени при $t = 0$. Согласно выводам Хокинга, черные дыры «живут», претерпевают изменения и даже испаряются со скоростью, пропорциональной их массам. Иначе говоря, математический символ $t = 0$ не означает физической гибели или отсутствия времени. Равно как и переход состояния с $t = 0$ в состояние с $t > 0$ не означает «рождения» времени или что «время Вселенной родилось вместе с ней самой». Или это не так? Но тогда интересно знать, где тут хромает логика?

Одним словом, если до знакомства с теорией Большого взрыва мои представления о пространстве и времени не терзали какие-либо серьезные внутренние противоречия, то знакомство с нею внесло в них сумятицу и хаос. Чтобы вернуть им ясность и упорядоченность, я не нашел ничего лучшего, чем предпринять попытку проникнуть в «интеллектуальную лабораторию» Эйнштейна, то есть проследить за ходом его мыслей, породивших идейный остов теории относительности. Мне этот экскурс показался интересным и поучительным. Возможно, таковым он покажется и читателю.

8.5. КОММЕНТАРИИ К ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Раскрывая смысл теории относительности, Эйнштейн подчеркивал, что она «покоится на трех основных положениях, которые ни в какой степени не зависят друг от друга...

- а) принцип относительности: законы природы являются лишь высказываниями о пространственно-временных совпадениях...
- б) принцип эквивалентности: инерция и тяжесть тождественны...
- в) принцип Маха: G-поле (состояние пространства. — Г. Г.) определено массами тел. Масса и энергия, согласно следствиям специальной теории относительности, представляют собой одно и то же...

(Примечание. Название «принцип Маха» выбрано потому, что этот принцип является обобщением требования Маха, что «инерция должна сводиться к взаимодействию тел»¹.)

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 1. С. 613.

Причину своего обращения к представлениям Маха Эйнштейн объяснял неудовлетворенностью механикой Ньютона, в частности, законом инерции последнего. По мнению Эйнштейна, этот закон не указывает никакой реальной причины особого выделения состояния движения по инерции по сравнению с состоянием ускоренного движения. «В то время как за гравитационные свойства материальной точки ответственными считаются наблюдаемые материальные тела, для инерционных свойств материальной точки указывается не какая-либо материальная причина, а фиктивная (абсолютное пространство или инерциальный эфир). Это хотя и не является логически недопустимым, но оставляет чувство неудовлетворенности. По этой причине Э. Мах* требовал видоизменения закона инерции в том смысле, что инерцию следовало бы понимать как сопротивление тел ускорению по отношению друг к другу, а не по отношению к «пространству»¹, — пояснял Эйнштейн свое стремление освободиться от понятия абсолютного пространства как от абстрактной фикции.

Взамен последнего он ввел понятие кривизны пространства, которое, по его мнению, решало проблему инерции следующим образом. Все тела изгибают пространство пропорционально своей массе. Но поскольку пространство, по Эйнштейну, обладает геометрическими свойствами — упругостью**, его искривление в одном месте одним телом влияет на кривизну в окрестностях другого тела, и наоборот («Согласно общей теории относительности, геометрические свойства

* Философы-марксисты так яростно критиковали Э. Маха за его идеализм, что сама мысль о том, что Эйнштейн мог опираться на его идеи, выводила их из себя. Поэтому в послесловии к статье — некролог Эйнштейна, посвященном памяти Маха, — редакция Собрания научных трудов не без ехидства заметила, что Эйнштейн «впоследствии» изменил свою оценку общеполитической позиции Маха. Однако эта переоценка, сделанная Эйнштейном уже на склоне лет (спустя 33 года), состояла всего-навсего в том, что, по мнению Эйнштейна, Мах «недостаточно подчеркнул конструктивный и спекулятивный характер всякого мышления, в особенности научного мышления».

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 2. С. 126–127.

** Упругость — проявление способности материальных частиц перемещаться в пространстве друг относительно друга под влиянием внешней по отношению к ним силы. Утверждать, что пространство также обладает упругостью (физическим качеством), значит уподоблять его материи. Но тогда возникает вопрос: какие частицы пространства перемещаются друг относительно друга и в чем они перемещаются — ведь не в самих же себе? Иначе говоря, гипотеза об искривлении пространства требует признания наличия еще одного пространства «высшего порядка», вмещающего в себя «наше» или «первичное» пространство. Но это второе пространство также, в свою очередь, потребует признания третьего, еще более высокого уровня пространства. И так до бесконечности, за которой угадываются тени Платона, Аристотеля и Гёделя.

пространства не самостоятельны: они обусловлены материей»¹.) Пространство становится общей ареной масс, чувствительной ко всем возмущениям его поверхности, вызываемым наличием и движением локальных масс. Вместе с тем «точками отсчета, к которым в хорошем приближении применим закон инерции, являются, очевидно, неподвижные звезды»². Так, гравитационно «связав» тела Солнечной системы со сферой неподвижных звезд, Эйнштейн, как ему показалось, избавился от фантома «абсолютного» пространства.

Другой пункт слабости классической механики Эйнштейну виделся в ее «доверии» к геометрии Евклида, положения которой «не могут точно выполняться на вращающемся диске и, таким образом, вообще в гравитационном поле»³. Смысл возражения Эйнштейна состоял в следующем. Единица длины, измеряемой по касательной к внешнему краю диска, согласно специальной теории относительности (СТО), будет короче той же единицы длины, измеряемой в направлении радиуса диска. А это приведет к тому, что если этими единицами длины измерять — одной окружность L диска, а другой — его диаметр D , то отношение L к D уже не будет равным общеизвестному числу «пи», равному 3, 14... Кстати, возможно, как раз необходимость отказа от евклидовой геометрии привела Эйнштейна к «нелинейной» геометрии Римана и представлению о том, что пространство может искривляться.

Наконец, третье принципиальное затруднение, с которым, по мнению Эйнштейна, встречалась классическая механика, касалось представления Ньютона о мире как о целом. По Эйнштейну, принцип однородности распределения масс Вселенной на больших масштабах не совместим с теорией Ньютона. «Больше того, последняя требует, чтобы мир имел нечто вроде центра, где плотность числа звезд была бы максимальной, и чтобы эта плотность убывала с расстоянием от центра так, что на бесконечности мир был бы пустым»⁴.

В чем же нашел Эйнштейн выход для последнего пункта несогласия с классической механикой? В том, чтобы «рассматривать мир пространственно конечным и замкнутым. Благодаря этой гипотезе оказывается также возможным считать среднюю плотность материи в мире конечной, в то время как в пространственно бесконечном (ква-

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 1. С. 587.

² Там же. С. 536. Данная статья «О специальной и общей теории относительности» была написана им в 1917 г., когда он еще не подозревал, что Вселенная и звезды подвижны.

³ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 1. С. 571.

⁴ Там же. Т. 1. С. 583.

зиевклидовом) мире она должна была бы обратиться в нуль»¹. Однако почти одновременно с этим пояснением Эйнштейна были предложены два других варианта решения проблемы описания мира как целого: один динамический (модель Фридмана), другой — статический (иерархическая Вселенная Шарлье — см. раздел 8.3). Тем не менее вопрос об истинной структуре Вселенной в целом все еще остается открытым. Поэтому перейдем к рассмотрению вопроса о постулатах Эйнштейна, лежащих в основе специальной (СТО) и общей (ОТО) теорий относительности.

8.5.1. Комментарии к СТО

Возможно, я ошибаюсь, но представляется, что релятивистские эффекты СТО, связанные с «укорочением» пространства и замедлением времени, могут быть объяснены проще или, во всяком случае, без «насилия» над пространством и временем. Альтернативная точка зрения² состоит в том, что СТО относится к широкому классу фундаментальных принципов, налагающих определенные ограничения на состояние и движение материальных объектов. В частности, смысл так называемых Лоренцовых преобразований, согласно которым возрастает масса, укорачивается продольный (вдоль движения) размер и удлиняется время тел (частиц), движущихся с околосветовой скоростью, заключается в запрете физическим объектам, обладающим массой покоя, приближаться к скорости света. Вето касается только самих материальных объектов и не имеет отношения к пространству-времени.

Среди других подобных принципов запрета отметим принцип Паули, лежащий в основе систематики Периодической таблицы Менделеева и препятствующий тождественным по своим свойствам элементарным частицам иметь еще и тождественные состояния.

Согласно современным представлениям, кварки — частицы, из которых слагаются «обычные» элементарные частицы, категорически не имеют «права» на существование в свободном виде. «Если эта интерпретация ненаблюдаемости кварков верна, то она дает интересную возможность ограничить бесконечное дробление структуры материи», — замечает Ш. Глэшоу³. Тем самым в образе кварка мы сталкиваемся с запретом на «бесконечное деление атома» вопреки пророчеству В. Ленина.

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 2. С. 127.

² Гвишвили Г. В. О сверхсильном антропном принципе // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 43–53.

³ См.: Мякишев Г. Я. Элементарные частицы. М., 1979. С. 157.

Соотношение неопределенностей Гейзенберга не позволяет точно определить одновременно две сопряженные величины, например, положение и количество движения или энергию и время нахождения электрона в каком-либо состоянии.

Принцип Нернста (третий закон термодинамики) накладывает табу на понижение температуры до абсолютного нуля.

Теоремы Гёделя постулируют «невозможность добиться того, чтобы каждое истинное (математическое) утверждение было доказуемо»¹.

Мы не можем выяснить происхождение этих запретов, как не можем объяснить, к примеру, что именно ограничивает скорость света (c) значением 300 000 км/сек., или нижний порог температуры значением — 273,15° С. В данном случае для нас важнее другое — что все вышеприведенные примеры описывают свойства материальных объектов (или формального мышления), не обращая за помощью к несуществующим «свойствам» пространства-времени в каком бы то ни было качестве.

Вместе с тем, оставляя в стороне вопрос: почему $c = 300\,000$ км/сек., а не, скажем, вдвое, вдесятеро больше или меньше, отметим, что смысл самого запрета массивным телам (c ненулевой массой покоя) развивать скорость, близкую к скорости света, достаточно прозрачен. Согласно принципу эквивалентности массы (m) и энергии (E), выведенному тем же Эйнштейном, $E = mc^2$. Чтобы придать телу с массой m скорость u , близкую к c ($u \approx c$), к нему должна быть приложена энергия E . Если эта энергия берется извне, то чем больше ее передается телу, тем сильнее возрастает его масса m , инерция которой все сильнее противодействует этому внешнему источнику энергии. Так, согласно преобразованиям Лоренца, чтобы разогнать до скорости света единственный атом водорода, необходимо сосредоточить всю массу-энергию видимой Вселенной в объеме пространства, занимаемом этим атомом, что невозможно. Если же внешний источник энергии отсутствует, то для достижения атомом водорода скорости $u = c$, его собственная масса должна быть бесконечно большой, что абсурдно.

8.5.2. Комментарии к ОТО

Сходные соображения могут быть высказаны и в адрес общей теории относительности. Ее построение зиждется на принципе эквивалентности инерционной и тяжелой масс, что, по Эйнштейну, проявляется как внутреннее свойство гравитационного поля. Так вот,

¹ Успенский В. А. Теорема Гёделя о неполноте. М., 1982. С. 4.

равенство тяжелой и инерционной масс логично приписать особенности самих тел (физике), а не пространству (геометрии). Сделать это не трудно, приняв гипотезу, что свойства массивных тел объясняются свойствами элементарных частиц, обладающих в числе прочих характеристик массой покоя и спином (то есть моментом вращения). Тогда, положив, что тяжелая масса тела пропорциональна суммарной массе слагающих его элементарных частиц, а его инертная масса — суммарному спину этих частиц, мы получим искомое равенство сумм*. (Разумеется, данная интерпретация требует приложения значительных усилий по созданию математического каркаса соответствующей модели.)

Заодно мы избежим и трудностей, связанных с истолкованием состояния вращения. Как известно, именно последнее побудило Ньютона измыслить абсолютное пространство, а Эйнштейна — эфир Маха, который в ОТО играет роль или замещает собой пустое пространство. Чтобы было понятно, о чем идет речь, приведем несколько выдержек из статьи Эйнштейна «Эфир и теория относительности». В ней он пишет следующее: «Представление об эфире, приводящее к маховскому способу рассмотрения, существенно отличается от представлений об эфире Ньютона, Френеля и Г. А. Лоренца. Эфир Маха не только обуславливает поведение инертных масс; состояние самого эфира зависит от инертных масс. Мысль Маха находит свое полное развитие в эфире общей теории относительности. Согласно этой теории, метрические свойства пространственно-временного континуума в окрестности отдельных пространственно-временных точек различны и зависят от распределения материи вне рассматриваемой области. Представление о физически пустом пространстве окончательно устраняется такой пространственно-временной изменяемостью масштабов и часов...

Эфир общей теории относительности есть среда, сама по себе лишенная в с е х механических и кинематических свойств, но в то же время определяющая механические (и электромагнитные) процессы...

В нашей современной картине мира существуют две совершенно различные по содержанию реальности, хотя и связанные между собой причинно, а именно гравитационный эфир и электромагнитное поле; их можно назвать пространством и материей. Естественно, что большим шагом вперед было бы объединение в одну общую картину гравитационного и электромагнитного полей. Тогда была бы достойно завершена эпоха теоретической физики, начатая Фарадеем

* Причем с точностью, гораздо более высокой, чем 1:1012, определенной в монографии К. М. Уилла «Теория и эксперимент в гравитационной физике» (М., 1985).

и Максвеллом; сгладилась бы противоположность между эфиром и материей...

Размышляя о ближайшем будущем теоретической физики, мы, безусловно, не можем отрицать возможность встретиться с непреодолимыми границами для теории поля, которые могут поставить факты, охватываемые квантовой теорией. Резюмируя, можно сказать, что общая теория относительности наделяет пространство физическими свойствами; таким образом, в этом смысле эфир существует¹.

Не знаю, как на читателя, на меня эти строки производят впечатление искусственности и непоследовательности.

Во-первых, получается, что эфир, с одной стороны, лишен всех механических свойств, с другой — определяет те же механические процессы.

Во-вторых, пространство наделяется физическими свойствами, вместе с тем оно не обладает никакими свойствами, коль скоро оно нематериально.

В-третьих, роль пространства (эфира) фактически сводится к посредничеству между материальными телами, удаленными друг от друга. Но тогда спрашивается: кто порождает этого посредника, когда тела (Вселенной в целом) расходятся, или куда он девается, когда они сходятся? Не представляю, как примирить одно с другим, свести концы с концами.

Более логичной и менее внутренне противоречивой представляется альтернативная идея, связывающая равенство инертной и тяжелой масс (происхождение инерции) со свойствами элементарных частиц. Ведь известно, что все они (за исключением мезонов — виртуальных переносчиков взаимодействий) обладают спином, то есть моментом количества движения (вращательным моментом). Образно говоря, каждая элементарная частица представляет собой микроскопический волчок. Вероятно, каждый знает, чтобы изменить положение оси быстро вращающегося волчка, необходимо приложить силу. Вот эту силу и можно интерпретировать как инерцию. И коль скоро любое массивное тело состоит из миллиардов триллионов элементарных частиц, то, стало быть, и инерция его определяется инерцией миллиардов триллионов этих микроскопических волчков.

Ясно, что, приняв подобное допущение, мы немедленно избавляемся от необходимости искривлять пространство, приписывая ему (непонятно — чему) странные и экзотические свойства, или изобретать некий загадочный гравитационный эфир. Отпадает и необходимость

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 1. С. 687–689.

искать механизмы его рождения и гибели. Тем более что по современным представлениям, переносчиком гравитационных взаимодействий является элементарная частица — гравитон (правда, еще не открытый экспериментально), образующий поле тяготения. Поэтому уже в силу одного только принципа Оккама следовало бы, вероятно, отказаться от представления о нематериальном эфире Маха — посреднике между массивными телами — как от избыточного*.

В пору работы над теорией относительности (1905–1916 гг.) Эйнштейн еще не мог знать о существовании ни спина, ни гипотетического гравитона. Представления о них родились в эпоху «бури и натиска» квантовой механики, то есть в 1915–1925 годах. (условно). Поэтому у него не было выбора или возможности объяснить равенство инертной и тяжелой масс. И конечно же было бы чрезвычайно интересно знать, как изменились бы, если вообще изменились бы, взгляды Эйнштейна, сдвинулся революция в физике элементарных частиц лет на двадцать вперед.

В свое время Г. Минковский постулировал неразрывность связи пространства и времени, введя понятие о четырехмерном континууме с тремя пространственными и одной временной координатами. Трудно сказать, какими соображениями он руководствовался, обосновывая данный тезис, так как в XIX веке никто не подозревал о том, что Вселенная не статична, а динамична. Стало быть, коль скоро звезды неподвижны, а на Земле происходят различные процессы, логика вещей заставляла думать, что пространство и время — принципиально раздельные сущности или понятия. Остается только поражаться интуиции Минковского, который бросил вызов этой кажущейся очевидности, не имея на руках фактически никаких «вещественных» доказательств ее ошибочности. К сожалению, его подвела непоследовательность. Сказав «А», ему следовало сказать и «Б», то есть признать, что союз пространства (r) и времени (t) не только не разделим, но и не действителен вне числовых реалий. Что, иначе говоря, r и t как сами по себе, так и в совокупности не имеют никакого физического и даже бытового смысла. Любые представления о r и t лишены какого-либо

* Согласно квантовой теории поля, вакуум ведет себя как материальная среда. Например, в сильном электрическом поле он поляризуется подобно диэлектрику в конденсаторе. Взаимодействие поляризованного вакуума с зарядом электрона приводит к появлению нулевой энергии колебаний, которая указывает на то, что энергия электрона не обращается в нуль ни при каких условиях, в том числе даже при температуре, равной абсолютному нулю. Но этот и подобные ему эффекты имеют отношение к вакууму на микроскопических (ядерных) масштабах, а не «вакууму Маха», якобы ответственному за дальное действие.

позитивного содержания до тех пор, пока они не выразимы в числовом эквиваленте.

Именно число определяет свойства, движения и развитие (превращения) материальных объектов. Видимый свет, радиоволна, рентгеновское и инфракрасное излучения имеют единую электромагнитную природу. Различаются же они между собой, притом радикальным образом, благодаря самой малости — различию в частоте, то есть количестве колебаний волны в единицу времени. Вода из жидкого состояния переходит в твердое или газообразное в зависимости от числа условных единиц — градусов, контролирующих ее метаморфозы. От количества этих же градусов зависит самочувствие нашего организма. Число определяет и абсолютный минимум температуры, и скорость света. Геномы (суммарные фонды генетической информации) различных видов живых существ от бактерий до человека отличаются друг от друга лишь количеством хромосом, специфичных для каждого вида. В конце концов, жизнь в самом широком понимании (от атома до Вселенной) есть вечный, незатухающий круговорот материи, подчиняющийся закономерностям, которые прямо или косвенно выражены с помощью чисел и их соотношений.

Так, стало быть, прав был Пифагор, приписывая числам почти мистическую роль демиурга космоса, определяющего его состояние, состав и структуру? Отчасти да, но лишь отчасти. Ибо, с одной стороны, по-видимому, оправдано как с физической, так и с любой иной точки зрения говорить не столько о четырехмерном (r, t) континууме, сколько о пятимерном пространственно-временно-числовом (r, t, n) континууме, который вмещает в себя все мыслимые виды существования материи. С другой стороны — r, t и n виртуальны в том смысле, что не существуют как самостоятельные данности, сами по себе, вне материальных объектов. Все они отражают (или выражают) только одно — способность (потенцию) материи существовать, проявляя себя в движениях любого рода. Ни r , ни t , ни n не взаимодействуют с материей. Они лишь обозначают ее присутствие (бытие) в статике, динамике и развитии. Но отсюда же следует, что и трактовка «эфира Маха», предложенная Эйнштейном, алогична и искусственна.

8.5.3. «Форма» и «содержание» физических моделей

«Какое это имеет значение теперь? Разве все без исключения предсказания теории до сих пор не сбывались, притом блистательно, подтверждая ее справедливость?» — предвижу недовольную реплику читателя, решившего, будто я пытаюсь бросить тень на ее репутацию.

Необходимо объясниться.

Во-первых, я полностью разделяю восхищение прогностической мощью теории Эйнштейна.

Во-вторых, я присоединяюсь к мнению о том, что СТО и ОТО описывают эффекты гравитационного взаимодействия более полно, чем теория Ньютона, а их математический аппарат, отображающий эти взаимодействия, в высшей степени безупречен.

Вместе с тем я не могу обойти молчанием тот факт, что соображения, лежащие в их основе, на мой взгляд, не убедительны. В связи с чем должен подчеркнуть, что кажущийся парадокс несоответствия духа исходной идеи теории с ее практическими предсказаниями (математическим каркасом) далеко не единичен в истории физики. Так, И. Ньютон полагал, что «посредником в действии на расстоянии является бог, присутствующий как в пространстве, свободном от тел, так и в том, где тела есть». Это не помешало ему создать совершенную для своего времени теорию тяготения.

Известно, что С. Карно придерживался популярной в его эпоху, но ныне отвергнутой теории теплорода. И это опять-таки не послужило препятствием к тому, что бы заложить фундамент величественного здания термодинамики.

Дж. Максвелл верил в несущий светоносный эфир и выводил свои уравнения исходя из сугубо механистических представлений. К тому же возражения, которые выдвигались против его замечательной электромагнитной теории (в частности, Пуанкаре), относились не только к «слишком свободной манере» выведения следствий из нее, но и против ключевых положений теории. По свидетельству историка, «физикам так и не удалось привести ее в стройный порядок, то есть освободить от логических ошибок и непоследовательностей»¹. По мнению М. Планка, эти обстоятельства не изменили существа дела, поскольку «не первый раз случается, что совершенно правильный вывод получается из не вполне удовлетворительной цепи рассуждений»². Сходными соображениями руководствовался и Г. Герц, признававший, что «главное в теории Максвелла — это уравнения Максвелла». И полагаю, мы можем повторить вслед за Герцем: «Теория относительности Эйнштейна — это уравнения теории относительности Эйнштейна». Не более, но и не менее того.

В. Гейзенберг, один из отцов-основателей квантовой механики, сформулировавший соотношение неопределенностей, придал ему

¹ Льюиси М. История физики. М., 1970. С. 286.

² Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 61.

почти экстремистскую трактовку, предложив исключить причинность из мира реальных. С другой стороны, сам Эйнштейн также занимал в этом вопросе крайнюю позицию, не признавая идеологии квантовой механики до конца своих дней. И это ему принадлежит признание: «Гербер... указал правильную форму для движения перигелия Меркурия еще до меня. Однако специалисты единодушно считают, что... вывод Гербера абсолютно неправилен»¹.

Таким образом, подводя итоги осмыслению СТО и ОТО, можно сказать, что величие Эйнштейна не в том, что он создал теорию, совершенную во всех отношениях, снимающую все вопросы, касающиеся гравитационного взаимодействия тяжелых тел и существования Вселенной как целого. Его величие в том, что его труды:

- фактически породили космологию как особую научную дисциплину (до него проблемы звездного мира интересовали только астрономов);
 - способствовали осознанию того, что Вселенная *эволюционирует*;
 - стимулировали все возрастающий интерес научной и широкой общественности к проблемам взаимоотношений человека и Универсума.
- Со своей стороны я стремился показать, что:
- свойства макромира определяются свойствами микромира;
 - «дьявол» таится в материи, а не в пространстве;
 - материя, а не пространство — носитель информации о том, как быть и поступать Природе.

8.6. ВСЕЛЕННАЯ, БОГ И УЧЕНЫЙ

Как-то С. Хокинг упрекнул современных философов в том, что они настолько «сузили круг своих запросов, что самый известный философ нашего века Виттгенштейн по этому поводу сказал: «Единственное, что еще остается философии, — это анализ языка». Какое унижение для философии с ее великими традициями от Аристотеля до Канта»². Вынужден заметить в этой связи, что очень солидная доля «вины» за то неловкое положение, в которое попала философия, лежит на естествознании. Это легко доказать, в частности, на примере того, какие постулаты последнее предлагает философии принять на веру как аксиомы в том, что касается бытия Вселенной. Среди наиболее принципиальных отметим следующие.

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 1. С. 694.

² Хокинг С. Краткая история... С. 238.

1. Утверждение о том, что она родилась во время *to* столько-то лет назад. До момента *to* не было ничего, даже времени и материи. Впрочем, крохотная доля материи как будто все же существовала. Что же до пространства, то с ним полная неясность — либо оно «имело место» всегда, либо тоже родилось вместе со временем и материей, затем, правда, оно постоянно откуда-то прибывало в огромных количествах неизвестно каким образом. Но и это не все: оказывается, оно способно (в принципе) также легко ужиматься и исчезать в неизвестном направлении.

2. Доказательство того, что нынешнему состоянию Вселенной предшествовало загадочное состояние сингулярности, которое опять-таки либо существовало всегда, либо неизвестно благодаря чему и как возникло. Окутано тайной и то, какой сказочной, неведомой силе мы должны быть благодарны за то, что она сумела эту сингулярность преодолеть (взорвать). Этот секрет тем более интригующ, что физике неведомы силы, способные совершить этот невероятный чудесный подвиг.

3. Уверение в том, что в далеком будущем Вселенную ожидает унылый до невообразимости, нескончаемый бег элементарных частиц-одиночек в безостановочно порождаемых (кем, как?) чудовищных порциях пустого пространства. Если этот процесс можно назвать процессом, то где граница между бытием и небытием?

Если на эту Вселенную бросить взгляд со стороны, нельзя будет не поразиться тому, что она представляет собой объект абсолютно иррациональный во многих отношениях. Во-первых, она единожды рождается и никогда более не погибает, хотя и переходит в совершенно удивительное пограничное состояние между жизнью и смертью. До сих пор человеческая мысль не сталкивалась ни с чем подобным. Считалось и считается, что все появляющееся на свет непременно его покидает, рано или поздно. ТБВ пытается внушить нам, что данное представление ничем не оправдано.

Во-вторых, неизвестно благодаря чему все же родившись, Вселенная какое-то время существует вполне закономерным и регулярным образом, а затем также закономерно растворяется в ею же самой (или не ею?) создаваемой бесконечности. Спрашивается, откуда взялась эта конституция, эта невероятно сложная и громоздкая, объемистая и фантастически «разумная» конституция, по правилам которой должна существовать Вселенная всего лишь невообразимый короткий (с позиций вечности) миг, каких-то несколько десятков миллиардов лет промежуточного существования? Почему не краснеет логика причинно-следственных связей?

В-третьих, если Вселенная уникальна и неповторима, то разве не нелепо пытаться познать ее? К чему развивать какие-то модели, теории, испытывать их на «прочность» эмпирикой, если все, что исследуется, преходящее, и никаких серьезных последствий за собой не влечет. До сего дня предполагалось, что естествознание имеет дело с прямо противоположными явлениями и процессами — повторяющимися и воспроизводимыми экспериментально. Теперь же выясняется, что ключевые, основополагающие принципы естествознания были самообманом, и главное — познать их нам не дано принципиально.

В-четвертых, коль скоро человечество обречено быть всего лишь беспомощным созерцателем этого грандиозного театра абсурда по имени «Вселенная», то бессмысленно существование не только каждого человека персонально, но и человечества в целом. И какая разница — как удалиться из «зрительного зала» — хлопнув дверью или молча, если мы — только бессильные марионетки в чьих-то могущественных руках?

В-пятых, мы вправе задать вопрос: зачем нам дан разум? Чтобы осознать свое ничтожество? Не слишком ли это жестоко по отношению к тем, кто разумен? Неужели во всем, что происходило и происходит с нами, нет ни капли здравого смысла?

Кто ответит на эти вопросы: философия или естествознание? Чтобы разобраться в сути проблемы, стоит вспомнить — в каких условиях и благодаря кому рождалась наука Нового времени. Как известно, ее «отцы-основатели» Г. Галилей и Р. Декарт считались религиозными людьми, а их конфликт с церковью не ставил под сомнение всеобщую веру в существование бога. В своем противостоянии с церковью они руководствовались стремлением получить возможность свободно исследовать природу, не покушаясь на чьи-либо убеждения в том, что сама эта природа создана богом. В сущности, они исходили из старинной, восходящей к Цицерону теории двух истин — религиозной (иррациональной) и научной (рациональной). Развивая научную методологию, они преследовали цель не столько «очистить» науку от религиозных предрассудков, сколько оградить первую от вмешательства церкви в ее дела, придать ей некое подобие автономии и независимости.

Выход был найден в двух направлениях.

Во-первых, были разделены понятия «естественный» и «чудесный» (от слова — «чудо».) Наука включила в сферу своих интересов познание того, что относится к естественному, а именно все, что происходит в природе:

- а) регулярно;
- б) не зависимо от человека.

За религией была оставлена противоположная сфера, существование которой не отрицалось никоим образом. (Известно — что ожидало безумца, вздумай он публично отрицать эту иллюзию.) Напротив, не подвергалась сомнению вера в то, что сама природа была создана богом, но затем он либо не вмешивался в ее существование (деизм), либо время от времени все же вмешивался в ход тех или иных событий, особенно если его об этом «правильно» просили (теизм).

Во-вторых, было решено, что наука будет искать ответы на вопрос, как устроена природа и ее элементы, а вопрос, почему она (они) устроена так, а не иначе, оставить на попечении религии.

Ценой героических усилий Галилея, Бруно, Сервета и других мучеников естествознания, наука сломала сопротивление церкви, добившись некоего компромисса с нею и отстояв тем самым подобие суверенитета. Однако результатом раздела «сфер влияния» стало то, что естествознание приобрело черты плоского механицизма, а подавляющее большинство ученых (от Коперника и Ньютона до Клаузиуса и Максвелла, включая Ломоносова и Менделеева) оставалось пленниками религиозной догматики вплоть до XX века. И только теория Дарвина поколебала почти всеобщую религиозность людей науки.

Но, в конце концов, согласно гуманистической точке зрения, мировосприятие человека является личным делом каждого человека, лишь бы оно не наносило вреда окружающим и не ущемляло их права, в том числе право придерживаться собственных убеждений. Беда механицизма в другом.

Во-первых, оказалось, что силы, разбуженные естествознанием, могут быть использованы не только во благо, но и во зло. Так, примеры Хиросимы и Чернобыля показали, что атомная энергия способна не только созидать, но и разрушать. Для мирового сообщества явилось неприятным сюрпризом то, что индустриальные технологии, развившиеся на базе достижений фундаментальных наук — физики, химии и биологии, угрожают глобальной экологической и климатической стабильности нашей планеты.

Все это дает недругам науки обвинять ее в моральной безответственности, в попытке переложить на плечи политиков и общества в целом решение очень тонких, деликатных проблем, связанных с использованием научных открытий. К сожалению, многие ученые сами искренне убеждены в том, что нравственность и естествознание — вещи, вполне нейтральные по отношению друг к другу, что не наука должна отвечать за последствия прогресса в области познания природы. «Стоять над схваткой» — таково моральное кредо очень значительной части ученого мира. И этот настрой, нравственно обе-

зличивая науку, порождает (подчас в неявной, латентной форме) представление о ней как о слепом механическом чудовище, бездумной и бездушной мощью которого может воспользоваться любой образованный негодяй.

Во-вторых, в пору юношеского энтузиазма, который вдохновлял европейское Просвещение около двух веков назад, господствовало убеждение, что естествознание откроет, наконец, человечеству истины более глубокие и основательные, чем наивно спекулятивные истины религии. Казалось, что достаточно будет понять, как рождаются звезды или как устроен организм пчелы, и на Земле воцарится мир, справедливость и благоденствие. Увы, ожидания не оправдались. Наука не пожелала нарушать принятое по умолчанию джентльменское соглашение с церковью не касаться первооснов бытия и таких вопросов, как:

- почему мир устроен так, а не иначе?
- можем ли мы верить, что он реален, а не иллюзорен?
- самодостаточен ли этот мир, или он нуждается в «поддержке» чего-либо надприродного?
- каково в нем место человека?
- как нам следует относиться к миру и к человеку, чтобы способствовать гармонизации отношений человека с себе подобными и с природой?

Как следствие, вместо того чтобы содействовать развитию в обществе широкого, непредвзятого и целостного представления о мире, наука предпочла либо ограничиться решением узкоутилитарных и частных вопросов познания, либо воспарять в «горние выси» проблем, подчас очень далеких и совершенно непонятных для непосвященных (коих заведомое большинство). Более того, «отгородившись» от религии, наука и внутри себя провела разделительные границы между теми или иными дисциплинами. А в довершение всего и внутри этих дисциплин возведены ныне стены непонимания. С одной стороны, подобная тенденция вполне естественна — оптик, акустик и атомщик вынуждены говорить на разных языках. С другой — огромное большинство людей науки видит мир мозаичным, раздробленным, лишенным целостности. Стоит ли удивляться тому, что в отношении к науке былой оптимизм сменился скепсисом разочарования. Чем не преминули воспользоваться не столько даже церковники, сколько маргиналы от мировоззрения — экстрасенсы, астрологи и прочие «ученые с большой дороги»¹.

В-третьих, как известно, в основе генеральной естественнонаучной парадигмы лежит сугубо механицистское представление

¹ См.: Кругляков Э. П. Ученые с большой дороги. М., 2001.

о делении мира на две противоположные ипостаси — на материальную и идеальную сущности, на мыслящего и волящего человека, с одной стороны, и на «безмозглую» природную стихию — с другой. Эта крайне односторонняя и тенденциозная точка зрения восходит не столько к религиозной традиции почитания иерархии триады из верховного божества, пребывающего под ним слуги-человека, а еще ниже — всего «тварного» прочего. Корни естественнонаучного кредо лежат глубже. Они — в архаичном анимизме, строго отделявшем «животворящую» душу от безжизненного самого по себе тела.

Современный биолог так истово верит в тезис о противоположности материального и идеального, что не решается даже помыслить о том, что сей тезис — противоестественный плод его воображения. Зато он готов поверить в то, что органическая жизнь и самые эпохальные эволюционные сдвиги своим происхождением обязаны слепому случаю. А фантастичность подобного предположения порождает у некоторых даже очень крупных специалистов (калибра С. Гоулда) склонность подозревать в этих делах «руку творца»*.

С другой стороны, современные космологи также легко мирятся с мыслью о поистине сказочном возникновении и исчезновении (самопроизвольном или нет?) химеры сингулярности, о возникновении всего из буквального ничего, об уникальности и неповторимости Вселенной, о том, что ее рождению способствовало столь невероятно удачное стечение обстоятельств, что впору думать об участии в подобном чуде бога. Ведь «наука может сказать, что Вселенная должна была иметь начало, но не может сказать, как она должна была начаться, — для этого нужно обратиться к Богу»¹. Может ли слух ортодоксального верующего ласкать что-либо более приятное, нежели подобное признание «матерого» теоретика**?

* См.: Беркс Х. Дж. Стефан Джей Гоулд в тени Дарвина // Здравый смысл. 2002. № 4 (25). С. 24–25.

¹ Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные. СПб., 2001. С. 102.

** Возможно, нам будет легче понять позицию Хокинга в этом вопросе, если мы примем во внимание сюжет, в котором он, повествуя о подготовке своей книги к публикации, проговорился: «В корректуре я чуть было не вычеркнул последнюю фразу книги, где говорилось, что мы пойдем замысел Бога (если создадим полную обобщенную теорию Большого взрыва. — Г. Г.). Если бы я сделал это, число продаж могло бы снизиться вдвое». (Хокинг С. Черные дыры... С. 46).

Хокинг, безусловно, очень мужественный человек. Но поскольку ему пришлось вкладывать в борьбу за достойную жизнь несравненно больших усилий, чем другим людям, не исключено, что их не хватило на то, чтобы противостоять искушению «больших тиражей». И все же одно остается для меня загадкой — почему слово «бог» он пишет с заглавной буквы.

ДИАЛЕКТИКА СОВРЕМЕННОЙ НАТУРФИЛОСОФИИ

9.1. ЗАЧЕМ ВОСКРЕШАТЬ НАТУРФИЛОСОФИЮ?

Все вышесказанное, в том числе и последнее обстоятельство, делает объяснимым стремление выйти из заколдованного круга той философии, которая своим происхождением и развитием обязана очень давнему заблуждению, именуемому анимизмом. В частности, представляется интересным рассмотреть, действительно ли у диалектики, как и у породившей ее аналитической философии, нет «видов на будущее»? Ведь в недрах как материалистической, так и идеалистической философии ее достоинства не были должным образом ни оценены, ни востребованы. В самом деле, обе противостоящие друг другу группировки сходятся лишь в одном — в признании «факта» раздельного иполностью автономного существования материального и идеального начал мира. Следовательно, ни тот, ни другой род философии не выходит за рамки традиционного анимизма. Почему и не удивительно, что они оба сталкиваются с неразрешимыми внутренними противоречиями. И диалектика тут не спасает положение ни той, ни другой стороны. Она фактически остается не у дел. Ибо апория Плутарха (раздел 3.3) ставит в тупик материалистическое объяснение явлений природы, апория Лукреция (раздел 5.2.3) — идеалистическое.

Правда, в наши дни значительная часть философов утверждает, будто первой своей задачей они считают раскрытие внутреннего мира человека. (Для верующих на первый план, разумеется, выходят вопросы «спасения души».) Вторыми по важности признаются проблемы его самоидентификации и отношения к обществу, чаще всего враждебному личности. Что же касается выяснения тонкостей взаимоотношения человека с природой, то это, дескать, прерогатива естествознания, а не философии.

То, что внутренний мир человека неисчерпаем, сомнению не подлежит. Стало быть, нельзя не признать и того, что обсуждать (осмыс-

ливать) различные аспекты этой неисчерпаемости также можно до бесконечности. Беда только в том, что практический результат «созерцательного» самопознания такого рода минимален.

Во-первых, поскольку почти все, что имелось сказать по этому поводу, уже сказано. Классическая философия Нового времени выложила все свои аргументы. Ничего действительно оригинального предложить она уже не в состоянии. Вся ее тематика — это бесконечные вариации на одни и те же заданные темы, перепевание себя самой. Причем перепевание отнюдь не гармоничное, а напротив, какофоничное, принимая во внимание те диссонансы, которыми насыщено философское многоголосие наших дней.

Во-вторых, богатство внутреннего мира человека вовсе не означает, что для его познания достаточно ограничиться его изучением лишь «изнутри», игнорируя при этом его контакты с внешним миром, все бесчисленные нити, связывающие его с окружением — человеческим и природным. Искусственно обрывая их, мы только отдаляемся от истинного представления о человеке, многократно обедняя и даже теряя реальное понятие о его сущности. Перефразируя К. Гёделя, можно сказать, что попытки постичь смысл человека как «системы», оставаясь в рамках самой этой «системы», обречены на неудачу. Это положение справедливо хотя бы потому, что *Homo sapiens* — существо на 90% природное (животное), на 9% — общественное (родовое, типичное) и только на 1% — индивидуальное (особенное, частное).

Философия, фетишизирующая проблему неповторимости и уникальности всякого человеческого Я, отрывающая это Я от тысяч и миллионов других Я, от почвы, на которой существует все бесчисленное множество Я, сама себя обескровливает. Вырывая человека из мира объективности, она топчет его в бездонном колодце субъективизма. Она окружает индивида голыми стенами этого колодца, в котором теряется видимость прошлого и будущего, верха и низа, и остается только ощущение холодных скользких стен тотального отчуждения, и того зыбкого, неустойчивого, что копошится под ногами, грозя опрокинуть стоящего. Хлопоча (из благих побуждений, разумеется) о постижении смысла бытия каждого персонального Я, такая философия выводит его из контекста бытия общечеловеческого. Тем самым она лишает как себя, так и его зрения, а также понимания того, для чего существует он — конкретный человек, куда несет его стремительное и мощное течение культурной эволюции, с ее порогами и глубинами, затапами и стремнинами.

И здесь я должен воздать должное «отцам-основателям» диалектического материализма, прежде всего Ф. Энгельсу, за их попытку

восстановить историческую справедливость и вернуть на арену философии идею о всеобщей связи явлений природы, частью которой является человек. Однако, разделяя взгляды Энгельса на соотношение природного и человеческого в тематике философии, я, как говорилось выше, решительно отвергаю притязание диалектического материализма на благополучное решение им проблемы индивидуального и общественного в человеческом бытии.

Иными словами, я утверждаю, что генеральная, ключевая проблема всякой философии вообще, состоящая в *уяснении положения, роли и назначения человека в мире*, принципиально неразрешима с позиций аналитической философии. В связи с чем я и настаиваю на необходимости возврата к «истокам» — к синтетической философии, известной под именем натурфилософии. К сказанному ранее об этом предмете (см. главы 2–4), добавлю один фрагмент из предисловия Энгельса к его «Диалектике природы», который оттеняет логику моего обращения к античной натурфилософии*.

Оценивая греческую философию, он пишет: «Здесь диалектическое мышление выступает еще в первобытной простоте, не нарушаемой теми милыми препятствиями, которые сама себе создала метафизика XVII и XVIII веков — Бэкон и Локк в Англии, Вольф в Германии — и которыми она заградила себе путь от понимания отдельного к пониманию целого, к постижению всеобщей связи вещей. У греков — именно потому, что они не дошли еще до расчленения, до анализа природы, — природа еще рассматривается в общем, как одно целое. Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она является для греков результатом непосредственного созерцания. В этом недостаток греческой философии, из-за которого она должна была впоследствии уступить место другим воззрениям. Но в этом же заключается и ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими противниками. Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то в целом греки правы по отношению к метафизике. Это одна из причин, заставляющая нас все снова и снова возвращаться в философии, как во многих других областях, к достижениям того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечили ему в истории развития человечества место, на которое не может претендовать ни один другой народ. Другой же причиной является то, что в многообразных формах

* Тот факт, что я категорически не могу согласиться с основными положениями учения Маркса–Энгельса, еще не означает, что ничто из сказанного ими не заслуживает внимания. Энгельсу в особенности принадлежит ряд интересных мыслей и наблюдений, в том числе цитируемый отрывок.

греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»¹.

Эту выдержку органично дополняет другое пояснение (из того же труда), касающееся взгляда «великих основателей греческой философии о том, что вся природа, начиная от мельчайших частиц ее до величайших тел, начиная от протистов** и кончая человеком, находится в вечном возникновении и исчезновении, в непрерывном течении, в неустанном движении и изменении»².

Справедливость суждения Энгельса о специфике греческой философии и в особенности натурфилософии, на мой взгляд, оспорить невозможно. Столь же близко к истине его мнение о том, что современная философия не породила, по существу, ни одной идеи, которую можно было бы признать поистине революционной в том смысле, что она не была озвучена, так или иначе, более двух тысяч лет назад. Разумеется, это последнее высказывание многие воспримут как принижение достоинств философии Нового времени. Но если не лукавить перед самим собой и коллегами-философами, то есть если оценивать по гамбургскому счету, никто не может отрицать тот факт, что за редчайшими исключениями, наиболее значимые течения современной философии имеют своих предтеч в Античности. Другое дело, что новоевропейская философия в огромной степени развила, углубила и расширила русла, проложенные в древности, и уже за одно это она вполне может гордиться собой. Но честь первооткрывателей (постановщиков проблем) — совсем другая честь, она иного качества.

Покидая сцену мировой мысли, натурфилософия громко «хлопнула дверью», породив язык и принципы научного мышления, то есть фактически самое науку. Сколь бы унижительно и даже враждебно ни отзывались о ней многие религиозно мыслящие люди, остается неоспоримым фактом: если кто (или что) и способен дать искомое непротиворечивое объяснение принципам бытия всего налично существующего, так это только наука. Но при одном непременном условии — при корректной постановке вопроса. Таким образом, возвратиться к натурфилософии нас побуждает убежденность в том, что современная наука уже дает нам в руки некоторые нити к разгадке самой волнующей тайны в мире.

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. М., 1982. С. 29.

* Протисты — простейшие одноклеточные организмы.

² Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 15.

9.2. АКСИОМЫ СОВРЕМЕННОЙ НАТУРФИЛОСОФИИ

Уже не раз подчеркивалась та мысль, что теоретический гуманизм покоится на трех «китах» — на максимакс Хилона* и Протагора**, а также на золотом правиле гуманизма. Положения эти, однако, носят сугубо декларативный и субъективный характер. То есть они воспринимаются либо как отвлеченные лозунги, которые легко могут быть оспорены, либо как нравственный факультатив, ни к чему не обязывающее благое пожелание. Цель нижеследующего обсуждения состоит в том, чтобы доказать справедливость фундаментальных принципов гуманизма и тем самым придать им статус объективного нравственного императива. Доказательство*** строится на основе трех базовых аксиом-принципов:

- а) дополнительности;
- б) неполноты;
- в) достаточности.

Принцип дополнительности сформулирован Н. Бором (1885–1962) и гласит: «Противоположности не исключают, а дополняют друг друга» («Contraria non contradictoria, sed complementa sunt»). Его открытия способствовала революция в физике — рождение квантовой механики. Его смысл состоит в утверждении того факта, что в отличие от «плоской» или двухмерной логики суждений Аристотеля природа руководствуется «объемной» или трехмерной логикой бытия (см. раздел 7.5.3).

Принцип неполноты установлен математиком К. Гёделем (1906–1976). Он утверждает невозможность добиться того, чтобы каждое истинное суждение было строго доказуемо¹. Если это положение справедливо в отношении элементарной арифметики, значит, оно справедливо в отношении всех прочих логических систем.

* «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную».

** «Человек есть мера всех вещей».

*** «Хотя термин «доказательство» является едва ли не самым главным в математике, он не имеет точного определения. Понятие доказательства во всей его полноте принадлежит математике не более чем психологии: ведь доказательство — это просто рассуждения, убеждающие нас настолько, что с его помощью мы готовы убеждать других» (См.: Успенский В. А. Теорема Гёделя о неполноте. М., 1982. С. 9).

¹ Цит. по: Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971. С. 516. «Чтобы доказать непротиворечивость формализованной арифметики, надо применить более сильные методы, чем те, которые допустимы в данной системе. Можно, конечно, привлечь для доказательства непротиворечивости данной системы методы более мощной системы, но сама эта более мощная система также не может доказать свою непротиворечивость своими методами, а значит, требуется следующая более мощная система». И так далее до бесконечности.

Принцип достаточности связывают с именем У. Оккама* (1285–1347). Он гласит: «Сущности не следует умножать сверх необходимости» («*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*»).

Мы принимаем эти принципы как аксиомы по той причине, что их истинность была строго обоснована: первая — эмпирическими, вторая — теоретическими, третья — логическими средствами. Однако прежде чем браться за решение поставленной выше задачи, нам предстоит аргументировать две промежуточные посылки:

- а) *принцип гилозоизма*;
- б) *сверхсильный антропный принцип*.

Они (разделы 9.3, 9.4) и дадут ключ к выведению искомого умозаключения, касающегося основоположений гуманизма.

Сущность гилозоизма мы вкратце обсуждали в разделах 1.2 и 3.3, где определили его как представление о всеобщей одухотворенности природы, которое разделяли Фалес и его коллеги. Оно восходит к наиболее древней синкретичной системе взглядов, предшествовавшей анимизму и интерпретируемой как преанимизм или панзоизм. Последний наделял способностью жить в том или ином виде абсолютно все материальные предметы, не расчленяя их на телесные и специфически «духовные» субстанции. Причем эта способность была присуща им *ab ovo*, как их имманентное и неотъемлемое свойство.

Такое видение окружающей действительности возникло *задолго до того*, как человек стал задаваться вопросом — откуда что произошло, то есть до того, как родилось представление не только о богах — демидургах, но и о тотемических предках-прародителях. Именно поэтому мы настаиваем на том, чтобы *не смешивать* понятия гилозоизм и пантеизм. Ибо последний вольно или невольно, сознательно или бессознательно связывает происхождение любого творения природы с актом божественного волеизъявления. Гилозоизм же не придает понятию «бог» *никакого существенного значения* в процессе бытия природы.

9.3. ГИЛОЗОИЗМ КАК АЛЬТЕРНАТИВА АНИМИЗМУ

Признаться, я не разбираюсь в современной живописи. Так, я не могу объяснить, почему мое внимание привлекают полотна С. Дали и оставляет равнодушным П. Пикассо. И еще не понимаю, чем именно

* У. Оккам — один из лидеров схоластической оппозиции томизму. Преподавал в Оксфордском университете, обвиненный в ереси, бежал в Баварию. Утверждал, что бытие Бога не может быть доказано с помощью разума и основано исключительно на вере.

интригует и приводит эстетов в восторг «Черный квадрат» К. Малевича. Может быть, на их взгляд его совершенство заключено в предельном лаконизме формы и цвета? Со своей стороны, я хочу предложить вниманию читателя шедевр другого рода, а именно формулу Е. Эпплтона. Спешу предупредить: читателю не угрожают никакие пояснения к ней. Просто предлагаю посмотреть на нее глазами художника. Право, она не менее изысканна (хотя и менее лапидарна), чем «Черный квадрат». Она не менее гармонична, чем многие известные творения искусства. Но при всем том она гораздо более содержательна, чем это видится неискушенному взгляду. Итак, всю следующую страницу я представляю этой формуле, чтобы читатель мог, не отвлекаясь на второстепенные детали, погрузиться в созерцание красоты столь же таинственной, сколь своеобразной: *красоты естественных взаимоотношений*.

Я обещал не разъяснять деталей этой формулы и слово свое держу. Но было бы крайне невежливо не пояснить ее смысл. Между тем он очень прост. Вероятно, каждый современный человек знает о существовании радиоприемника, благодаря которому мы, находясь, скажем, в Москве, можем слушать передачи из Парижа, Токио или Нью-Йорка. Эту музыку или информацию доставляют нам радиоволны, которые в пустоте распространяются строго по прямым линиям. Поэтому они не могут огибать земной шар: чтобы добраться из Нью-Йорка до Москвы, им необходимо от чего-то отразиться, чтобы не убежать в далекий космос. Нам повезло: этот отражатель, экран, действительно существует. Он располагается на высотах, на которых летают космонавты, и остается невидимым, так как состоит из электронов (и положительно заряженных ионов), свободно парящих в верхней атмосфере. Они-то и отклоняют радиоволны к земле, не позволяя им покидать ее. Формула Эпплтона как раз и описывает взаимные отношения радиоволн с электронами. Нетрудно догадаться, что они весьма и весьма сложны.

А теперь мысленно перенесемся на Красную площадь, где на параде в честь Дня Победы маршируют курсанты различных видов войск. Как безупречно стройны их шеренги! Как строго синхронно печатают они свой пружинящий шаг! Как гордо и единообразно выгибают они грудь! Спрашивается: могли бы они усладить взор и слух своего начальства и зрителей, будь они слепы, глухи и вдобавок лишены рассудка. Ответ очевиден, не так ли? Надеяться на исполнение приказа (предписания, закона, алгоритма), от кого бы он ни исходил и к кому бы ни адресовывался, возможно только при условии, что:

$$(n - i\kappa)^2 = 1 - \frac{2V_0(1 - V_0 - i\delta)}{2(1 - V_0 - i\delta)(1 - i\delta) - U_{0t}^2 \pm \sqrt{U_{0t}^4 + 4U_{0l}^2(1 - V_0 - i\delta)^2}}$$

- а) он будет доведен до сведения исполнителя;
- б) исполнитель в состоянии восприниматься и осознавать, что от него требуется;
- в) он же способен и готов повиноваться.

Это положение справедливо не только по отношению к солдату на плацу. То же или почти то же самое можно сказать о радиоволне. Оператор, формирующий музыкальный или речевой ряд, не задумывается над тем, осознает ли его замысел радиоволна, готова ли она подчиниться его воле или нет. Он манипулирует ею, будучи абсолютно уверенным, что она непременно будет поступать в точности так, как он спланировал, при соблюдении им необходимых технических условий, разумеется. А его уверенность в том, что она «поймет» его намерения, не взбунтует, не станет «проявлять характер», вполне оправдана. Ведь у него есть «волшебный» ключ, он владеет языком общения с нею, известным теперь всем радиоинженерам. При этом он едва ли догадывается, как много общего (в известном смысле) между ним и генералом, командующим парадным построением солдат.

Но этого мало. После того как волна, оторвавшись от антенны, пускается в путешествие и сталкивается с отражающим экраном — ионосферой, она и тут может быть уподоблена солдату, но уже не на плацу, а на поле битвы. Ибо в этой среде она должна принимать «самостоятельное» решение, как ей быть, в зависимости от численности условного противника — электронов и от их расположения. Точнее говоря, здесь радиоволна уже сама принимает решение, но не столько одностороннее, сколько компромиссное. А языком «общения» с электронами ей служит формула Эпплтона.

Радиоволна состоит из крохотных порций — квантов электромагнитного поля (подозреваю, мало найдется тех, кто знает, что это такое), которые именуются фотонами. Следовательно, каждый фотон обладает:

- а) информацией о том, как вести себя в той или иной ситуации, в зависимости от обстановки;
- б) способностью общаться с себе подобными и/или иными элементарными объектами на одном из известных обоим сторонам «языке» — подобно тому как англичанин общается с французом или француз с китайцем;
- в) возможностью «анализировать» ситуацию и «принимать» решение.

Фотон распознает, каковы заряды электродов и должны ли они в зависимости от этого притягиваться друг к другу или, наоборот, взаимно отталкиваться. Общась с гравитоном — гипотетическим квантом поля тяготения, он «договаривается» с ним, кому кого притягивать

или отталкивать. В одном случае гравитоны Солнца притягивают к себе проходящие вблизи фотоны светового луча, отклоняя последний от прямой линии. В другом — поток световых фотонов, испускаемых Солнцем, так энергично давит на гравитоны вещества комет, что у тех появляются хвосты. В свою очередь гравитоны, общаясь между собой, выясняют, кто кого «перетянет»: Земля ли яблоко или же яблоко — Землю. (Не о том ли говорил Эмпедокл две с половиной тысячи лет назад?) Они же уславливаются, как и кому около кого вращаться — Луне ли вокруг Земли либо наоборот.

Мир элементарных частиц вообще невероятно сложен, многослоен и взаимосвязан. Они ведут невообразимо бурную, яркую и насыщенную жизнь. Они не ведают покоя, находясь в неустанном и вечном движении (Демокрит понял это давно). Одни из них пребывают в постоянных взаимных превращениях и столкновениях, отчего на их время жизни отпущены исчезающе малые доли секунды (почему и называют их виртуальными). Другим «пожалованы» триллионы лет бытия, протоны, по-видимому, могут не стариться целых 10^{32} лет. При всем том они ведут себя в высшей степени *предсказуемо*, ибо они *понятливы* и *законопослушны*. Все они прекрасно *знают* и *чтут* тот самый кодекс бытия, который образует фундамент существования следующей ступени объектов природы — атомов и молекул. Но какой здравомыслящий эксперт возьмется утверждать, что «члены» Периодической таблицы Менделеева слепы, глухи и абсолютно невменяемы подобно мертвецам?

Они тоже живут, но уже другой, своей жизнью, отличной от жизни элементарных частиц. И между собой они обращаются на несколько иных языках, которые, к стати говоря, во многом уже расшифрованы физиками и химиками. Чем и пользуются последние, устанавливая с ними контакты и пользуясь их «доверием». Поскольку точно так же, как элементарные частицы, атомы и молекулы по-своему и *разумны* и *дисциплинированы*. Что было бы в противном случае, страшно подумать хотя бы потому, что не было бы кому думать в нашем человеческом понимании. Ведь основу нашего существования — молекулу ДНК — образуют атомы, которым обывательское мнение отказывает в праве именоваться живыми. В связи с чем я еще раз призываю читателя поразмыслить над тем, оправдано ли традиционно анимистическое толкование жизни, подразумевающее существование двух независимых начал — «мертвой» (инертной) материи и «животворного» духа? Вопрос этот тем уместнее, что все современные философы, будь то материалисты или идеалисты, судят об этом предмете фактически с единой позиции (признания) раздельности и неравноправ-

ности бытия материального и идеального. Только вот одни признают «первичным» одно, другие — другое.

Согласно материалистической философии, жизнь — это «форма движения материи, качественно более высокая, чем физическая и химическая формы, но включающая их в «снятом» виде»¹. Дефиниция, как можно видеть, настолько же широкая, насколько и расплывчатая. Несколько больше конкретики в определении жизни как отличительном свойстве сложно устроенных организмов «порождать способность использования энергетических источников для сохранения и воспроизводства»². Экологический подход к проблеме определения жизни был разработан Онзагером и Моровицем, по мнению которых, «жизнь есть свойство материи, приводящее к сопряженной циркуляции биоэлементов в водной среде, движимой в конечном счете энергией солнечного излучения по пути увеличения сложности»³. С точки зрения одного из ведущих специалистов по теории информации А. Ляпунова, жизнь представляет собой «высокоустойчивое состояние вещества, использующее для выработки сохраняющих реакций информацию, кодируемую состояниями отдельных молекул»⁴. Развитие исследований в рамках поиска внеземных цивилизаций (проблема SETI — Communication with Extraterrestrial Intelligence) выявило необходимость уточнения понятия жизни. Его реакция была дана в виде: «Жизнь — это высокоорганизованное самовоспроизводящееся состояние материи, поддерживаемое обменом с внешней средой вещества, энергии и информации, кодируемой состоянием молекул»⁵. Несколько другая версия космологической интерпретации жизни «характеризуется «созданием высокоспецифичной среды, компоненты которой, обеспечивающие ее специфический характер, постоянно обновляются»⁶. «Самое главное свойство жизни, основа ее существования и устойчивости — это способность к воспроизведению», — подчеркивают астрофизики, указывая на то, что живые организмы можно отделить «как системы, способные к самовоспроизведению и эволюции»⁷. Наконец, по мнению биологов, «живыми называются такие системы, которые обладают нуклеиновыми кислотами

¹ Философский словарь. М., 1980. С. 113.

² The Oxford Companion... P. 487.

³ Цит. по: Фолсом К. Происхождение жизни. М., 1982. С. 75.

⁴ Цит. по: Шкловский И. С. Вселенная, жизнь, разум. М., 1980. С. 167.

⁵ Троицкий В. С. Развитие внеземных цивилизаций и физические закономерности // Проблема поиска внеземных цивилизаций. М., 1981. С. 7.

⁶ Фирсов В. Жизнь вне Земли. М., 1966. С. 64.

⁷ Голдсмит Д., Оуэн Т. Поиски жизни во Вселенной. М., 1983. С. 179, 188.

и белками и способны сами синтезировать эти вещества, (а также) способны самостоятельно поддерживать и увеличивать свою очень высокую степень упорядоченности в среде с меньшей степенью упорядоченности»¹.

Итак, какие же свойства или качества, характеризующие жизнь, можно было бы выделить как наиболее типичные в этом спектре суждений? Прежде всего, по-видимому, способность к самовоспроизведению (5 авторов из 8 цитируемых), присущую только органическим соединениям (все авторы). Но какие именно соединения обладают этим уникальным талантом? Только молекулы ДНК (РНК). Чем же они отличаются от «мертвых» белков, жиров (липидов) и сахаров (углеводов)?

Белки состоят из атомов углерода (С), водорода (Н), кислорода (О) и азота (N). Углеводы — из тех же атомов С, Н и О с редкими вкраплениями атомов фосфора (Р), а липиды — опять-таки из С, Н, О, Р плюс несколько атомов N. А что же молекула ДНК? Для многоопытного читателя не будет открытием, если сказать, что ДНК составляют *все те же атомы* С, Н, О, N и P! Тогда чем же они отличаются от своих неживых родственников? Ответ: порядком и конфигурацией соединения в них этих мертвых атомов. *Ничем более.* Стоит только расположить эти безжизненные элементы в определенном порядке, как они «восстают из гроба» подобно зомби африканских магов, творя чудо перехода от небытия к бытию. Не знаю, как читателю, но мне этот сценарий рождения жизни чрезвычайно напоминает сказку для взрослых, которую многие последние принимают как истину в последней инстанции.

В этой связи будет поучительно ознакомиться с историей развития взглядов на сущность жизни, которую мы, по понятным соображениям, изложим в очень сжатом виде и следуя вышеупомянутой монографии «Основы общей биологии». В ней говорится о том, что «издавна существуют две противоположные точки зрения в списке явления жизни. Представители механицизма отвергают всякое противопоставление живого и неживого, исходя при этом из того, что биологические явления полностью объяснимы физико-химическими закономерностями»². Первые концепции механицизма исходили из принципов Ньютоновой механики. В таком смысле это слово теперь не употребляется. Механицизм как машинная теория восходит к Декарту. Сегодня ее также никто больше не воспринимает всерьез.

¹ Основы общей биологии / Под ред. Э. Либберта. М., 1982. С. 11–12.

² Там же. С. 13 и далее.

В наши дни механицизм является синонимом физикализма, согласно которому объяснение жизненных процессов ищется на основе только физики и химии (Б. Рассел, Э. Шредингер).

Витализм отрицает сводимость процессов жизни к физике и химии и полагает, что в живых существах присутствуют особые, отличные от физико-химических жизненные факторы, которые и придают организмам их целостность, упорядоченность и способность стремиться к определенным целям. Корни витализма (как и механицизма) уходят в классическую древность (Аристотель). Витализм Нового времени этот «жизненный фактор» интерпретирует как душу, способную править телом по собственному разумению, не считаясь, в частности, с принципом причинности и законом сохранения энергии. Во второй половине XIX века витализм утратил привлекательность, но все еще сохраняет сторонников. Последние, правда, уже не утверждают, что постулируемая ими «жизненная сила» нарушает принцип причинности.

Марксистскую позицию в этом вопросе сформулировал Ф. Энгельс и развил А. Опарин, по словам которого, «жизнь по своей природе материальна, но, с другой стороны, она не является неотъемлемым свойством всей материи вообще... Организмам свойственны особые, специфические биологические свойства и закономерности, которые невозможно объяснить одними законами, господствующими в неорганической природе»¹. Предполагается, что эта позиция «отмежевывается» и от витализма, и от механицизма. То, что она отлична от витализма, — очевидно, но совсем не очевидно ее расхождение с механицизмом.

Мы, в свою очередь, также позволим себе отмежеваться от всех этих трех «измов» по следующей причине. Витализм, бесспорно прав в том смысле, что ДНК присуще стремление существовать и воспроизводиться вечно, без которого *категорически* не могла бы состояться никакая жизнь и никакая эволюция. Витализм не прав, приписывая это стремление мистической душе, тогда как оно в действительности является следствием соединения атомов С, Н, О, N, P в строго определенные связи — в двойную (одинарную) спираль ДНК (РНК). Таким образом, решающим моментом для возникновения органической жизни является форма (или порядок), которую принимает определенная совокупность определенных атомов. И уж если в этой связи вспомнить Аристотеля, то следует признать, что как раз здесь он оказался

¹ Основы общей биологии. С. 16.

провидцем, отрицая Платонову идею, но постулируя энтелехию, как производную от формы, которую принимает материальный объект.

Механицизм также внутренне противоречив, поскольку, отрицая противопоставление живого и неживого, он в то же время признает способность быть живым только за органикой, фактически только за молекулой ДНК (РНК). Между тем никто (включая Г. Гегеля с его диалектическим законом перехода количества в качество) не смог внятно объяснить, каким образом миллиарды «мертвых» атомов*, этих бесчувственных и инертных, бездушных и тупых атоматов, порождают *стремление* ДНК самосохраняться и воспроизводиться на протяжении 3,5 млрд. лет — завоевывая сушу, небо, воды и уже околоземное космическое пространство. С парадоксом Плутарха не совладала даже синтетическая теория эволюции. Вопрос о происхождении жизни, поставленный в том числе перед ней, повис в воздухе не только потому, что он сам по себе очень сложен. Он не находит решения прежде всего вследствие того, что общепринятое (в том числе и естествознанием) понятие жизни трактуется односторонне и поверхностно.

На самом деле жизнь присуща абсолютно всем формам существования материальных объектов — от элементарных частиц и физических полей до звезд и Вселенной. Натурфилософы от Фалеса до Гераклита интерпретировали ее как целостный синтез (как нерасчлененное синкретическое единство — если угодно) материи и того, что они понимали под духом, Платон — под идеей, а Аристотель — под формой. Современные физик и химик, биолог и социолог, экономист и политолог с полным на то основанием вправе подразумевать под этим нематериальным началом информацию и природные законы, алгоритмы и принципы, статистические тенденции и жесткие причинно-следственные связи, которые осознаются (пишу без кавычек) и которым подчиняются *все без исключения* материальные объекты и субъекты.

В мире нет ничего, что можно было бы назвать мертвым в смысле не существования в той или иной форме или не проявления признаков живого в том или ином виде. (Даже гипотетические черные дыры по-своему существуют и дают о себе знать.) Другое дело, что есть универсальные (императивные) и есть специфические (факультативные) атрибуты и признаки жизни. К первым, по-видимому, следует отнести способность передавать, воспринимать и обрабатывать какую-либо

* Сколько ни прибавляй мертвецов к мертвецам, не оживишь ни одного из них — вот грубая, но наглядная иллюстрация справедливости этого парадокса.

информацию вообще и соответственным образом реагировать на нее. Тогда на долю «вторичных» признаков жизни остаются частные, особенные, характерные методы, приемы и механизмы реализации этой общей для всех способности. Они одни в царстве элементарных частиц, другие — в мире атомов и молекул, третьи — в органике, четвертые — в человеческой культуре. Но важно подчеркнуть особо — между этими мирами нет непроницаемых границ. Кроме того, они существуют не друг под (или над) другом, а рядом, сосуществуя на «равноправной» основе, то есть во взаимной зависимости. Иначе говоря, оправдано говорить о четырех родах жизни: физической, химической, биологической и культурной. Все они относительно автономны и «суверенны», но вместе с тем — и взаимно дополнительные друг другу.

Каждый из нас начинает свое существование с образования одной-единственной крохотной оплодотворенной клетки — зиготы, состоящей из горстки атомов N, O, H, C, P. Живы они или мертвы, это самые первые частицы нашего Я? Если безжизненны, то как им удается так наладить работу конвейера — нашего организма, что он может долгие годы безостановочно перерабатывать, пропуская через себя все новые и новые порции все тех же N, O, H, C, P? Из них состоят нейроны нашего головного мозга и мускулатура нашего сердца. Следовательно, именно они совершают то таинство, которое мы именуем мыслью и чувством, то есть жизнью. Но тогда спрашивается: кто или что совершает ежесекундное, миллионы раз повторяющееся чудо превращения мертвой, инертной материи в динамичную и живую? Ведь не те же первые атомы — зиготы, давным-давно покинувшие наше тело. А может быть, чудо состоит в другом — в том, что они далеко не мертвы и не «безмозглы», эти дарующие нам рассудок и эмоции создания — атомы?

Конечно же я слышу негодующие возражения ортодоксов от механистского естествознания: «Где же у них эти так называемые мозги, органы чувств и ощущения? Как они могут знать и помнить, если у них отсутствуют необходимые для этого механизмы и хранилища?» К сожалению, сегодня я вынужден отвечать не совсем джентльменским образом — вопросом на вопрос: а где находится мозг той самой ДНК, которая управляет работой нашего мозга? На оба вопроса у меня нет ответа. Но в свою очередь у меня полное моральное право напомнить тем же механицистам тот факт, что атомы в отличие от нас, людей, все знают и в точности исполняют все то, что касается их обязанностей. Порукой тому — справочники по математике и физике, химии и биологии, генетике и социологии. Но что из этого следует? Что бесспорно одно: нет никаких причин сужать понятие жизни до рамок одной

лишь органики. И другое: есть все основания считать, что дефиниция жизни должна быть достаточно гибкой и широкой, чтобы учитывать особенности существования всех классов объектов Природы. В связи с чем следует, по-видимому, определиться и с этим последним понятием. На наш взгляд, жизнь есть проявление способности всех без исключения материальных объектов:

- а) совершать те или иные виды движений;
- б) придерживаться определенных законов своего существования;
- в) обмениваться (передавать, принимать и анализировать) теми или иными видами информации с другими материальными объектами.

Одним словом, жизнь в самом широком смысле можно понимать как *осознанное движение материи*. В свою очередь, Природа есть нерасчлененное единство всех без исключения форм материального и идеального, если под идеальным подразумевается информация о правилах, регулирующих взаимные отношения материальных объектов: от четырех фундаментальных (физических) взаимодействий до трели соловья и доказательства теоремы Ферма. Подобная натурфилософская трактовка Природы исключает возможность рассмотрения материального в отрыве от идеального, и наоборот. Она также не принимает положения «о первичности» того либо другого. Тем самым она:

- во-первых, разрывает как с материалистическим, так и с идеалистическим пониманием мира;
- во-вторых, полагает Природу самодостаточным образованием, не нуждающимся в услугах внешнего по отношению к ней творца.

«Возможно, возможно, однако если спуститься с философских вышей на нашу грешную землю, то спрашивается, каким образом это новое (вернее — хорошо забытое) видение мира может отразиться на наших представлениях о моральных принципах, о добре и зле, о жизни и смерти?» — вправе задать мне вопрос многоопытный читатель. «Если всю нашу жизнь можно свести к игре атомов, то отчего у человека возникает страх перед ликом смерти? Почему они внушают это чувство нам? Не все ли им равно, объединиться ли им, образуя солнцеподобную звезду, придорожный камень или мозг мудреца, погруженный в размышления над превратностями бытия? Если молекуле ДНК безразлично, в каком качестве ей пребывать — в облике человека или амебы, то спрашивается: почему она принуждает человека испытывать ужас перед смертью? Ведь это чувство парализует волю и туманит рассудок порой вполне здравомыслящих людей. Кстати, если верить Канту, подлинная причина возбуждения религиозного чувства

связана либо с нравственным императивом, либо со «страхом перед бытием Бога и загробной жизнью»¹, то есть фактически с призраком смерти».

Что касается нашей зависимости от «мертвых» атомов, то позволю себе заметить, что человек волен в своих эмоциях, пристрастиях и антипатиях едва ли на 1%. Рискую навлечь на себя гнев некоторых романтически настроенных читателей, напомню все же, что не только жажда или голод, двигательная активность и сон, но даже сексуальная мотивация, обучаемость и память контролируются пептидами-регуляторами. А они представляют собой соединения, близкие по структуре белкам и состоящие из тех же атомов углерода и азота, кислорода и водорода. Стало быть, поведение человека на 99% определяется тем, что можно выразить одним словом — химией. Вывод этот может нравиться, может вызывать протест, но он, увы, близок к истине. Однако спасительным для нас можно признать тот факт, что крохотная доля свободы воли, которая все же остается нам от «щедрот» необходимости, сосредоточена в разуме. Разум и только он — единственный наш проводник в царство свободы.

Признавая справедливость постановки вопроса о причинах происхождения страха смерти, замечу, что ответ на него может быть двоякий. Рассмотрение одного из них отложим до следующего раздела. Здесь же попробуем разобраться с тем, что есть смерть с человеческой точки зрения. Homo sapiens, по-видимому, далеко не сразу стал воспринимать ее как личную трагедию. Судя по тому, что ее, как правило, начинают бояться только с определенного возраста, после овладения речью и некоторыми наглядными понятиями, наш далекий предок видел в ней хотя и неизбежное, но привычное зло. Расставание с жизнью стало рассматриваться как самая большая утрата только с тех пор, как человек признал ее высшей, ни с чем не сравнимой ценностью.

Следовательно, страх смерти инициируется не только чувствами (инстинктами), но и разумом. (Возможно, скорее даже разумом, поскольку у умалишенных понимание необратимости смерти выражено, по-видимому, достаточно слабо.) Но тогда обязанность примирения с неизбежностью также должна в значительной степени ложиться на разум. Что чаще всего в действительности и происходит: рецептов лечения страха предложено множество. Христианство, ислам и малодушная философия утешение видят в сказке о загробной жизни (в раю или в аду). Индуизм и буддизм рекомендуют верить в реинкарнацию. А Эпикур, Лукреций Кар и стоики доказали, что

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 485.

рациональные доводы рассудка вполне способны укротить страх ожидания смерти.

Это тем более справедливо с позиций современных знаний. Ибо что есть наша жизнь, как не естественное чудо самоорганизации в суверенные образования — наши тела — микроскопических живых существ — атомов, рассеянных в воздухе, воде и почве? И что есть наша смерть, как не столь же естественный распад этой целостной автономной системы и возвращение атомов нашего бывшего тела в среду их первоначального обитания. Не есть ли в таком случае жизнь и смерть нашего организма проявление нескончаемого «круговорота» жизни в природе?

Мы смертны в контексте бытия организмов. Но мы бессмертны в том смысле, что состоим из бессмертных элементов. Мы можем ощущать себя бессмертными, если будем помнить, что их этих последних состоит и колыбель всеобщей жизни — планета Земля и что, следовательно, мы все — частицы ее бессмертной плоти и крови. Мы тем более можем быть бессмертны, если делами своими будем стремиться оставить о себе добрую память у потомков.

9.4. «СВЕРХСИЛЬНЫЙ» АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП

Человек пришел в этот мир, чтобы дать миру шанс поддержать его стремление быть.

Как говорилось в разделе 8.2, смерть организмов и половое размножение были изобретены молекулой ДНК для ускорения процесса ротации видов организмов и тем самым темпа эволюции. Полагая, что нет никаких причин, ограничивающих нашу любознательность, зададимся вопросом: для чего ей это было нужно? Ортодоксальный механицист тут немедленно поправил бы меня, сформулировав этот вопрос, на его взгляд, более корректно: каким образом случайно возникли механизмы элиминации (гибели) организмов и половое размножение? Не будем мелочиться, согласимся с предполагаемым оппонентом ради выяснения истины. По поводу второго можно заметить почти без сомнения — думаю, мы получим его не скоро. Первый предполагает наличие разума у так называемой «неживой» Природы. Чтобы удостовериться в справедливости данной гипотезы, отвлечемся от темы жизни и смерти организма и обратимся к бытию Вселенной.

В год 500-летия со дня рождения Коперника на его родине в Кракове состоялся симпозиум космологов, на котором один из доклад-

чиков заявил следующее: «Коперник преподал нам очень поучительный урок, согласно которому мы не должны, не имея на то основания, предполагать, что занимаем привилегированное, центральное положение во Вселенной. К сожалению, это привело к сильной (и не всегда подсознательной) тенденции расширить этот принцип до весьма сомнительной догмы, суть которой заключается в том, что наше положение не может быть привилегированным ни в каком смысле. Ясно, что эта догма... является несостоятельной... если принять во внимание, что: а) необходимой предпосылкой нашего существования являются специально благоприятные условия (температура, химический состав окружающей среды и т. д.); б) Вселенная эволюционирует и не является пространственно однородной»¹. Это признание Б. Картера явилось одним из первых вызовов сугубо механицистскому «принципу Коперника».

Развивая свою мысль, Картер сформулировал альтернативу этой догме, известную как слабый антропный принцип. «Суть последнего заключается в том, что наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием в качестве наблюдателей»². Он же предложил и «сильный» вариант этого принципа, «согласно которому Вселенная... должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей. Перефразируя Декарта: «Cogito ergo mundus talis est»³. Поскольку обе версии принципа, озвученные Картером, по смыслу близки друг к другу, я позволил себе объединить их под именем «слабого» принципа, а его «сильный» вариант⁴ приравнять креационизму, с которым, в частности, Хокинг связывает определенные мысли. Кроме того, я рискнул высказать предположение, что обе представленные версии нельзя считать удовлетворительными по причинам, которые будут изложены ниже. Но прежде следует дать некоторые пояснения, касающиеся проблемы «больших чисел» (или «больших вето»), которая, в сущности, и послужила источником формулирования «слабого» антропного принципа.

Ее смысл заключается в следующем. Выяснилось, что структура и существование Вселенной как звездного мира чрезвычайно чув-

¹ Картер Б. Совпадение больших чисел и антропный принцип в космологии // Космология. Теория и наблюдения. М., 1978. С. 369.

² Там же. С. 372.

³ Я мыслю, поэтому мир таков, каков он есть.

⁴ См.: Гвишвили Г. В. О «сверхсильном антропном принципе» // Вопросы философии. 2000. № 2. — С. 43–53.

ствительны к некоторым ключевым характеристикам элементарных частиц. Вот лишь некоторые из них, даже небольшие изменения которых (каждой отдельно и в совокупности) влечет за собой катастрофу — исчезновение Вселенной, наполненной жизнью звезд, планет и органики¹.

1. Масса электрона «не имеет права» превышать существующее значение более чем вдвое. Превышение этого порога автоматически приводит к мгновенной гибели атомов и молекул.

2. Разница между массой нейтрона и протона может колебаться в ту или иную сторону не более чем на 100%. Нарушение данного условия привело бы к тому, что Вселенная состояла бы из одних только атомов водорода, то есть звездные и планетарные системы не могли бы образовываться.

3. Изменение константы внутриядерных взаимодействий всего лишь на 10% (!) грозило бы тем, что Вселенная была бы заполнена преимущественно гелием. И ни о каких других более сложных формах существования материи не могло бы идти речи.

4. Сдвиг в большую или меньшую сторону константы электромагнитного взаимодействия примерно на 50% исключил бы возможность существования каких-либо стабильных атомов и молекул.

5. Наконец, если все вышеперечисленное не впечатляет, отметим еще одно табу. Теория рассматривает гипотетическую возможность существования только трехмерного пространства, в котором объекты обладают длиной, шириной и высотой. Обсуждаются свойства 1-, 2-, 4-, 5- и вообще n-мерного пространств. Однако приходят к выводу, что в таких эфемерных пространствах могут пребывать, увы, только призраки материальных объектов.

Поскольку указанные примеры составляют лишь часть обширного списка запретов, накладываемых на элементарные частицы, то из сказанного следует, по меньшей мере, три вывода.

Во-первых, оказывается, что числовые характеристики элементарных частиц невозможно изменить хотя бы на йоту без того, чтобы не рухнуло все мироздание.

Во-вторых, получается, что элементарные частицы «знают», какие числовые значения их параметров благоприятствуют существованию Вселенной, а какие — убийственны для нее.

В-третьих, коль скоро бытие мегамира галактик и звезд так жестко сцеплено со свойствами микромира элементарных частиц и все про-

¹ См.: Розенталь И. Л. Элементарные частицы и структура Вселенной. М., 1984. Гл. 3.

исходящее с последними подчиняется закономерностям причинно-следственных связей, то и рождение Homo sapiens (в определенный момент бытия Вселенной) представляет собой вполне закономерное явление. Что и вызывает возражение против «слабой» редакции антропного* принципа. Однако к его анализу мы приступим после рассмотрения «сильной» версии этого принципа.

Креационизм пытается внушить нам представления о том, что этот мир есть творение бога. Но никому не удалось доказать существование самого творца рациональными (логическими) средствами. Первым потерпел фиаско на этом поприще Аристотель, а за ним и весь сонм его христианских эпигонов, включая Фому Аквинского. Осознав всю тщету усилий сдвинуть дело с мертвой точки, Кант признал, что «учение о бытии Бога есть лишь доктринальная вера... (и) никто не будет в состоянии хвастаться знанием того, что Бог и загробная жизнь существует; а если кто обладает этим знанием, то это тот человек, которого я давно искал»¹.

Гегель, по-видимому, решивший, что он-то и есть «тот человек» Канта, представил 16 лекций доказательств бытия бога. И чтобы читателю был ясен его стиль выведения умозаключений, я приведу лишь одну завершающую его защиту господина бога. «Для мира явления от нее (субстанции. — Г. Г.) не остается ничего, кроме того, что именно этот природный и духовный мир вообще совершенно абстрактен, что он — мир явлений, или только того, что бытие мира как бытие аффирмативное есть бытие, одно, субстанция, что оно есть обособление, благодаря чему бытие есть мир, есть эволюция, эманация, выпадение субстанции изнутри себя самой — некий способ, совершенно чуждый понятию, — внутри конечности, так что в самой субстанции отнюдь не заключен какой-либо принцип определения творческого бытия, и, в-третьих, только того, что субстанция — это столь же абстрактная сила, полагание конечного как негативного, то благодаря чему — преходящее»².

Не берусь судить, какой эффект произвела бы подобная защита на суде присяжных. Поэтому, со своей стороны, добавлю несколько новых доводов, представленных современным естествознанием, подкрепляющих скепсис Канта в вопросе о способности логики вдохнуть жизнь в идею бога.

* Здесь под anthropos понимается вообще всякое разумное создание не только земного происхождения.

¹ Кант И. Указ. соч. С. 483–484.

² Гегель Г. Философия религии... Т. 2. С. 466–467.

1. Бесконечность пространства и времени противоречит идее деятельного бога: конечность скорости света ограничивает его физические возможности присутствовать во всех уголках бесконечной Вселенной одновременно. Но коль скоро доказано, что пространство евклидово, то есть бесконечно, а время даже в состоянии гипотетической сингулярности не останавливало свой бег в прошлом и ничто не в состоянии прервать его течение в будущем, то в реальной Вселенной места для «всевышнего» не остается.

2. Никакая вне- или надприродная сила (включая бога) не властна что-либо менять в устройстве мира без того, чтобы мир перестал существовать в виде, способствующем рождению органики и культуры.

3. У полностью детерминированного мира нет никакой потребности в наличии бога: в нем все решается и без его участия. Напомню о комментарии П. Лапласа в связи с отсутствием бога в его системе мира: «У меня не было надобности в этой гипотезе»*.

4. Мир, основанный на «голой» случайности, также лишает смысла присутствие в нем творца. Куда девается его мудрость, если ему приходится принимать решения в зависимости от того, как лягут брошенные им кости — к вопросу Эйнштейна о том, бросает ли бог кости.

5. Поскольку в действительности мир подчиняется:

- а) причинно-следственным связям;
- б) статистико-стохастическим закономерностям;
- в) положениям о «больших вето», для возможности существования какого бы то ни было внеприродного «творца» не остается никаких лазеек (странно..., что один из соавторов «слабого» антропного принципа Хокинг не принимает в расчет это соображение).

6. Бог — абсолютно избыточное понятие даже в том случае, если предположить, что Природа имела хотя бы условное «начало». Ибо утверждение, что ее творение было «делом рук всевышнего», логично дополнить вопросом: а кто сотворил самого бога? И тогда мы будем вынуждены признать, что либо в этом деле замешан некто, более могущественный, чем «просто» бог, либо этот «просто» бог сам себя сотворил. Во втором случае мы имеем основание заметить, что с тем же успехом и Природа могла сделать то же самое, и тогда ей бог не нужен в силу принципа Оккама. В первом случае вопрос повисает в воздухе, поскольку «уходит в бесконечность» — лишается смысла в соответствии с принципом Гёделя.

* «Je n'avais pas besoin de cette hypothese».

7. Эволюция делает «работу» бога абсурдной. Если Вселенная существует уже 10–15 млрд. лет, а идея существования богов зародилась всего 6–8 тыс. лет назад, то подобный временной разрыв лишает творчество «премудрого» всякой логики. Оно становится нелепостью, если принять во внимание, что спустя энное количество лет не только человечество, но даже звездный мир перестанут существовать, согласно теории Большого взрыва.

Ввиду очевидной неразрешимости противоречий, связанных с доказательством бытия бога рациональными средствами, Кант, следуя за Аврелием Августином, возложил это доказательство на этическую веру. Однако в подобном ракурсе оно теряет свой первоначальный смысл и превращается в оправдание, в теодицею. Между тем богозаступники не замечают, что в моральном оправдании нуждается только то (тот), что (кто) с нравственной точки зрения представляется сомнительным. А у человечества есть очень веские основания предъявить счет творцу за все страдания и несчастья, выпавшие на его долю, если они были сознательно введены «всевышним» в сценарий его исторического бытия. Но коль скоро неумолимая логика решительно отказывает в существовании тому, кого традиция именует «богом» — признавая последнего фантомом, порожденным нашим воображением, то и счет предъявлять некому, кроме как самому себе. Единственное утешение, данное в этой связи, состоит в надежде, что допущенные нами бесчисленные ошибки, возможно, чему-нибудь в конце концов нас да научат.

Критика «слабого» принципа исходит из парадоксальности естественнонаучного понимания места человека в мире. С одной стороны, как будто никто не оспаривает наше выдающееся положение в Природе в том смысле, что никто кроме нас (и нам подобных существ) не обладает интеллектом, способным рефлексировать и познавать окружающий универсум. Всего за каких-нибудь две-три сотни лет существования экспериментальной науки и научно-технической революции мы проникли взором в бездны Вселенной, удаленные на головокружительные расстояния, измеряемые миллиардами световых лет. Мы прочли книгу прошлого нашей Вселенной вплоть до ее «юношеских» лет. Ценой неизбежных ошибок и потерь (Чернобыль, гибель «Колумбии») мы научились обуздывать энергию атома и осваивать космос. Мы раскрыли свой генетический код и тайны превращения элементов.

Вместе с тем мы отводим себе более чем скромную, если не сказать жалкую роль любопытного и беспомощного наблюдателя за происходящим, вмешательство которого в дела Природы, как правило, оборачивается

чивается негативными последствиями для нее. Откуда берется такая колоссальная недооценка человеческого потенциала, такое уничижительное мнение о человечестве, разделяемое многими иногда весьма эрудированными людьми? Чем объяснить ту аберрацию зрения, при которой Гулливер в собственных глазах видится пигмеем? Вероятнее всего, застарелой интеллектуальной робостью, которая, в свою очередь, питается предрассудками религиозного и механицистского мышления.

Что касается религиозных корней этой интеллектуальной трусости, они очевидны: истинно верующий человек обязан помнить, что он не более чем букашка (или былинка — по Паскалю) в глазах «всевышнего». Это представление о себе как о букашке стальным обручем сковывает человеческую мысль всюду, где она сталкивается с религиозными убеждениями, сколь бы ни были последние абсурдны.

Свою лепту в формирование представления о человеке как о нейтральном или стороннем наблюдателе внес механицизм, выпестованный Галилеем, Декартом и Ньютоном, которых трудно было бы заподозрить в атеизме. Разделяя их естественнонаучные взгляды, М. Планк писал: «До настоящего времени наиболее важные услуги оказало физике, несомненно, механистическое мировоззрение. Последнее исходит, как известно, из положения, что все качественные различия объясняются в конечном счете движением. Поэтому мы определим механистическое мировоззрение как такое воззрение, согласно которому все физические явления могут быть полностью сведены к движениям материальных точек и материальных элементов»¹.

В этой дефиниции механицизма справедливо каждое слово. Но она не раскрывает всей сути последнего, не договаривает одну очень важную деталь, искажающую общий смысл данного определения. А именно механицизм, точно так же как и религия, разделяет мир на одушевленную и неодушевленную части, следуя традиционному анимизму. Удивляться здесь нечему, ведь «отцы-основатели» его идеологии были верующими людьми, убежденными сторонниками теории двух истин — религиозной и светской. Могла ли двойственность их сознания не наложить отпечаток на их представления о материальном и идеальном, о глубочайшей пропасти, которая разделяет «безрассудную» стихию природы, человека — обладателя рассудка и всемогущего творца мироздания? Разумеется, не могла. Но именно из нее возникло ясно выраженное стремление механицистов отделять «естественное» (то, что относится к «бездушной» природе) как от «че-

ловеческого» (разумного и духовного), так и от «сверхъестественного» (остающегося прерогативой бога или дьявола).

Это взаимное противопоставление трех неравноправных ипостасей бытия долгое время не мешало даже самым трезвомыслящим естествоиспытателям профессионально заниматься научными исследованиями, оставаясь приверженцами той или иной конфессии. Такое противоестественное положение вещей сохранялось вплоть до выхода в свет дарвинского «Происхождения видов...». Труд Дарвина пошатнул незыблемую до того веру в библейскую версию творения. Он поставил ученое сообщество перед необходимостью определиться: как ему следует относиться к религиозным воззрениям вообще. И поскольку большинство приняло сторону Дарвина, то в XX столетии упоминание имени бога в научных дискуссиях, статьях и монографиях стало считаться признаком дурного тона.

Однако в вопросе о разграничении между понятиями «естественный» и «неестественный» никаких изменений не произошло. По-прежнему осталось непоколебимым положение о том, что сфера сознательного и волевого относится только к человеку, на долю же природы остается лишь стихия и произвол случая. То, что в ней прежде всего царствует бесчисленное множество регулярностей и закономерностей, поразительным образом в расчет не принималось и не принимается по сей день. Стремясь исключить любые намеки на божественный промысел из бытия Природы, «перегнули палку», а именно — негласно постановили отрицать за последней способность «поступать» целесообразно и руководствоваться определенным стремлением. Освободившись от диктата религиозных представлений, не придали значения продолжающейся тирании реликтов анимизма. Что привело к закреплению в сознании современных естествоиспытателей целого ряда предрассудков и парадоксов.

Во-первых, изъязв из разряда естественного все, так или иначе относящееся к творению ума, воли и рук человеческих, породили неразрешимое противоречие между «теоретической» невозможностью естественного порождать искусственное, с одной стороны, и практической реализацией этой возможности в лице культуры — с другой. Иначе говоря, хотим мы того или нет, но сам факт естественности превращения животного в человека требует признания у «бездумной» природы способности производить на свет искусственное — плоды творчества человека, субъекта культуры.

Во-вторых, приписав человеку слабость перед стихией Вселенной, поставили его в двусмысленное положение мудреца, обремененного множеством бесполезных как для него, так и для Природы знаний. Да

¹ Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 52.

и сам мудрец мог бы задаться вопросом: кто и, главное, для чего пробудил его страсть к познанию, откуда взялся этот порыв, направивший ход всей его жизни?

В-третьих, противоестественное разделение материи на «живую» и «неживую» составляющие вносит дискомфорт в сознание тех исследователей, кто особенно остро, хотя и интуитивно ощущает великое единство Природы. Вероятно, именно протест против плоского механицизма побуждает людей, подобных С. Четверикову и С. Гулду, искать свои пути развития науки.

Из этого протеста родилась и идея «сверхсильного» антропного принципа, исходящего из убежденности в том, что:

- а) абсолютно все взаимосвязано в этом мире;
- б) у Природы есть сверхцель — она «желает» существовать вечно;
- в) человек способствует осуществлению этой цели.

Рассмотрим данные тезисы по порядку.

А. Положение о всеобщей связи вещей столь очевидно, что едва ли требует специального доказательства. Правда, здесь требуется одно уточнение. Когда мы говорим о связи областей физических, химических, органических и культурных явлений, то имеется в виду не иерархическая пирамида «ступенчатой» зависимости между ними, а вполне «демократические» или горизонтальные отношения. Это означает, что как культура своими корнями уходит в конечном счете в сферу элементарных частиц, так и последние вместе с Вселенной нуждаются в поддержке развивающейся культуры.

Б. Утверждение о желании Природы существовать вечно вытекает из безусловно целенаправленной воли молекул ДНК земного происхождения к экстенсивному самовоспроизводству и к экспансии за пределы Солнечной системы. Можно думать, что этой воле подчинена также и внеземная органика. Однако ей препятствует два обстоятельства:

- а) ограниченность времени жизни звезд и ухудшение качества их энергии*;
- б) бесконечность стадии расширения объема материи Вселенной, падения ее средней плотности и необратимый распад атомов на электроны, позитроны, фотоны и нейтроны;
- в) для предотвращения последствий ухудшения качества энергии и распада атомов Вселенной необходима мощная «встряска» — гравитационный коллапс. Иначе говоря, ее существование должно носить циклический характер, чтобы (как бы), пресекаясь на мгно-

* Угроза «тепловой смерти», которую предрекал Вселенной Р. Клаузиус, в действительности обусловлена неизбежным процессом охлаждения звезд по мере выгорания их водородного горючего.

вения, раз за разом возрождаться к новой жизни с обновленным веществом — излучением*.

В. Однако «евклидовость» пространства означает, что оно бесконечно. Если же оно при этом равномерно заполнено материей, то она должна обладать и бесконечной массой. А это исключает возможность ее сжатия и расширения как единого целого в какой-либо конечный промежуток времени. Иначе говоря, она обязана быть стационарной в целом. Тем не менее видимая нами часть Вселенной, вероятно, все-таки динамична. Избежать возникающее противоречие удастся лишь при условии признания того факта, что существует два рода Вселенных. Одна из них — Большая Вселенная, пространственно бесконечна, стационарна и состоит из бесконечно большой массы материи (при достаточно малой средней плотности), сосредоточенной в неисчислимом множестве других, гравитационно обособленных Малых Вселенных. Эти последние обладают конечным объемом, массой и временем жизни. (Прототипом такой структуры Вселенной могла бы служить космологическая модель Шарлье, которая бы учитывала факт нестационарности Малых Вселенных.)

Г. Так как продолжительность жизни электронов, позитронов, фотонов и нейтрино не ограничена, то, по всей видимости, им «все равно», в каком качестве и окружении пребывать. Но уже перед другими элементарными частицами и атомами вопрос «жизни и смерти» стоит не менее остро, чем перед молекулой ДНК. Потому что есть очень значительная разница между быть *потенциально*, то есть обладать способностью объекта взаимодействовать с другими объектами, и быть *актуально*, то есть реализовывать эту возможность. Атомы кремния, натрия и железа проявляют все признаки существования на уровне специфического взаимодействия между собой и другими атомами. Но совсем не обязательно, чтобы они подавали те же самые признаки, будучи объединенными в простые или относительно сложные (с точки зрения химии) комплексы, подобные тем, которыми обладают, например, «безжизненные» пески и камни. Атомы H, C, O, N и P, соединяясь в одни комбинации, остаются тем, что называют инертной материей — жирами, белками, углеводами. Но, сплываясь в двойную спираль ДНК, они творят чудеса органической природы. Таким образом, виды взаимодействий и формы жизни можно разделить на четыре больших раздела — физический,

* Расчеты показывают, что энтропия (мера неупорядоченности) Вселенной в целом не меняется в процессе ни сжатия, ни расширения и, следовательно, не является препятствием для бесконечного повторения циклов ее сжатия-расширения.

химический, органический и культурный. И по крайней мере, три первых из них налагают жесткие требования к структуре и бытию Большой Вселенной, «принуждая» ее быть: вечной, пространственно бесконечной, стационарной в целом, нестационарной (циклической) в частях.

Д. В настоящее время признано, что средняя плотность нашей Малой Вселенной Ω почти точно равняется критическому значению Ω_k^1 . Это означает, что в будущей истории нашей Вселенной должен наступить момент, когда от того, чуть больше ли, чуть меньше или же в точности значение Ω будет равно Ω_k , будет зависеть ее дальнейшая судьба. Определим этот момент как точку реверса* (R), в которой решается — сменился ее расширение сжатием или нет. В конце фазы сжатия почти все формы существования материи погибнут в гравитационном коллапсе, но погибнут относительно, в «надежде» на возрождение. Во втором случае материю ожидает абсолютная смерть — растворение без остатка в бесконечной пустоте небытия. Опять, как видим, ее судьба зависит от ничтожно малых отклонений, в данном случае — ее плотности, от некоторых критических числовых величин. (Кто в этой связи возьмется оспаривать факт гениальности интуиции Пифагора?)

Повысить шанс на первый, благоприятный ход дальнейшей эволюции нашей Малой Вселенной можно было бы, будь ее вещество — излучение распределено по пространству не строго однородно, то есть если бы в ее структуре возникли крупномасштабные неоднородности плотности материи. До сего дня наблюдения свидетельствуют о том, что такие неоднородности отсутствуют. Более того, согласно данным о так называемых сверхновых, скорость расширения видимой Вселенной не только не замедляется, но даже немного ускоряется². Следовательно, обстоятельства как будто складываются в пользу пессимистического долгосрочного прогноза.

Но коль скоро «естественное» развитие событий не сулит передела ситуации, возможно, требуется «искусственное» вмешательство в сценарий динамики нашей Малой Вселенной? Если эта гипотеза верна, мы получаем ответ на поставленный в самом начале этого раздела вопрос о причине ускорения темпа земной органической эволюции. Становится очевидным и то, что человек (или любое разумное

¹ См.: Смольников А. А. Темная Материя во Вселенной // Природа. 2001. № 7. С. 10–19.

* От лат. *reversus* — обратный.

² *Perlmutter S. et al. Measurements of Ω and Λ from 42 High-redshift Supernovae // The Astrophysical Journal. 1999. V. 517. P. 565–586.*

существо любой другой гипотетической внеземной цивилизации) во все не слабосильная пешка в «стратегических планах» космоса. Что, напротив, именно на него возлагается великая миссия создания центра конденсации больших масс материи на базе реорганизации пространственной структуры ближних и дальних окрестностей нашей Галактики. На реализацию этой программы Природа отводит нам несколько миллиардов лет. У нас есть возможность уложиться в указанный срок, подтвердить справедливость «сверхсильного» антропного принципа и тем самым доказать, что все четыре формы жизни завясят друг от друга «на равных».

Я говорю только о возможности сыграть ключевую роль в существовании нашей Малой Вселенной, предоставленной нам Природой. Помешать ее исполнить могут два обстоятельства. Первое связано с нашими внутренними проблемами, которые легко понять, обратившись к истории:

- а) земной цивилизации;
- б) поисков внеземных цивилизаций по программе СЕТИ*, о которой говорилось выше.

Зададимся вопросом: на чем держится наш оптимизм по поводу научно-технического прогресса? С одной стороны, на энтузиазме горстки из нескольких тысяч личностей, одержимых стремлением познать истинную сущность явлений Природы, раздвинуть горизонты ее познания. С другой — на готовности западной цивилизации не вмешиваться в дела науки и даже выделять от своих щедрот некоторую толику средств на удовлетворение самых скромных ее запросов. Эта готовность возникла всего лишь сотню-другую лет назад, и притом только на Западе. Но откуда у нас уверенность, что гуманистические ценности и приоритеты и впредь будут определяющими для земной цивилизации? Никакой 100%-ной гарантии сохранения этих тенденций и, следовательно, безоблачного будущего науки никто никому не давал и дать не может. Подтверждением тому, что кратчайший по историческим меркам всплеск интереса к познанию мира легко может смениться разочарованием и свертыванием научных исследований, служит удручающий опыт СЕТИ. За 40 лет поисков внеземных цивилизаций всеми доступными в настоящее время методами и средствами не было получено ни одного достоверного свидетельства реальности их существования¹.

* Наряду с термином СЕТИ часто употребляется термин SETI, когда хотят подчеркнуть, что речь идет о поиске (search of...) внеземных цивилизаций.

¹ *Гиндилис Л. М. SETI в России: последнее десятилетие XX в. // Земля и Вселенная. 2000. № 5. С. 39–48.*

Здесь не место обсуждать технические причины обескураживающего итога поисков. Укажем лишь на опыт нашей собственной цивилизации. То, что она породила современную науку, следует признать величайшим чудом (принимая во внимание, сколько ей пришлось преодолеть преград на пути своего зарождения и развития). Достаточно сослаться на несколько «если», и станет ясно, что вероятность успешного «прохождения ею дистанции» изначально была почти невероятна. Если бы не состоялись реформы Солона или персы побили бы греков при Марафоне. Если бы что-либо помешало Фалесу «изобрести» натурфилософию, а Аристотелю — состояться как энциклопедисту. Если бы генерал Вашингтон проиграл битву при Лексингтоне, а Наполеон был бы убит под Лоди. Одним словом, если бы западная цивилизация увязла в трясине политического, экономического и социального болота традиционных цивилизаций Востока, сегодня мы не имели бы представления о науке как таковой и о ее достижениях. Если положение действительно таково* и наша земная цивилизация является, по существу, единственной способной к космотворчеству, то на нас ложится величайшая моральная ответственность за судьбу нашего звездного мира. Если же мы разделяем эту ответственность с другими цивилизациями, то мы, возможно, оказываемся участниками большой космической гонки, в которой цивилизации-сперматозоиды спешат «оплодотворить» свою Малую Вселенную. Так или иначе, в гордом ли одиночестве или в компании с другими разумными существами, мы обязаны содействовать тому, чтобы оправдались слова Гераклита. Слова о том, что «этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий».

Нам могут возразить в том духе, что несоизмеримость масштабов человека и космоса делают смехотворным предположение о способности первого влиять на существование второго. Если все затруднение связано только с пространственно-временными затруднениями, то следует принять во внимание, что пространство-время — суть «полигон», на котором материя реализует себя в виде *эволюции* не только на Земле, но и в космосе. И если эволюции будет «угодно», она решит, как помочь нам преодолеть запреты и ограничения, налагаемые скоротечностью нашего существования и скромными размерами. Будем также иметь в виду, что необъятная Вселенная подчинена закономерностям бытия мира элементарных (исчезающе малых) частиц.

* Коль скоро закономерности физико-химической жизни универсальны для всей Вселенной, можно думать, что принципы органической и культурной жизни также всюду одинаковы.

9.5. ЧЕЛОВЕК — ДЕМИУРГ* ВСЕЛЕННОЙ

Ответ на вопрос «что есть человек?» следует искать у неба.

Выше говорилось о том, что за более чем сорокалетний период наблюдений никаких несомненных признаков наличия высших форм жизни в других мирах астрономы до сих пор не обнаружили^{1, 2}. Необъятный космос остается величественно глух и нем. Как понимать этот обескураживающий результат?

Доводы, которые иногда приводят в пользу уникальности земной жизни³, весьма спорны. Нет никаких убедительных доказательств принципиальной невозможности возникновения высокоорганизованной органики за пределами Солнечной системы. Напротив, данные астрономии и статистические выкладки свидетельствуют в пользу того, что на протяжении миллиардов лет в ближнем и дальнем космосе существуют благоприятные условия для возникновения и развития множества форм мыслящей материи и множества цивилизаций, подобных нашей.

Неутешительный итог поисков последних может означать одно из трех:

- 1) земная цивилизация далеко опередила остальные;
- 2) возраст космических цивилизаций примерно одинаков, и «с минуты на минуту» мы установим с ними связь;
- 3) развитие разумной жизни в силу некоторых закономерностей прерывается по достижению некоего порогового уровня, не позволяющего «проявиться» им в космосе.

Первая из отмеченных версий крайне маловероятна, так как даже в нашей Галактике насчитываются многие миллионы звезд, чей возраст не моложе солнечного и в окрестностях которых существуют условия, благоприятные для возникновения разумной жизни. Нет особых противопоказаний ко второму варианту объяснения, но обсуждать его имеет смысл лишь после того, как будут налажены контакты хотя бы с одним из «собратьев по разуму». Поскольку третья гипотеза достаточно правдоподобна, рассмотрим ее в качестве рабочей. Она

* *Демидург* — от греч. *δημιουργος*, что означает буквально «мастер». Здесь и далее — творец сущего из существующего, но не «создатель» сущего из несуществующего, то есть не бог.

¹ См.: Проблема поиска жизни во Вселенной: Труды Таллинского симпозиума. М., 1986.

² *Ефремов Ю. Н.* Молчание Вселенной как вызов научному знанию // Земля и Вселенная. 2003. № 1. С. 28–37.

³ *Шкловский И. С.* Вселенная, жизнь, разум. М., 1980.

порождает вопрос об упомянутых закономерностях, препятствующих цивилизациям переступить за порог двери, ведущей во Вселенную.

Допустимы два различных сценария эволюции органической жизни, приводящих к одному и тому же конечному результату — молчанию космоса. В соответствии с первым из них развитие органики на подавляющем большинстве планет не завершается возникновением разумных существ из-за внешних неблагоприятных условий: резких колебаний мощности излучения их центральных светил (солнц), падения на них крупных астероидов, взрывов близких к ним сверхновых звезд и т. д. (Нам сказочно повезло. За последние 2–3 млрд. лет существования Земли излучение Солнца изменялось, по-видимому, не более чем на 10–15%, средняя температура приземных слоев воздуха колебалась в пределах $\pm 10 \div 20$ °С, а особо массивный астероид последний раз падал на Землю, вероятно, 65 млн лет назад.)

Другое непреодолимое препятствие для выхода внеземной органики в открытый космос могут создать внутренние проблемы ее существования, даже когда ее развитие не прерывается вплоть до возникновения существ, подобных нам. Опыт нашей земной цивилизации хорошо иллюстрирует это положение. Ясно, что в таком случае и вопрос о ее способности каким-либо образом проявляться в космосе представляется излишним. Технологический уровень, достижимый цивилизациями, земной эквивалент которых знаком нам как «восточный» или социалистический, слишком примитивен, чтобы они могли играть какую-либо видимую роль в космическом масштабе. И возраст их не имеет значения — им не дано «публично» заявлять о своем существовании принципиально, независимо от сроков бытия, отпущенного им.

Говорят, мощь разума беспредельна. Действительно, по-видимому, нет никаких внешних препятствий, ограничивающих его всецелие (кроме, разумеется, принципа Гёделя). Но почему в таком случае наша Вселенная, которой полагалось бы «кипеть жизнью», похоже, представляет собой нечто вроде рассеянного в бескрайних просторах вечности то ли гигантского кладбища усопших, то ли убогого приюта глухонемых цивилизаций? Или разум в своей гордыне переоценивает свои истинные способности? Вероятно, нет, но у него есть противник, равный ему по силам. Этот противник — он сам, двойственность его природы, приводящей к противоречиям между коллективным и индивидуальным разделами сознания. Только противоречия собственного сознания способны создавать для разума препятствия, преодолевать которые он бывает не в состоянии.

Наш собственный многотысячелетний опыт земной цивилизации бесстрастно свидетельствует: есть проблемы, которые неразрешимы

не в силу недостатка знаний, но вследствие предрассудков, предубеждений и косности одних, а также — инертности, безответственности или легкомыслия других. Знать, увы, не обязательно — мочь. Человек знает, что он смертен, но что может он этому противопоставить? Человек может знать, что традиции, которым он следует, опасны для общества в целом, но преодолеть себя он не желает или не может. Групповой эгоизм — сила, сплошь и рядом подавляющая мощь разума.

Едва ли не 9 из 10 погибших за века существования земной цивилизации пали его жертвой. Порой складывается впечатление, что насмешница-эволюция наградила нас разумом, чтобы тут же погрузить его в беспробудный сон, порождающий чудовищ в виде бессмысленных предрассудков, подстрекающих нас к насилию над себе подобными. Обладание разумом слишком часто становится проклятием рода человеческого, не созидательным оралом, но смертоносным мечом, наступающим инаковыглядающих, инакомыслящих, инакоговорящих и инакочувствующих. Интеллект, который должен был бы возвышать человека над животными, в действительности раскрывает в нем порочную готовность к совершению безумств, не свойственных ни одному животному.

По странной иронии судьбы пересечение рубежа тысячелетий нашей цивилизации проходит под знаком беспрецедентного вызова, бросаемого историей человеку. Вызова, таящего в себе угрозу самому его существованию именно тогда, когда материальное благополучие большей части человечества начало стремительно улучшаться. Ибо сколько бы ни открывали новых источников энергии и ресурсов, сохранение нынешних темпов роста численности человеческой популяции неизбежно столкнет мир в пропасть катастрофы. У нашей крохотной планеты нет «физической» возможности удовлетворять все возрастающие запросы все возрастающей человеческой массы. Мы входим в неразрешимое противоречие с породившей нас колыбелью.

И стоит нам переступить черту, а химерам предрассудков сковать нашу способность мыслить здраво, мы не просто вернемся к пещерному началу, мы исчезнем как вид. Стоит нам поддаться испытанному тысячелетиями принципу группового эгоизма, наши дни будут сочтены. Ибо мы развили технологии самоуничтожения до такой степени, что способны пресечь наше собственное существование в одно мгновение. Вот это и будет тем недостойным концом для человечества, скорое наступление которого, возможно, гораздо вероятнее, чем оптимистический сценарий нашего безоблачного будущего. Ведь именно об этом буквально вопиет многозначительное молчание Вселенной.

Оно совершенно недвусмысленно намекает нам на то, что эпоха ожесточенного противоборства за место под солнцем между традициями,

народами, классами и прочими естественными и искусственными подразделениями рода человеческого подошла к опасному пределу. Что культурный сепаратизм, окончательно исчерпав себя, грозит завести всех нас в тупик, из которого не будет разумного выхода. Что настало время объединяться не столько на принципах кровного, языкового, идейного и прочего родства, сколько на основе принадлежности к виду *Homo sapiens*.

Но реально ли рассчитывать на то, что инстинкт самосохранения этого вида восторжествует над приверженностью им же порожденным религиозным догматам, запрещающим регулировать рождаемость? Не получится ли так, что человечество сначала выдумало бесчисленное множество предрассудков, с тем чтобы позже отдать за них жизнь? Если таков смысл культурной эволюции, то следует признать, с нами поступают некорректно.

Наш далекий пращур, столкнувшись с первым серьезным вызовом судьбы, сумел найти ответ, который, правда, стоил ему измены обычаям предков. Вынужденный проявить гибкость и готовность к компромиссам, он нашел в себе силы переоценить старые ценности и принять новые установки коллективного сознания. Кстати, неопенимую услугу в этом деле оказал ему социальный инстинкт, сломивший догматы магического мышления. Нашим современникам предстоит преодолеть не менее трудный барьер — запреты, накладываемые религиозной традицией. При этом у нас нет в резерве спасительных тысячелетий, тогда как требуемые перемены ориентиров коллективного сознания столь же радикальны, как и те, которые привели к рождению цивилизаций. Кто или что, помимо инстинкта самосохранения, может стать нашим союзником сегодня? По-видимому, его следует искать уже не столько в инстинктах, сколько в том, что известно как гуманность, которая проявляется, с одной стороны, в виде нравственного чувства, с другой — в виде здравого смысла. И еще — в формировании единой цели, одинаково значимой для всех нравственно и умственно полноценных обитателей нашей планеты. Лишь она, эта сверхцель, может послужить идеей, способной консолидировать всех мыслящих людей перед лицом самой серьезной угрозы всеобщему существованию.

Основой для рождения этой сверхцели может служить признание той истины, что существование нашей земной цивилизации не есть «вещь в себе и для себя». Что именно на разум, в каком бы уголке Большой Вселенной он ни пребывал, возлагается самая ответственная миссия демиурга — строителя сменяющих друг друга в бесконечной череде «мерами возгорающихся и мерами угасающих» мириадов Малых Вселенных. Что независимо от того, одиноки ли мы в нашей Ма-

лой Вселенной или нет, мы обязаны думать, что Природа именно на нас возложила моральное обязательство, уклоняться от которого было бы малодушием, не делающим нам чести. Тем более что оно не слишком-то обременительно. Ведь наша цивилизация смертна, равно как смертны все гипотетические космические цивилизации. Поэтому вопрос не стоит — быть нам или не быть. Рано или поздно «не быть» при всех обстоятельствах. Ибо и вселенные смертны. Таков закон: всякое рождение влечет за собой гибель. Следовательно, вопрос следует ставить иначе: как уйти в небытие, чтобы не прерывалась нить бытия Природы, и тем сподобиться бессмертия? И до тех пор, пока не появятся неопровержимые свидетельства уникальности нашей земной цивилизации, мы должны признавать, что мы — единственные избранные, отвечающие за кончину нашего нынешнего и рождение будущего звездного мира.

Нет более тривиальной идеи и вместе с тем более глубокого заблуждения, чем представление о ничтожестве и слабости человека перед небом. Мы близки к исчерпанию кредита доверия, отпущенного нам эволюцией, на ощупь карабкаясь к ее вершинам, спотыкаясь, падая и расшибаясь в кровь. У нас уже не остается времени повторять прежние ошибки. Поэтому нам пора начать пересматривать и переоценивать многие догмы и истины из тех, которые сегодня кажутся священными и «неприкосновенными». И прежде всего, нам следует признать, что эпоха, когда человеческое существование слепо повиновалось тирании инстинктов, подходит к концу. Что мы обязаны наконец оправдывать свое видовое имя *Homo sapiens*.

9.6. К СИНТЕЗУ НАТУРФИЛОСОФИИ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Сославшись на Гераклита, уловившего ритмику существования Малых Вселенных, мы не можем пройти мимо того факта, что античные натурфилософы (совместно с Демокритом и Эпикуром) предвосхитили большинство основных положений современного естествознания. Так, притягивающая Любовь и отталкивающая Вражда Эмпедокла представляют собой аналог сил притяжения и отталкивания, на которых, по утверждению Планка, держатся все виды взаимодействий в природе. Идея Пифагора о решающей роли числовых (количественных) соотношений в изменении свойств (качеств) материальных объектов полностью подтверждается современной физикой, химией и генетикой. Представления Анаксагора о природе небесных тел (в частности, Солнца) разделяет и современная астрономия. Ксенофан

первым обратил внимание на факты эволюции в животном мире. Современная квантовая механика не может не признать, что у истоков идей атомизма стояли Демокрит и Эпикур. Парменид отстаивал тезис о том, что Природа в целом, как универсум, «вечна и неподвижна, она едина, однородна, незыблема и нерождена». Фалеса же мы должны отметить как мыслителя, который первым озвучил идею об одушевленности первоэлементов, то есть фактически о том, что видимый мир состоит из невидимых элементарных частиц, существование которых подчинено определенным закономерностям, следовательно, живым.

Но дело, конечно, не в том, чтобы подчеркнуть приоритеты ранних натурфилософов, а в том, что они сформулировали *целостную и наиболее плодотворную стратегию постижения смысла человеческого существования*. Тем не менее, далеко опередив свое время, они не смогли реализовать достоинства избранной ими стратегии, «споткнувшись» об ошибочную тактику — пассивно- созерцательный метод познания. Исправлять эту их оплошность выпало на долю европейской экспериментальной науки, которая, в свою очередь, страдает отсутствием ясного понимания целей познания.

С одной стороны, нельзя не воздать должное науке за великое дело облегчения бремени материального существования большей части человечества, за освобождение от угнетения тяжелым физическим трудом, от угрозы голода и нищеты, за помощь в борьбе с болезнями и стихийными бедствиями. В свою очередь, люди науки (в массе своей) отдаются служению истине, можно сказать, более чем бескорыстно, если их благосостояние измерять по шкале, включающей в себя доходы предпринимателей и политиков, спортсменов или актеров.

С другой стороны, бесспорно и то, что за исключением краткого века Просвещения наука не оказывает почти никакого влияния на формирование общественного сознания даже в странах с высоким уровнем образования. Ни дарвинизм, ни квантовая механика, ни теория относительности не поколебали веры западноевропейцев в евангельские басни. В США, как признал К. Саган, на 1,5 тыс. астрономов приходится 15 тыс. астрологов. А в России в последние годы с людьми науки произошла удручающая, если не сказать унижительная метаморфоза — внезапное обретение религиозного рвения не только у обывателей, но даже у маститых академиков Российской академии наук. Не знаю, как на других, но на меня вид попа, бормочущего молитвы и заклинания, подобные шаманским, производит шокирующее впечатление. Мне становится стыдно за науку и за людей, поднимающихся к звездам, за то, что сознание их, как оказалось, все еще пребывает в сумраке средневековых суеверий. Что же в таком случае происходит в головах наших обывателей — остается только догадываться.

Разумеется, возрождение религиозности в конце XX столетия можно объяснить многими причинами, в том числе исключительным консерватизмом коллективного сознания, конъюнктурными соображениями и т. д. Но очень большая доля ответственности за то, что плотный туман религиозных предрассудков, застилающий умственный кругозор наших современников, не рассеивается, лежит на естествознании.

Оно до сих пор не определило четко и ясно своего отношения к евангелистским и библейским сказкам, оставляя место двусмысленностям и иносказаниям. Страшась переступить порог плоского механицизма, естествознание подчеркивает, с одной стороны, принципиальное отличие между «неживой» природой и «живым» человеком с его обществом, с другой — фактическую ничтожность человека перед лицом стихии, то ли природной, то ли внеприродной. Оно малодушно уходит от постановки и решения вопросов ПОЧЕМУ, добровольно оставляя за религией эту сферу познания, тесно связанную с этикой. Молчаливо мирясь с теорией равенства двух истин — светской и религиозной, естествознание, как правило, предпочитает не касаться нравственных проблем, если они не затрагивают его интересы непосредственно. Упорно и высокомерно отстраняется от злободневных проблем современности, создавая вокруг себя вакуум отчуждения.

Не настало ли время натурфилософии и естествознанию преодолеть взаимное отчуждение, соединить свои достоинства и освободиться тем самым от свойственных им изъянов?

Чтобы пойти на этот экстраординарный шаг, необходимо внести некоторые коррективы в традиционные естественнонаучные парадигмы.

1. Следует признать, что все сущее в этом мире естественно, в том числе творение ума и рук человеческих. Это условие распространяется даже на идею бога, который фактически представляет собой нечто вроде $\sqrt{-1}$, царствующего в безвременьи и криволинейном пространстве, потому что он (бог) есть порождение нашего воображения. Естественно все сущее, так как иного мира не существует, если не считать другие Малые Вселенные. Но они, повидимому, не связаны с нами ни гравитационно, ни информационно, ни какими иными причинно-следственными зависимостями.

2. Природа самодостаточна. Следовательно, она (по Оккаму) не нуждается во «вспомоществовании» какого бы то ни было «творца». Но она не может существовать сколь угодно долго и устойчиво в виде относительно простых форм материи и жизни. А поскольку она обладает свойством стремиться к бессмертию, она вынуждена обращаться за содействием к человеку — своему творению и интеллектуальному ресурсу. Последний играет исключительно важную роль в самый

ответственный момент существования Малых Вселенных, когда решается, «куда качнутся весы» — в сторону ли сжатия или в сторону дальнейшего их расширения.

3. Как вечна Природа, так же вечен и человек, погибающий в одной Малой Вселенной и возрождающийся в другой, ее наследнице. И так до бесконечности, в бесчисленном множестве Малых Вселенных, сменяющих одна другую. Таким образом, человек также дополнителен Природе (по Бору), как материя идее, и наоборот.

4. Есть вещи, принципиально недоступные пониманию человека (по Гёделю). Это, однако, не может служить препятствием для исполнения человеком его космотворческой миссии.

Принятие этих положений даст начало синтезу естествознания и натурфилософии. Что, в свою очередь, будет способствовать признанию следующих фундаментальных позиций.

А. Сущность человека и смысл его существования познается в неразрывной взаимной связи:

- а) рефлексии (обращении взгляда внутрь себя);
- б) раскрытии своего места в обществе (видении перед собой других лиц);
- в) осмыслении своей функции в Природе (постижении принципов бытия Универсума).

Б. Материальное и идеальное не существуют отдельно и не порождают одно другое, поскольку оба они представляют собой две стороны одной медали.

В. Жизнь — понятие абсолютное, смерть — относительное, ибо жизнь присуща всему без исключения наличествующему в этом мире, тогда как смерть (равно как и рождение) есть всего-навсего переход от одной (из четырех) форм жизни в другую.

Как только мы признаем оправданность этих положений, мы тем самым подтвердим справедливость и трех постулатов гуманизма (раздел 9.2). А максимы Хилона («Познай самого себя...»), Протагора («Человек — мера всех вещей...») и «золотое правило» гуманизма, представляющие собой прямое следствие натурфилософской концепции бытия мира, помогут нам лучше ориентироваться в нем.

9.7. ОСНОВАНИЯ ДИАЛЕКТИКИ

Едва ли в наше время найдется человек, не имеющий хотя бы отдаленного представления о футболе. Вообразим же себе, что присутствуем на одном из матчей мирового чемпионата. Что именно должно

предстать нашему мысленному взору в таком случае? Во-первых, зеленый газон поля — пространство, на котором совершается игровое действие. (В разделе 8.5.2 пространство, а также время и число обозначались символами r , t , n . Последуем же этой традиции.) Во-вторых, фигура судьи, который с секундомером в руках отсчитывает время проведения игры (t), а также следит за тем, чтобы не нарушались правила игры (символ l — от *англ.* law — закон). Далее мы увидим табло, на котором высвечивается счет забитым голам (n). Наконец, мы обратим внимание и на футболистов, которые совершают всевозможные движения, стараясь протолкнуть мяч в ворота, расположенные по краям поля (символ m — от *англ.* mass — масса или matter — материя). Таким образом, футбол символически представляет собой нерасторжимое единство пяти элементов, составляющих его суть и основу: r , t , n , l , m .

Я говорю о нерасторжимости их единства потому, что исключение хотя бы одного элемента немедленно и бесповоротно «элиминирует» футбол как понятие. Природу можно отождествить с футболом в том смысле, что из нее также невозможно изъять ни одну из элементарных первооснов без того, чтобы она перестала существовать физически, как реальный объект.

(Еще более сильное утверждение состоит в том, что:

- а) r , t , n , l , m — не существуют друг без друга ни в каком качестве;
- б) r , t , n , l , m — находятся между собой в отношениях, определяемых принципом дополнительности.)

Континуум из пяти первооснов бытия, из пространства-времени-числа-материи-законов — и есть та пентархия*, на которой организуется фактическое бытие мира.

Еще раз подчеркну то обстоятельство, что, согласно принципу дополнительности, каждая из пяти первооснов бытия обладает собственными, специфическими «метриками», которые реализуются лишь в союзе с другими первоосновами. При этом все они условно могут быть разделены на две группы: материальную (m) и идеальную (r , t , n , l) подобласти действительности. Отсюда выводится примерно такая последовательность силлогизмов.

1. Расщепление всего наличествующего (Вселенной, Универсума, Природы, Мира) на материальную и идеальную (в широком смысле) подобласти представляет собой первое и наиболее глубокое его разделение. Не существует ни одного материального объекта, бытие которого протекало бы вне пространства, времени, числовых характеристик и который бы не подчинялся какой либо закономерности

* От *греч.* pente — пять и arche — начало.

как идее, в узком смысле. Точно так же не существует пространства, времени, числа и идеи, совершенно оторванных от материальной субстанции. Иначе говоря, нет материи, лишенной идеи, как нет и «самой по себе», или «абсолютной», идеи. Обе стороны взаимозависимы и, следовательно, «равноправны».

2. Материальная подобласть действительности обладает теми или иными физическими свойствами и характеристиками (массой, температурой, энергией, упругостью и т. д.), а также геометрическими параметрами (протяженностью, объемом, структурой и т. д.). Ее бытие проявляется в движениях различного рода. Некоторые из них способствуют структурному и функциональному усложнению (развитию) ее «субъектов».

Примечание. Если вакуум действительно способен «порождать» и «поглощать» материю, значит, он представляет собой особую разновидность все той же материи, а не пространство или ничто в буквальном, физическом смысле. Но в последнем случае физическая картина мира существенно усложняется, притом только лишь за счет усложнения представлений о материи, а не о пространстве-времени.

3. Пространство-время-число как части идеальной подобласти действительности не обладают никакими реальными свойствами, но существуют как неограниченная возможность для материи проявляться в движениях (изменениях) любого рода.

Примечание. Коль скоро признано, что пространство — евклидово, то есть бесконечно (равно как и числовой ряд), то и время должно быть признано не имеющим пределов ни в прошлом, ни в будущем. Отсюда следует, что и материя Мира бесконечна, она не возникает из ничего и не исчезает в ничто.

4. Законы бытия, как другая часть идеальной подобласти есть *ограниченное* множество принципов, алгоритмов и закономерностей, которыми руководствуется материальная подобласть в тех или иных условиях, в том числе в процессе своей эволюции. Для идеального (в узком смысле) развитие заключается в его «самораскрытии» по мере (в ходе) изменения структуры материального.

Примечание. Верующие, не чуждые логике, должны согласиться с тем, что если мир создал бог, то он должен был создать не только материю, но и пространство-время-число, а также законы, правящие материей. А это признание порождает массу неразрешимых проблем, в том числе этического свойства. В частности, становится очевидным, что бог — величайший мизантроп, убийца и насильник, навязавший своему творению — человеку массу низменных чувств, наславший на него все мыслимые болезни и немислимые несчастья. Что еще хуже,

желая сохранять хорошую мину при плохой игре, он выдумал басню о своем антипode — сатане, который, дескать, и ответствен за все горести, чинимые человеку. Тем самым он не только осознает преступность своих деяний, но и свое бессилие изменить ход вещей.

5. Бесчисленная масса материи (мира Ксенофана–Шарлье) не может быть единой, физически связанной системой. Бесконечно протяженный объект не может, в частности, двигаться как единое целое, в смысле — менять свое местоположение, размеры и т. д.

6. Следовательно, Вселенная должна либо:

- а) состоять из совершенно не зависящих друг от друга (не взаимодействующих между собой) элементарных частиц;
- б) либо делиться на бесконечное множество конечных, автономных, но внутренне (гравитационно, информационно и т. д.) связанных подсистем — субвселенных, подобных нашей метagalактике (миры Гераклита–Хаббла).

7. В вышеуказанном случае «а» — на время жизни элементарных частиц не должно накладываться никаких ограничений. Поэтому и сами они должны быть достаточно «простыми», подобными электронам и позитронам, нейтрино или фотонам. Но даже выполнение данного условия не спасает положение. Поскольку Вселенная, состоящая из таких элементов, будет представлять собой абсолютно хаотическую и неупорядоченную систему, не способную обладать «волей к жизни».

Остается вариант «б», указывающий на то, что элементарные частицы не обязательно должны быть простыми и обладать бессрочным временем существования.

Но в таком случае формируемые ими субвселенные не могут существовать вечно, будучи стационарными. Этому, в частности, препятствует гравитация, стремящаяся, подобно пылесосу, стянуть все объекты системы в ограниченный объем пространства.

Следовательно, субвселенные обязаны быть нестационарными. Но тогда, чтобы достичь «бессмертия», их существование должно быть циклическим, при котором расширение регулярно сменяется сжатием, и наоборот, и так далее до бесконечности. Только «умирая» и «воскресая» как целое, как организм, в периодически повторяющемся процессе гравитационного коллапса, они смогут раз за разом обновлять качество своей энергии — жизненной силы.

8. В ходе последовательных расширений-сжатий субвселенных физические условия их существования (средние температура, плотность и т. д.) непрерывно меняются, иногда быстро, чаще медленно. В некоторых случаях это создает благоприятные возможности для элементарных частиц образовывать все более и более сложные ком-

плексы, обладающие разнообразными свойствами и потенциями. Пользуясь представляющейся возможностью, «умная» материя обнаруживает еще одно свое фундаментальное качество — стремление не только быть, но и эволюционировать, то есть развиваться (усложняться) структурно, функционально, содержательно.

9. Согласно мысли Гегеля, подхваченной и «перевернутой» Марксом и Энгельсом, это развитие происходит в соответствии с «диалектическими законами»:

- а) единства и борьбы противоположностей;
- б) перехода количественных изменений в качественные;
- в) отрицания отрицания.

10. Выше (раздел 7.5.3) уже говорилось о том, что неорганической природе неведомы противоречия, свойственные миру сложно устроенных и конкурирующих между собой за энергетические ресурсы организмов, в том числе человеческому обществу. Следовательно, «закон единства и борьбы...» *не универсален*.

11. Переход количественных изменений в качественные также *не имеет силы* фундаментального закона.

Примечание. Число элементарных частиц, составляющих Солнце, несоизмеримо велико в сравнении с их числом, образующим организм любого земного животного. Однако последний, в свою очередь, устроен несравненно сложнее любой звезды. Количество атомов, образующих молекулы ДНК и белка, соизмеримо. Заметно различаются только пространственные структуры данных молекул. Последствия же этого весьма незначительного различия колоссальны.

12. Наконец, основной акцент эволюции земной органики состоит, как известно, вовсе не в вытеснении старых форм жизни новыми. Эволюция делает упор на процесс непрерывного умножения и усложнения форм жизни, при котором старые и новые формы сосуществуют, в том или ином виде взаимодействуя друг с другом. Следовательно, и закон отрицания отрицания *не действителен* в качестве универсального.

Примечание. Трофическая (пищевая) пирамида современных организмов включает в себя все органические и даже неорганические виды «сырья», а структуры клеток организмов высших животных образовались миллиарды лет назад.

13. Какие же идеи, принципы или алгоритмы бытия в развитии миров Гераклита–Хаббла (помимо частных физико-химических и биосоциальных) можно считать действительно всеобъемлющими, распространяющими свое влияние на всю материальную подобласть? По-видимому, их число сводится к одному. Это принцип *дихотомии*

*ческого** деления всего сущего на взаимно комплементарные (дополнительные) пары и их дальнейшей дивергенции (расхождения) в процессе образования и ветвления «древа Порфирия» (см. пункт 1).

14. Дихотомическим называют деление объема понятий на два противоречащих друг другу видовых понятия: данное понятие «А» делится на понятия «Б» и «не-Б», в свою очередь «Б» — делится на «В» и «не-В» и т. д. Следует учитывать, однако, то обстоятельство, что если в начале дихотомического деления наличие противоречащего понятия устанавливается обычно довольно легко, то по мере удаления от первой пары понятий найти его становится все труднее. В природе положение взаимно противоречащих понятий занимает противоположные (согласно нашему видению) сущности: материальное-идеальное, вещество-излучение, причинность-случайность, молекулы ДНК-белок, одноклеточная бактерия — многоклеточный организм. Но и здесь по мере удаления от «первичных» взаимно противоположных, но комплементарных пар сущностей различия внутри этих непрерывно множасьих пар становятся все менее заметными.

Примечание. Принцип дихотомии, используемый, в частности, в булевой алгебре, находит широкое применение в конструировании вычислительных машин.

15. Таким образом, развитие миров Гераклита–Хаббла происходит:

- а) благодаря воле (желанию) Природы (мира Ксенофана–Шарлье) существовать вечно;
- б) в соответствии с принципом дихотомии, реализуемым по мере создания благоприятных условий для существования и развития сложноорганизованной материи.

Примечание. Под благоприятными понимаются не только физико-химические условия окружающей среды, но и специфические условия, создаваемые культурным фоном, когда речь идет о человеческом (в широком смысле) обществе.

16. Противоречия, не существующие в неорганическом мире, существуют и играют ключевую роль в мире органики. Их порождают ограниченность пищевых и энергетических ресурсов, за обладание которыми возникает конкуренция. *Цель конкуренции* состоит в поиске новых видов и источников ресурсов, а также возможностей их усвоения. Поэтому *развитие* органики вообще и человеческого общества в частности представляет собой снятие таких противоречий, которые создают условия для возникновения новых конкурентно способных сред и разрешаемых противоречий. А *культурный прогресс* (в широ-

* От греч. *dicha* — на две части и *tome* — сечение.

ком смысле), как бы приземленно это ни звучало — есть непрерывный процесс повышения эффективности и количества способов утилизации все большего числа форм энергии и природных ресурсов.

Пример «а». За первые 2–3 млрд. лет существования органической жизни в форме одноклеточных организмов их эволюция протекала чрезвычайно медленно: до тех пор пока богатых энергией органических соединений, которые образовывались за счет небиологического синтеза, хватало на всех. Как только объем этих соединений перестал удовлетворять потребностям возросшей массы одноклеточных организмов, среди них возникла конкуренция. В результате были изобретены фотосинтез, симбиоз, половое размножение, многоклеточные формы организмов, естественный отбор и т. д.

Пример «б». Четыре или пять десятков тысячелетий существования Homo sapiens его эволюция протекала крайне неторопливо: до тех пор, пока богатых энергией мясных ресурсов было в избытке. Вето на его культурное развитие накладывало отсутствие противоречий между ним и средой его обитания, и, соответственно, между различными популяциями его вида. Но как только 8–11 тыс. лет назад в областях, наиболее благоприятных для существования охотника-собирателя, численность Homo перевалила за критическую массу, в его сообществе возникла конкуренция. Она повлекла за собой аграрную революцию, рождение цивилизации и все последующие события мировой истории, которые и породили противоречия внутри человеческих сообществ.

17. Прикрепление человека к земле, возникновение разделения труда и производящего хозяйства, вертикали политической власти и мировоззренческих стереотипов произвело на свет, как и следовало ожидать, новые противоречия, теперь уже между человеком и обществом. Точнее говоря, они существовали и ранее, в латентной форме, обусловленные противоречиями между индивидуальной и общественной природой человека и часто возникающими на этой почве трениями даже между кровнородственными индивидами. Поэтому существование в цивилизованных условиях не столько породило то, что давно уже наличествовало, сколько крайне обострило его и придало ему новые формы, а именно противоречия между бедностью и богатством, между «власть имущим» и не имеющим таковой, обладающим правом и бесправным. Эволюция испробовала два доступных ей способа снятия этих противоречий: социалистический и гуманистический. В первом (традиционном) случае за основу был взят авторитарно иерархический принцип организации общества. Он, однако, выявил полнейшую неспособность разрешать существующие

противоречия таким образом, чтобы оставлять возможность для рождения новых противоречий и тем самым инициировать культурное развитие общества. Второй, гуманистический подход основан на демократическом принципе построения общества. Именно он и создал тот мощный потенциал всестороннего развития, плоды которого сегодня пожинает в первую очередь Запад. Вот, кстати говоря, почему, сравнивая достоинства и недостатки обоих типов цивилизации, неизбежно приходишь к выводу о том, что социалистический выбор для человечества — путь в никуда, ибо представляет собой тупиковую ветвь эволюции. Он не только отрезает возможность дальнейшего развития Homo sapiens, но и прямо угрожает его нынешнему существованию.

18. Поскольку особенность бытия мира состоит в том, что он одновременно динамичен (в частях) и статичен (в целом), эволюционирует (относительно) и незыблем (абсолютно), чтобы постичь этот изощренно «хитрый» способ бытия мира, наш разум вынужден действовать по тому же принципу. Сначала он должен дихотомически расчленять целостное «знание» Природы на составные, относительно автономные блоки, чтобы сделать различимыми тончайшие нити причинно-следственных связей, скрепляющие эти блоки. И лишь затем сумма наших аналитических, частных знаний может образовать синтетически целостное знание, асимптотически приближающееся к «знанию» Природы о себе самой.

19. Что же тогда остается на долю диалектики? По-видимому, только область познания и рефлексии. Диалектика не имеет прямого (непосредственного) отношения к природным явлениям. Но она устраняет противоречия в понятиях, с которыми не справляется «плоская», двумерная логика Аристотеля. Поэтому было бы справедливо толковать ее как «объемную» логику суждений, включающую в себя третий «вектор» — принцип дополнительности. Диалектика примиряет противоречия рассудка, возникавшие исторически и искусственно, в силу принципа «экономии мышления». Желание постичь тайнства причинно-следственных связей, касающихся собственного бытия и небытия, а также возникновения и гибели вообще — порождало в голове первобытного человека крайне упрощенные и, как правило, ложные модели действительности. В их число входили и анимистические представления. Некоторые из этих последних (например, представление о противопоставлении «души» и тела) человек пронес сквозь века и тысячелетия — вплоть до наших дней. Так что диалектика, по существу, исправляет ключевую методологическую ошибку, допущенную в свое время анимизмом (и тем самым реабилитирует гилозоизм, формируя язык взаимопонимания между натурфилософией и естествознанием).

Примечание. Синтезируя в себе и идею, и материю «на равных», не отдавая предпочтения ни той, ни другой составляющей бытия, диалектика последовательна в том смысле, что исходит из самого элементарного посыла — из ясного понимания абсолютной невозможности их раздельного существования. Но именно в силу этого факта она совершенно не нуждается в каких-либо специфических прилагательных, подобных «идеалистическая» или «материалистическая».

20. По поводу соотношения ролей бытия и сознания в человеческой жизни также традиционно высказывались диаметрально противоположные мнения. «Бытие определяет сознание», — утверждают материалисты, присягающие на верность атеизму. «Напротив, сознание (идея) направляет бытие», — возражают им идеалисты, почти поголовно считающие себя верующими. Опыт всемирной истории, демонстрируя множество примеров прямо противоположного свойства, свидетельствует в пользу обеих точек зрения — скажут одни; противоречит им обеим — скажут другие.

Примечание. Возникновение земледелия и цивилизации явилось ответом человечества на демографический кризис, охвативший некоторые регионы мира. Следовательно, здесь как будто видна совершенно недвусмысленная зависимость сдвигов в коллективном сознании, возникших вслед за переворотом, потрясшим коллективное бытие. Вместе с тем следует принимать во внимание и тот факт, что у некоторых народов, ныне именуемых «отсталые», реакция на изменение демографической ситуации протекала очень вяло. Они предпочли оставаться верными привычному укладу жизни, подчеркивая тем самым факт «первичности» их сознания (обычаев), не позволившего измениться их бытию. Еще более убедительный пример «первичности» сознания продемонстрировали древние греки, которые, напротив, решительно порвали с установившимися у них было традициями бытия цивилизаций восточного типа. Они пошли на этот разрыв ради восстановления личных свобод, на время утраченных ими в ходе формирования крито-микенских царств. Осознав реальность угрозы возникновения тирании авторитаризма, они избрали путь строительства гражданского общества.

Наконец, история Октябрьского переворота и СССР преподносит другой ярчайший пример того, как сознание горстки идеологов может сначала перевернуть вверх дном бытие десятков и сотен миллионов людей, а затем и вывернуть наизнанку их сознание.

21. Какова же диалектика отношений материального и идеального, определяющая состояние общества? Едва ли мы ошибемся, если признаем, что роль первой скрипки в ней играет гуманистическое

положение о равенстве интересов, прав и взаимных обязательств между индивидом и обществом. Тот же опыт мировой истории показывает, что развитие политических, экономических, правовых и прочих институтов цивилизации если и происходит, то только «там, тогда и в той степени» — где, когда и в какой мере соблюдается это кредо. Можно сказать и иначе: диалектика в области человеческих отношений сводится к реализации принципов практического гуманизма.

Примечание. Пренебрежение общественными интересами приводит к анархии и распаду государства в случае, когда им злоупотребляет большинство общества. Злоупотребления, связанные с эгоистическими устремлениями меньшинства, — это последнее давно уже научилось выдавать за заботу о государственных и общественных интересах, за благодеяние, без которого большинство просто не может существовать. Это «хищническое» меньшинство не научилось другому, — стимулировать динамику культурных преобразований. И чем резче выражена асимметрия привилегий в пользу немногих избранных, тем жестче срабатывает тормоз инерции, гасящий импульсы поступательного движения, которое способно было бы облегчить жизнь многих, фактически — заведомого большинства.

22. В конечном счете можно констатировать, что культурная эволюция (филогенез) происходит в виде регулярной смены приоритетов, при которой инициатором каждого нового шага по пути интеллектуального, нравственного и материального прогресса оказываются попеременно как бытие, так и сознание. Чем более «равновесны» их взаимные отношения, тем меньше создается препятствий этому процессу и тем он может приобретать большее ускорение. Чем резче выражен перекоп в ту или иную сторону, тем более затруднено продвижение культуры вперед.

9.8. ДИАЛЕКТИКА И ЧЕЛОВЕК

Человек дополнителен Вселенной.

Бесплодие онтологии, характерное для нашего времени, вероятно, связано главным образом с тем, что до сих пор никто не определил место человеку в этом мире, адекватное его потенци. Экзистенциалисты вслед за Кьеркегором отвергали гегелевскую диалектику на основании мнения, что истинную суть личностного начала в человеке невозможно постичь с позиций учения, в котором главный интерес представляет человек как родовая (социальная) субстанция. Их

критика, верная по существу, тем не менее не предложила никакой позитивной альтернативы, так как их собственный подход также оказался непродуктивным.

Он грешил другой крайностью — склонностью видеть в человеке только его неповторимую индивидуальность и исследовать его бытие непосредственно, сквозь призму его личностного бытия-существования или экзистенции. Последнюю же он обретал, лишь оказываясь в «пограничной ситуации», «бытия-между», где только он и становился обладателем своей личной свободы, побуждавшей нести ответственность за все происходящее вокруг. Таким образом, за скобками экзистенциального понимания человека оставались как его родовые черты, так и среда, в которую он был погружен со дня рождения до смерти и против насилия которой над собой восставал.

Главный порок этой доктрины (присущий, кстати, большинству противников концепции «общественного» человека) состоит в том, что свобода «экзистенциального» человека не только весьма ограничена, но и весьма эгоистична. К тому же она концентрируется только на обороне, не помышляя о наступлении. Она защищает старые ценности, не созидая новых. О какой ответственности индивида может идти речь, если он не желает или не может усматривать закономерностей, правящих природой и социумом, психикой и мышлением? Перед кем ему держать ответ, если он вырывает себя из контекста мирового сообщества, доказывая, что происходящее вне его персоны не имеет ни смысла, ни цели?

Человек стал культурным животным лишь после того, как распрямился, поднял глаза, разглядел свет далеких звезд и задумался над тем, «что бы это значило» и «какое он имеет к ним отношение».

«Экзистенциальный» человек, прячущий голову в песок времени, остерегающийся видеть сегодня чуть отчетливей, чем вчера, не задумывающийся над перспективой своего существования — невольник повседневности. Он — такой же раб стихии сиюминутности, как гегелевский «родовой» человек — раб абсолютной идеи, а Марксов «экономический» человек — раб экономической целесообразности или как религиозный человек — раб божественного провидения. «Есть одно только благо — знание, и одно только зло — невежество», — утверждал Сократ, и было бы замечательно не знать, что, говоря это, он лицемерил, ибо он-то как раз знаний не искал. Поэтому этот его тезис следует усилить, признав, что еще большее зло есть нежелание знания.

Современная философия (как, впрочем, и современное естествознание) существенно недооценивает человека: он, сам еще того не осознавая, есть не что иное, как демиург Вселенной. Демиург в данном

контексте имеет смысл, отличный от «трансцендентного чудотворца» Августина — создателя всего сущего из «абсолютного ничто». Будучи вполне вещественным созданием (не обязательно земного и не только земного происхождения, но непременно наделенный разумом), человек лишь *организует* наличествующую неуничтожимую и несотворимую материю. Он делает это в соответствии с принципами ее существования, которые постигает в процессе их познания — для поддержания вечного круговорота жизни Малых Вселенных и бесконечности бытия Большой Вселенной, Природы.

Человек-демиург является связующим звеном между одними «мерно угасающими» и другими «мерно возгорающимися» островами неизменно живого, не ведающего ни начала, ни конца Космоса Ксенофана. Он — в одном лице: ваятель и инженер, художник и архитектор, программист и строитель (так преобразующий свой обветшавший звездный мир, чтобы на его месте можно было воздвигнуть новый «дом космической жизни» из того же «подручного» материала). Он — мифологический Осирис и Таммуз, Адонис и Аттис в одном лице, гибнущий вместе со своей «старой» Вселенной и воскресающий в «новой» Вселенной. С ними, с преходящими, он связан бесконечной чередой своих жизней и смертей, ибо они также обязаны ему своим существованием, как и он им.

Современная космология начинает прозревать тот факт, что земной человек появился как некий итог закономерной и целенаправленной физической, химической и органической эволюции. Осознание этой истины вылилось в форму антропного принципа, чуждого духу традиционной естественнонаучной парадигмы. Вместе с тем анализ граничных условий существования Малой Вселенной приводит к выводу, для принятия которого естествознанию придется сделать над собой некоторое усилие. Ему придется признать, что фазовые переходы, представляющие собой процессы ее гибели-возрождения, вероятно, требуют вмешательства разумной силы, единственным обладателем которой является человек.

Существование последнего вмещает в себя все принципы и алгоритмы мироздания: его разум в состоянии постичь все тайны (идеи) Природы, необходимые и *достаточные* для исполнения им своей миссии, его плоть — вершина структурной и функциональной сложности организации материи. Следовательно, человек олицетворяет собой высшую степень дихотомии Природы. Вместе с тем его разум бессилен вне плоти, которая, в свою очередь, будучи не управляемой разумом, превращается в мертвую массу. Следовательно, совмещая в себе идеальное и материальное в равной мере, он представляет собой следствие реали-

зации двуединого принципа дополнительности. Его исследовательская и творческая активность служат залогом превращения его из микроскопического объекта Вселенной — в ее субъект, направляющий ход эволюции всего звездного мира. Следовательно, человек нагляднейшим образом иллюстрирует справедливость частного принципа перехода количественных изменений в качественные. По этой причине, а также в силу специфики своей исторической миссии человек есть квинтэссенция и наиболее адекватное воплощение диалектики Природы. Но тут неизбежно возникает вопрос: имеет ли человек свободу выбора? Не означает ли, что, освободив его от обязательств перед абсолютной идеей или законов классово-борьбы, мы связываем его по рукам неким высшим долгом по отношению к нашей Малой Вселенной?

Ответ во многом зависит от того, является ли земной человек единственным воплощением разумной жизни в ней или нет. Если Homo sapiens уникален в этом смысле, ему (нам) не остается ничего иного, как пройти весь предназначенный ему (нам) путь в одиночестве. Тем не менее груз моральной ответственности, лежащий в этом случае на нас, не может быть слишком уж обременительным. По крайней мере, мы можем искать утешение в сознании того, что, срубая старое дерево, тем самым даем жизнь новым побегам. Перефразируя известное изречение, можно провозгласить: «Знание обязывает». Если же со временем выяснится, что земная цивилизация не единственная в своем роде, у нас появляется возможность каким-то образом менять долгосрочную стратегию своего космического существования.

Последнее, на что следует обратить внимание в связи с нашим, не исключено, особым положением в мироздании. Коль скоро на нас, так или иначе, возлагается обязательство по созданию условий, необходимых для рождения и нормального развития последующей за нами новой Малой Вселенной, возникает вопрос о минимально допустимом уровне и качестве знаний о существующем мире, необходимом для исполнения своего долга. Вопрос этот возникает в связи с существованием непреодолимых ограничений на их полноту (по Гёделю). Спрашивается: какова гарантия того, что наше будущее «изделие» окажется жизнеспособным?

По-видимому, проблема в данном случае упирается не столько в объем знаний, сколько в их качество, а именно — в то, насколько они взаимосвязаны и взаимообусловлены. Современная наука, как уже не раз говорилось, представляет собой хаотический архипелаг из островков отрывочных фрагментов и сведений о тех или иных процессах и закономерностях, правящих теми или иными объектами Природы. Островки эти до сего дня существуют автономно и независимо друг

от друга. Не налажено никаких связей не только между естественными, гуманитарными и общественными науками, но даже и «внутри» эти наук пока еще отсутствует должное взаимопонимание и сотрудничество. Более того, во многих дисциплинах сильны сепаратистские тенденции, стремление укрепить и сделать непроницаемыми границы своих «вотчин». В результате страдает целостное представление о мире, отсутствием которого грешит огромное большинство узких специалистов и, как следствие — общество в целом. Преодолеть это архаичное местничество в состоянии только натурфилософия, обладающая необходимым инструментом познания — диалектикой.

В свое время у Гегеля было безвыходное положение. С одной стороны, он не мог не постулировать наличие какой-то разумной, всеобъемлющей силы, правящей «небом у нас над головой и моральным законом внутри нас», выражаясь словами Канта. С другой стороны, не мог же он допустить, что этой силой является «бездушная» природа, или материя, которая, по его мнению, выступала как хоть и самостоятельная, но все же второстепенная, подчиненная сущность. Потому-то в его системе первую скрипку играла другая самостоятельная, но уже первостепенная сущность — идея. Она и олицетворяла то «действительно» всеобщее и ведущее, что упорядочивало существование ведомого — материи. Это его понимание неравноправности соотношения двух равноправных ипостасей Природы и привело к «асимметричной» форме его диалектики.

Маркс и Энгельс «отняли» у природы идеальное, разумное и наделили им одного только человека, которого при этом низвели до орудия воли некоей, как ни крути, надприродной, трансцендентальной силы. Бессознательно или, возможно, вполне осознано они постарались не привлекать внимания к этому парадоксу, вследствие чего их диалектика испытала крен в сторону материального начала бытия. На самом деле понятие «диалектика» не нуждается ни в каких прилагательных типа «материалистическая», «идеалистическая» или «экзистенциальная». *Диалектика как таковая есть способ познания мира, признающий равенство материального и идеального начал мира и их совместное существование во взаимном развитии.*

Диалектику компрометировали «слева» и дискредитировали «справа». Рано или поздно она избавится от бессмысленных определений и обретет себя в своем истинном качестве. Это значит, что она будет пониматься уже не как орудие насильственного восстановления дурно истолкованной социальной справедливости и не как универсальный справочник-определитель в мире духов, а как путеводитель по прошлому, настоящему и будущему Вселенной, оставляющий нам возможность выбора пути нашего собственного будущего.

Свобода выбора — необходимый элемент гармонизации отношений между индивидом и обществом. (Уважать право выбора необходимо, но не обязательно уважать сам выбор.) Но как быть с тем, что представление о благе у каждого индивида свое? Что устраивало Платона и спартиатов — то не годилось Периклу и афинянам. Что мнилось к пользе рабовладельцу, казалось несчастьем для раба. Замечания подобного рода верны лишь отчасти. Субъективные представления о благе у Платона и Перикла, раба и рабовладельца действительно могут быть антагонистичны, так же как резко враждебны друг другу религиозное и магическое понимание добра и зла, как различны этики христианства и ислама. Благо в системе гуманистических ценностей в целом противостоит благу так, как его понимает традиционный коллективизм. Если для первой оно — в развитии, динамике, прогрессе, то для второго благо — синоним застоя, статики, консервации.

Причина противоречивости субъективных (хоть и групповых) представлений о благе, равно как и об истине, состоит в иррациональности коллективного сознания. Ведь по каждому самому незначительному поводу оно имеет тысячи разных, а следовательно — неверных суждений. Рабовладелец ошибался, думая, что поддерживать желательный ему уровень жизни можно только одним способом — насилием над рабом. Потому что он не ведал о существовании машин и поточного производства. Платон ошибался, полагая, будто демократия не способна ни содействовать общественному правопорядку, ни поддерживать собственное существование. Величайшее заблуждение соборного мышления состоит в представлении о неравенстве прав и социальной иерархии как о необходимых условиях существования человеческого рода.

Гуманизм привносит в этот мир новое представление о благе, основанное на признании равенства всех частных интересов и прав. А его практика, реализующая этот подход, медленно, но верно содействует установлению взаимопонимания и достижению консенсуса между всеми прежде противоположными мнениями на сей счет. И постепенно становится очевидным, что зло — есть понятие не относительное, а абсолютное: если оно творится над одним, страдают (хотя и неосознанно) все. В конечном счете в проигрыше оказываются и индивиды, и общество в целом. Это понимание (озарение), не вылившееся еще в четко очерченные формулировки, приходит к современному человеку не благодаря иррациональным догматам религиозных и прочих идеологий, а благодаря его собственной рациональной деятельности. Ее результатом можно считать открытие новой моральной установки, гласящей, что благо тогда только истинно, когда оно, никому не

наносит ущерба, содействует прогрессу культуры к всеобщей пользе. У каждого «своя правда», своя цель, свой интерес. Но это не мешает формированию общей для всех цели, общего интереса, общей правды... но лишь тогда, когда выполняется одно непереносимое условие, если признается, что права человека выше прав нации, бога, государства, класса. Ибо человечество едино, а наций, богов, государств и классов множество.

В сходном ключе гуманизм решает вопрос и о смысле жизни. Ибо очевидно, что он может и должен быть поставлен по отношению не только к индивиду и обществу в целом, но даже по отношению к Природе. Очевидно и то, что самый естественный ответ на него, касающийся Природы, по-видимому, будет состоять в констатации того факта, что цель и смысл ее бытия совпадают между собой: они состоят в том, чтобы БЫТЬ вечно. В связи с вышеизложенным, можно предположить, что конечная цель и высшее предназначение существования человеческого общества направлены на изыскание способов дать «нашей» Вселенной шанс возродиться в будущем. Что же до смысла жизни каждого из нас, то тут следует принимать во внимание двойственную природу человека, которая обязывает нас заботиться о собственном благе, не забывая о благе окружающих нас людей и мира. То, что мы смертны, не снимает с нас моральной обязанности самосовершенствоваться и тем оказывать содействие развитию общества в направлении, благоприятном для Природы.

Путь к взаимопониманию усеян тысячами препятствий в виде предрассудков, заблуждений, невежества, глупостей, амбиций и... отсутствия единых ценностных ориентиров. Как показывает теория и практика религиозных идеологий, ни одна из них не имеет шансов выдвинуться на роль универсальной мировоззренческой системы. Об идеологиях классового и нацистского толка речь не может идти и по-прежнему. Наука, являющаяся собой стихийный конгломерат разрозненных частных знаний, сама нуждается в посторонней помощи, способной выработать общий для всех дисциплин язык и объединить их в единую осмысленную панораму. Такую помощь она может найти только у диалектики. Именно диалектика в состоянии служить не только узкокорпоративным интересам, но и создавать предпосылки для интеллектуального созидания и объединения разнородных «органов» науки в единый организм.

При этом едва ли стоит забывать о том, что наука есть только инструмент, средство, а не конечная цель познания. Когда физик (биолог, политолог) заявляет, что желает знать, как устроена та или иная элементарная частица (как функционирует та или иная клетка,

каково отношение тех или иных групп населения к данному законо-проекту), мы, в свою очередь, вправе поинтересоваться: для чего ему это знание? Вариантов ответов, как нетрудно догадаться, будет великое множество.

Один скажет, что цель эта весьма прозаична — сделать жизнь удобней и комфортней. На что романтик возразит, заметив, что лично он видит цель в служении истине. Третий выразится в том духе, что цель познания — в освобождении человека от зависимости от природы. Религиозно мыслящий индивид ответит не задумываясь, что цель познания — в постижении божьего величия. И так далее. И каждый будет отстаивать свою точку зрения. Можем ли мы, невзирая на такую разноречивость суждений, найти в них какой-либо общий знаменатель? Вероятно, да, если примем во внимание уникальность миссии человека.

Если мы согласимся с тем, что человек не противоречит Природе ни в каком качестве, а напротив того, порождаем ею для собственного же блага Природы, мы сможем обрести сходные для всех представления о добре и зле, о нравственности и смысле существования. Когда мы признаем, что разъединяют нас частности, мелкие и второстепенные, в сравнении с тем большим и первостепенным, что нас объединяет. И тогда мы будем вправе полагать, что все совершаемое человеком ко благу Вселенной — морально и есть добро, всякое действие его во вред ей — аморально и суть зло. Тогда каждый из нас сможет надеяться на бессмертие, ибо смертный человек бессмертен в делах своих: каковы дела его, такова и память о нем. Тогда и человечество в целом будет иметь шанс на бессмертие — если будет содействовать бессмертию Природы.

Мировоззрение разъединяет людей, когда оно прорастает на зыбкой почве примитивного невежества. Оно же сможет объединить людей, если будет воздвигаться на твердом фундаменте знаний. Поэтому можно сказать, что диалектика, как ни странно это звучит, призвана решать вопросы морали. Она, в сущности, и есть этика, соотносящаяся не с эмоциями, а с интеллектом. Мы вправе рассматривать ее как веру, порождаемую логикой бодрствующего разума, а не слепой стихией чувств.

Сегодня мы знаем, что до сих пор мешало диалектике реализовывать себя — мешало малознание. Познание дает диалектике шанс на реабилитацию путем создания альтернативы системам Гегеля и Маркса. Эллада одарила человечество тремя «изобретениями» — гуманизмом, натурфилософией и диалектикой. Первое из них, пройдя мучительно долгий и тяжкий путь становления, ныне вырастает в глобальный

феномен, сближающий физическое бытие всего мирового сообщества. Второе и третье «изобретения» ждут своего часа, чтобы, объединившись, послужить человеку в качестве духовной и интеллектуальной универсалии, объединяющей человечество на интеллектуальной и нравственной основе. Синтез натурфилософии и диалектики представляется чрезвычайно многообещающим. Но он сможет состояться лишь при условии, что:

- а) диалектика отбросит догматическую тенденциозность гегельянства и марксизма;
- б) натурфилософия найдет общий язык с современным естествознанием.

9.9. О РАЗРЕШИМОСТИ И НЕРАЗРЕШИМОСТИ АНТИНОМИЙ РАЗУМА ПО КАНТУ

Уверенность в познавательной дееспособности диалектики придает то обстоятельство, что никакая иная философская система не способна справиться с противоречиями разума, кажущимися неразрешимыми. И. Кант выделил четыре важнейшие, на его взгляд, проблемы, стоящие перед разумом: «Имеет ли мир начало во времени и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь, быть может, в моем мыслящем Я, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках, или же я, подобно другим существам, управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира, или нет»¹. Всесторонне рассмотрев эти антиномии, Кант пришел к выводу, что на каждый из поставленных вопросов разум вправе дать как положительный, так и отрицательный ответ.

Тем самым он дал понять, что отмеченные антиномии неразрешимы в силу принципиальной непознаваемости вещей «самих по себе», поскольку мы судим о них, полагаясь лишь на наши представления, но не имея возможности адекватно оценивать степень достоверности этих последних. Это положение Кант выразил в следующих словах: «Антиномия чистого разума в его космологических идеях устраняется указанием на то, что она чисто диалектическая антиномия и представляет собой противоречие, обусловленное видимостью, которая возникает из-за того, что идею абсолютной целокупности, имеющую

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 292.

силу только как условие вещей в себе, мы применяем к явлениям, которые существуют только в представлении»¹.

В его оценке ситуации для нас важны три момента.

Во-первых, признавая антиномичность разума реальностью, Кант вольно или невольно подтверждает развиваемое в настоящей книге положение о всеобщей и универсальной дихотомии нашего мира, представления о котором также несут на себе печать этой двойственности.

Во-вторых, снятие антиномий, предложенное Кантом, можно рассматривать как лишь первое приближение к истине, как констатацию факта всеобщей «расходимости» вещей. Второе приближение к истине дает принцип дополнительности, который устраняет противоречия не простым признанием двойственности всего сущего, но указанием на то, что эта двойственность является наиболее фундаментальным свойством мира. Природа не колеблется между кантовским тезисом и антитезисом: для нее одинаково необходимы обе стороны действительности. Это разум (да и то только временно) стоит в растерянности перед дилеммой: признавать ему истиной «правую» или же «левую» сторону ее действительности.

В-третьих, антиномичность разума отражает не только дихотомию физического мира, а также процесса его познания, но и что особенно важно — дихотомию сущности человека как такового. Эта последняя проявляется в том, что человек, с одной стороны, представляет собой, результат определенного этапа эволюции Малой Вселенной, с другой — сам направляет ход второго этапа ее эволюции. Он не только есть порождение космоса, но в известном смысле он сам порождает этот космос. В контексте всего ранее изложенного это можно показать следующим образом.

Первая из сформулированных Кантом антиномий определяется как тезис, гласящий: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве». Ему противостоит антитезис: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени и в пространстве»².

Как легко видеть, содержание тезиса как будто совпадает с представлениями, соответствующими космологической модели расширяющейся Вселенной, с «небольшим», правда, отличием. Эта «малость» состоит в том, что модель постулирует только ее начало во времени и в пространстве, но никак не конец того и другого. И похоже, Кант

¹ Кант И. Критика чистого разума. С.314.

² Там же. С. 268–269.

в данном отношении был последовательнее современных космологов. Тем не менее выше была показана ограниченность даже таких странно ограниченных представлений, которые в модели расширяющейся Вселенной имеют отношение к граничным условиям существования ее видимой части. Следовательно, если под понятием «мир» в тезисе подразумевать нестационарную Малую Вселенную, а в антитезисе — стационарную Большую Вселенную, противоречие автоматически устраняется. При этом остается в силе положение о том, что Малые и Большая Вселенные находятся между собой в отношениях, определяемых принципом дополнительности.

Вторая антиномия состоит из тезиса, доказывающего, что «всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей и вообще существует только простое или то, что сложено из простого». Его антитезис отрицает это положение, считая, что «ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»¹.

С созданием квантовой механики стало очевидно, что понятия «простой» и «сложный» относительны. С одной стороны, структура мира иерархична, то есть степень структурной сложности элементарных частиц и образующихся из них звездных систем или организмов бесспорно различна. Следовательно, качества вещей определяются мерой сложности их формы. С другой стороны — нет ничего настолько простого, чтобы можно было считать их атомами Демокрита, Эпикура и Лукреция. Даже «примитивнейший» фотон обладает знанием того, как и с кем себя вести в тех или иных условиях. А электрон может пребывать как волной, так и частицей, и нельзя сказать, в какой из ипостасей его структура имеет более, в какой менее сложную форму. Таким образом, данное противоречие снимается напомним о том, что пирамида структурной сложности мира не имеет верха и низа, основания и вершины. Скорее она представляет собой трехмерное и материальное воплощение двумерных химер Эшера*, в которых простое и сложное неразделимы именно потому, что одно вытекает из другого, и наоборот, по принципу дополнительности. (В каком-то смысле — структурная замкнутость «форм» материального мира, по-видимому, является следствием отсутствия начала и конца его пространственно-временного существования.)

Третья антиномия состоит из пары тезисов, представленных в следующих редакциях:

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 272–273.

* Эшер — современный график.

- а) «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)»;
 б) «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»¹.

В наше время уже нет необходимости доказывать, что необходимость (в смысле причинности) и случайность (как естественная, а не сверхъестественная причинность) суть императивные и взаимно комплементарные друг другу атрибуты бытия Природы. Необходимость в самом общем виде обеспечивает неизменность (преемственность) и стабильность существованию мира (Вселенной). Случайность порождает новации и поступательное развитие (эволюцию) его частей — Субвселенных. Она есть не внешняя антитеза закономерности, но лишь другой лик (вид) последней, другая — ее собственная сторона. Таким образом, для объяснения всех явлений в бесконечной во всех смыслах Вселенной нет необходимости прибегать к услугам никакой внешней по отношению к ней и «свободной» от нее (трансцендентной) причинности. Иначе говоря, и данные антиномии фактически таковыми не являются.

В четвертой антиномии противопоставлены тезис: «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность» и антитезис: «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины»².

Легко догадаться, что под необходимой сущностью и здесь подразумевается божественная сущность. Поэтому если под кантовским миром понимать Большую (стационарную, пространственно бесконечную и вечную) Вселенную, то она не нуждается в идее бога ни в качестве творца, ни в качестве высшего разума. В первом случае — по определению, ибо бесконечность и вечность автоматически исключают акт творения из бытия мира (ибо они выше и могущественнее продукта любой человеческой фантазии, в том числе именуемого «высшим»). Во втором случае — по смыслу гилозоизма: бесконечное множество элементарных «разумов», рассредоточенных по всему пространству бесконечной материи, и создает тот суммарный, «высший разум», который мы по привычке нарекаем «богом».

Когда же понятие «мир» ограничивается Малой (нестационарной и конечной) Вселенной, то, вероятно, действительно возникает необ-

ходимость «первотолчка», который привел бы ее в движение. Но коль скоро бог не является необходимым элементом Большой Вселенной, то и Малые Вселенные, надо полагать, могут обходиться без его участия. В таком случае функция «первотолчка» должна адресоваться человеку в широком смысле — как элементу мира, наделенному наибольшими способностями к осознанной деятельности. Принцип дополнительности в этом случае определяет взаимные отношения разумного и «неразумного» начал Природы как абсолютно необходимых друг другу ее состояний. Таким образом, вопреки требованию Канта не заходить в своих исследованиях дальше поиска «высшей причины мира» мы обязаны снять все препятствия на пути постижения всех доступных нашему разуму истин.

Подход к познанию, основанный на тезисах, сам Кант определил как догматический, в противовес эмпирическому, ориентированному на антитезисы. В догматизме он видел целых три достоинства. «Во-первых, определенный практический интерес, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее Я обладает простой и поэтому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы... это краеугольные камни морали и религии. Антитезис лишает нас всех этих опор, или так нам это, по крайней мере, кажется»¹.

Последняя оговорка Канта вполне уместна. Потому что не мог же он не осознавать двусмысленность связки «истинной выгоды» с моралью. (Как, кстати, и Хокинг.) Кроме того, не мог не видеть и ограниченности произвола своего Я во всем, что касается свободы если не мышления, то действия. Да и в мышлении это его Я вовсе не стоит выше принуждения природы, насколько известно современному специалисту в области исследования мозга.

«Во-вторых, — продолжает Кант, — на этой же стороне (догматизма. — Г. Г.) обнаруживается также некоторый спекулятивный интерес разума. В самом деле, допуская таким образом трансцендентальные идеи и пользуясь ими, можно совершенно а priori охватить всю цепь условий и понять происхождение обусловленного, если начать с безусловного; этого не делает антитезис, показывающий себя с дурной стороны тем, что на вопрос об условиях синтеза он не может дать такой ответ, который бы не приводил без конца к новым вопросам»².

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 278–279.

² Там же. С. 284–285.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 293.

² Там же.

Канту кажется, что он облегчает участь (упрощает задачу) разума, указывая ему конечный пункт поиска истины в лице трансцендентного бога. На самом деле эта его уловка порождает два пренеприятнейших вопроса.

Вопрос первый: если разуму изначально дана конечная, абсолютная (как выразился бы Гегель) истина в лице бога, то какой смысл истязать его поисками второстепенных, промежуточных истин? Не вправе ли мы в таком случае согласиться с Тертуллианом, утверждавшим, будто «после Евангелия не нужно никакого исследования», или с Фомой, признавшим в конце жизни, что все его теологические труды — «сплошная солома»? Вопрос второй: если разум совершенно ничем не связан, то как же его спекулятивный интерес может не вторгаться в «запретную зону» трансцендентального бытия, пусть и существующего только в воображении? Ведь свобода действия начинается со свободы мышления: раб в мыслях — раб и в мире.

«В-третьих, — говорит Кант, — эта сторона (догматика. — Г. Г.) обладает также преимуществом общедоступности, чем, без сомнения, в значительной степени объясняется благосклонное отношение к ней. Обыденный рассудок не видит ничего трудного в идеях безусловного начала всякого синтеза, так как ему, кроме того, привычнее нисходить к следствиям, чем восходить к основаниям»¹.

Ссылаясь на обыденный рассудок, Кант исходил из традиций своего времени, которые давным-давно свыклись с представлением о том, что все наличествующее в мире обязано своим существованием богам или единому богу. «Если бы не было Аллаха, откуда бы взяли мы?» — объясняет свою веру в творца пожилая мусульманка телевизионному интервьюеру. Ей кажется логичной мысль о том, что все материальное, окружающее ее, непременно должно быть кем-то порождено. Она не подозревает, что эта логика стала доминирующей только пару-другую тысячелетий назад. Что лишь сравнительно недавно человек выдумал бога и «наградил» его созидательной потенцией по аналогии с самим собой, то есть перенес идею культурного творения с себя — на бога, как на творца космоса.

Но при этом она не учитывает того обстоятельства, что сам человек творит не из ничего, а из имеющегося подручного материала. Что, следовательно, она ошибочно смешивает два вида творения: естественный (природный) или искусственный (человеческий) и неестественный или фантастический, порожденный воображением разума, блуждающего в потемках невежества. И, разумеется, она не ведает

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 294.

о существовании другой, гораздо более последовательной логики Фалеса и его единомышленников, не допускающей рождения чего бы то ни было «из ничего» по воле кого бы то ни было. Ибо, по разумению Фалеса, сама по себе данность бытия этой воли противоречит абсолютному небытию как таковому. Кант, как один из эрудированнейших людей своей эпохи, должен был принять в расчет хотя бы некоторые из этих аргументов. Тем не менее он предпочел не считаться с ними. Почему? Он объясняет свою позицию следующим образом.

«На стороне эмпиризма в определении космологических идей, то есть на стороне антитезиса, нет... такого практического интереса, основанного на чистых принципах разума, какой приносят с собой мораль и религия. По-видимому, чистый эмпиризм скорее отнимет всякую силу и влияние у морали и религии. Если не существует первосущности, отличной от мира, если мир не имеет начала и, следовательно, также творца, если наша воля не свободна и душа также делима и брэнна, как материя, то моральные идеи и принципы также теряют всякую значимость и рушатся вместе с трансцендентальными идеями, служившими для них теоретической опорой»¹.

При всем сочувствии к мотивам, побудившим Канта отстаивать идеалы догматизма, его критику эмпиризма следует признать как не достигающую цели. Что бы ни понимал он под «чистым эмпиризмом», последний действительно отнимает силу и влияние, но не у морали, а только у религии. Но какая в том беда? Какой ущерб тем самым наносится обществу? Никакой. Поскольку религия и общество — отнюдь не генетически связанные вещи. А нравственность мало того, что вовсе не есть «символ веры», так она еще и ничем не обязана вере (см. главы 2 и 5). Как анимизм «противозаконно» отделил душу от тела, также и религии доктрин «противозаконно» сливают в единое целое веру в бога с моралью. Они узурпировали право судить от имени нравственности даже то, что не входит в компетенцию этой веры, и выносить суждения по вопросам морали тем, кто подчас не имеет никакого представления об этом понятии. Они сплошь и рядом злоупотребляли и продолжают злоупотреблять «правом большинства» по отношению к инакомыслящему меньшинству и уже на этом одном основании не имеют морального права считаться источником нравственности.

Впрочем, Кант мог бы и не беспокоиться по поводу будущего религии: отделение от нее нравственности не слишком-то способно навредить ей. Как раз потому, что связь между ними была и остается

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 294.

са искусственной. К тому же за долгие века господства религии над коллективным сознанием «огосударственного» человека она сумела закрепить за собой изрядное пространство его разума. Кто действительно может пострадать от победы «чистого эмпиризма», так это церковь, и только она. Этому-то и не принял во внимание Кант. Смешивая церковную практику с верой в трансцендентного бога, преследуя, как ему казалось, благую цель защиты нравственности и религии от критики скептического разума, он был вынужден закрывать глаза на реальные дела церкви, умалчивать ее преступления, позорящие род человеческий. И видимо понимая слабость позиций догматизма в целом, сделал попытку примирения его с идейным противником.

Выступая как бы непредвзятым судьей в споре между разумом и верой, Кант убеждает читателя в том, что «предмет их спора — ничто и лишь некоторая трансцендентальная видимость нарисовала им действительность там, где ее нет»¹. Где же в таком случае пребывает эта последняя, по его мнению? Или, иначе говоря, каким образом обещает он разрешить парадоксы «чистого разума»? Они, по Канту, разрешаются признанием того, что «все созерцаемое в пространстве или времени, стало быть, все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, то есть только представления, которые... не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли»². Это не означает, будто Кант отрицает факт существования внешних по отношению к нам вещей. Он подчеркивает, что сказанное им означает только то, что «предметы опыта никогда не даны сами по себе: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют. Что могут быть жители на Луне, хотя ни один человек не видел их, без сомнения, можно допустить, но это означает лишь то, что в возможном продвижении опыта мы могли бы натолкнуться на них»³.

Здесь Кант помимо своей воли представил убедительное свидетельство превосходства научного исследования над спекулятивным мышлением: сегодня даже школьник понимает, что естественные, высокоразвитые формы жизни на Луне существовать не могут — в силу отсутствия на ней подходящих условий. Тем не менее его утверждение о том, что нам «ничего не дано, кроме восприятия и эмпирического продвижения от данного восприятия к другим возможным восприятиям», в целом справедливо. Оно выражает ту не вполне тривиальную

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 311.

² Там же. С. 305–306.

³ Там же. С. 307.

мысль, что нам не дано постичь глубинный смысл вещей «самих по себе», правда, если таковой существует. Но что из этого тезиса следует для разрешения им же самим сформулированных антиномий? Почти ничего!

Вот собственное признание Канта: «Когда я говорю, что мир пространственно или бесконечен, или не бесконечен (*non est infinitus*), то, если ложно первое суждение, должно быть истинным противоречащее ему суждение о том, что мир не бесконечен... Если же я говорю, что мир или бесконечен, или конечен, то оба эти суждения могут быть ложными... в том случае, если мир вовсе не дан как вещь сама по себе и, стало быть, не дан ни как конечный, ни как бесконечный по своей величине. Да будет позволено мне назвать такую противоположность диалектической, а противоречащую противоположность — аналитической». И далее Кант заключает: «Так как мир вовсе не существует сам по себе (независимо от регрессивного ряда моих представлений), то он не существует ни как само по себе бесконечное целое, ни как само по себе конечное целое. Он существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений и сам по себе не встречается»¹.

Итак, что можно понять из вышесказанного? Прежде всего, следует отметить, что Кант лукавит, противопоставляя друг другу понятия «бесконечный» и «неконечный», поскольку, чем бы ни объяснял он разницу между ними, реальный смысл их вполне взаимно тождествен. Но это второстепенное. Главное же в его высказывании состоит в фактическом признании бессилия его диалектики преодолеть двумерность логики Аристотеля. Будучи «плоскостной», она утверждает, что в силу непознаваемости мира «самого по себе» невозможно отдать предпочтение ни одному из видов заключений о его конечности или бесконечности. А коли так, то нельзя быть уверенным: существует ли бог или же он не существует. Тем не менее лучше, выгоднее, спокойнее (по Канту) думать, что он все-таки существует.

Кант осуждает элейца Зенона, «тонкого диалектика», за то, что «он, желая показать свое искусство, брался сначала доказать с помощью мнимых аргументов, а затем опровергнуть с помощью других столь же сильных аргументов одно и то же положение. Зенон утверждал, что Бог (вероятно, он разумел под этим не что иное, как мир) не конечен и не бесконечен, что он не находится ни в движении, ни в покое, что в нем нет ни сходства, ни несходства с какой бы то ни было другой вещью»². Кант стремится убедить нас в том, будто его подход

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 312–313.

² Там же. С. 310.

к решению ключевой проблематики мира более последователен и весом, нежели Зенона.

Увы, за двадцать три века, пролегших между эпохами того и другого философа, ни наука, ни тем более философия не предоставили ни одного веского свидетельства в пользу заключения о конечности или бесконечности мира. Поэтому тезис Канта о непознаваемости «мира в себе», справедливый по существу, не столько опровергал Зенона, сколько укреплял позицию последнего. Он к тому же не вносил ничего радикально нового в представления о желательности (необходимости) или нежелательности (недопустимости) познания мира хотя бы в меру способностей нашего разума. Тем самым он фактически расписывался в своей бессилии найти позитивное решение проблемы.

И все же его критика «чистого разума» явила собой мощный интеллектуальный прорыв, в особенности в сравнении с умонастроениями Августина или Фомы. Глубоко верующий человек позволяет себе публично выразить сомнение в существовании «всевышнего» — такого еще не бывало в истории немецкой мысли. И пусть он прилагает все силы к тому, чтобы не дать пошатнуться основаниям своей веры, он не может скрыть растерянности от сознания того, что это ему не слишком-то удастся. Ведь, с одной стороны, он сам своим творчеством доказывает истину того, что бодрствующий и не обманывающий себя разум не может не ставить перед собой цели гораздо более высокие, чем решение рутинных проблем повседневности. С другой стороны, он страшится истины того, что человеческий разум самодостаточен и ему нет необходимости искать опоры или поддержки в чем-либо трансцендентальном.

Так мысль Канта сталкивается с ею же самой порожденным неразрешимым, тревожно вопрошающим парадоксом: пигмей человек или гигант? Так философ вынужден признать, что все его поистине титанические усилия преодолеть внутренние противоречия его собственной логической системы сводятся в конечном счете к двум итоговым максимумам. Одна из них гласит: «Никто не будет в состоянии хвастаться знанием того, что Бог и загробная жизнь существует». Другая — настаивает на невозможности доказательства «невозможности бытия Бога и загробной жизни». Как же разум Канта мог удовлетвориться столь малым? Не правдоподобней ли думать, что его постигло глубочайшее, нескрываемое разочарование тем, что «гора» его интеллекта фактически родила мышшь. Иначе что могло бы заставить его воскликнуть: «Неужели, скажут нам, это все, чего может достигнуть чистый разум, открывая новые горизонты за пределами опыта? Ничего кроме

двух символов веры? Этого мог бы достигнуть и обыденный рассудок, не призывая на помощь философов!»¹

Со своей стороны, мы можем подчеркнуть следующее. Справедливое замечание Канта о непознаваемости вещей «самих по себе» не имеет для человека никакого запретительного смысла и никаких обременительных следствий. Агностики, проявляющие незаурядную изобретательность в попытках доказать несостоятельность строго научного подхода к исследованию Природы и невозможность познания мира «вещей в себе», напрасно теряют время. Разуму совершенно нет необходимости стремиться к постижению «абсолютных» знаний в духе предельного детерминизма Лапласа — и не только по причине принципиальной невыполнимости такой задачи согласно «запрету» Гёделя. На самом деле необходимое и достаточное требование, предъявляемое к знаниям, состоит в условии, чтобы они позволяли разуму управлять второй фазой существования нашей «старой» Субвселенной и создавать необходимые предпосылки для генезиса новой «дочерней» Субвселенной.

Аргументы, которыми мы имеем возможность оперировать сегодня благодаря успехам естествознания, были недоступны Канту. Поэтому мы должны проявлять снисходительность к неудаче его попыток разрешить сформулированные им антиномии имевшимися в его распоряжении средствами. Нас не должно удивлять также и то, что, выбирая между казавшейся сравнительно респектабельной, традиционной верой и опасным бунтующим, грозящим неведомыми последствиями неверием, Кант предпочел более приемлемое для его эпохи решение. Однако столь же очевидно и другое — что наше время едва ли может удовлетвориться подобным. Ибо соблазнительная иллюзия торжества смирения разума перед потусторонним неведомым, достигнутая благодаря идее бога, продолжает содержать в себе величайшее ехидство сомнения. Эта идея, порождая ложное ощущение разрешимости одних проблем, извлекает на свет, как фокусник из шляпы, другие, еще более каверзные вопросы (вопреки тому, что утверждал Кант). А к ним нет ключей даже у самых квалифицированных апологетов религиозной догматики. Что Кант и доказал своим сочинением (а ведь более красноречивого и профессионального адвоката у религиозной идеи не было и едва ли подобный ему появится впредь).

Что касается «практического интереса» для всякого «благомыслящего человека», то, в противоположность мнению Канта, он на стороне не религиозного догматизма, а научного эмпиризма. Какой невежда

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 485.

рискнет опровергать очевидность того, что современный высочайший уровень комфортности жизни рядового западного человека достигнут прежде всего благодаря «свободе рук», которую люди науки на Западе в буквальном смысле слова отвоевали у церкви?

Что же касается «спекулятивного интереса» разума, то и здесь он, готовый «объять необъятное» (несмотря на предостережение незабвенного Козьмы Пруткина), только в естествознании может видеть своего единственного и естественного союзника.

При всем том было бы заведомым лукавством утверждать, будто Природа готова с легкостью расставаться с тайнами, касающимися фундаментальных основ ее бытия — исходных причин вещей. Сегодня, как и сто с небольшим лет назад, некоторые физики думают, что им осталось сделать всего один, последний шаг — создать теорию «великого объединения*», после чего им останется лишь почивать на лаврах. Полагаю, что они заблуждаются, что рано или поздно естествознанию придется заняться поисками ответов на вопросы, которые еще не только не рассматриваются, но даже не ставятся. Например, на такие:

- как и в чем хранятся законы, принципы и постулаты, управляющие поведением (взаимодействием) элементарных частиц в тех или иных условиях;
- каковы объемы информации, которыми руководствуются те или иные элементарные частицы в тех или иных состояниях;
- как происходит рождение новой информации о том, каким образом надлежит вести себя элементарным частицам по мере образования новых, все более сложных комплексов — форм материи (вплоть до человеческого социума);
- чем обусловлена очевидная целесообразность в целом алгоритмов их поведения;
- в чем состоит смысл неуклонного стремления Природы к вечному существованию.

Впрочем, список этот может быть существенно расширен, хотя а priori ясно, что разум никогда не получит удовлетворяющие его ответы на все способные заинтриговать его вопросы. Но означает ли это, что он может забыть дорогу поисков и открытий? Разумеется, нет. Поскольку, как уже говорилось, Природа нуждается в знающем человеке, способном исполнить свою космотворческую миссию.

* Теория великого объединения — это еще не завершенная единая теория всех четырех фундаментальных взаимодействий: гравитационного, электромагнитного и двух ядерных — сильного и слабого.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Желаешь определиться, куда летит стрела?
Проследи, откуда она была испущена.*

Все, что имеет начало, имеет и конец, что бы там ни утверждала современная космология. Настало время и нам, окинув мысленным взором пройденный путь, подвести итоги. Они вкратце таковы.

I. Более чем двухтысячелетний опыт взаимного «бодания» материалистов* и идеалистов завел мировоззрение вообще и философию в частности в патовое состояние, в неконструктивный и бесплодный тупик. Это доказывает лишь то, что спор между ними *не имеет решения*. Что не «первичны» и не «вторичны» ни материя, ни идея. Они обе первичны, ибо ни то, ни другое друг без друга не только не существует, но и существовать не может.

II. Человек слишком противоречивое и «многослойное» создание, чтобы можно было надеяться его понять средствами одной лишь аналитической философии или идеологических систем только «изнутри» (как это делают религии и идеалистическая философия) или только «снаружи» (как это свойственно материализму и естествознанию). Потому что все идеологические (религиозные, национальные, классовые) системы мира принципиально одномерны и односторонни, а современное естествознание в силу его плоской механистичности двумерно. Очевидно, что только натурфилософия в состоянии придать естествознанию многомерность и в союзе с ним решить проблему человека. Склеить воедино и осмысленно фрагменты зеркала, в котором отражается бездна по имени человек, дано только такому союзу.

III. Причина:

- а) неразрешимости противоречий между материалистами и идеалистами;
- б) возникновения пропасти между механицистским естествознанием и гуманитарными науками заключается в том, что современный человек, как это ни странно, мыслит категориями архаичного анимизма, разделяющего все сущее в мире на антагонистические

* Сказать, что материализм состоит в признании того, что нет ничего, кроме материи, значит озвучить только одну половину истины. Истина будет целостной, если сказать, что не существует ничего, кроме материи и алгоритмов (идей) ее существования.

противоположности: «живое» и «мертвое», дух и вещь, материальное и идеальное. Анимизм — самое древнее и самое распространенное заблуждение коллективного сознания. Именно он породил как самые архаичные суеверия первобытного мага и охотника, так и самые утонченные религиозные учения, философские системы (аналитического толка), а также механистическое естествознание наших дней. Живучесть предрассудков анимизма столь велика, что они в каком-то смысле составляют видовой признак *Homo sapiens*. Ибо, родившись много тысяч лет назад, они и сегодня объединяют 99,999 % всего человечества.

IV. Античная натурфилософия пыталась преодолеть суеверия анимизма, возродив идеи гилозоизма. К тому же она исходила из установки, ориентированной на признание человека в качестве творческой, созидательной силы, способной познавать и изменять окружающий мир. Это позволило ей совершить грандиозный прорыв разума в область логико-критического мышления, ознаменовавший первую революцию в деле разделения умственного труда, а также заложить основы теории гуманизма как мировоззрения. Но она потерпела неудачу в силу допущенной ею роковой ошибки — ставки на пассивно-созерцательные методы познания.

Сегодня натурфилософия подошла к пониманию того, что человек — не рядовая пешка в игре мироздания. Что, по всей вероятности, разум ему дан не только для того, чтобы утвердиться на вершине трофической пирамиды планеты Земля. Что, далее, Природа нуждается в познающем и деятельном человеке, так как только он земной или внеземной владетель разума, способен и должен вмешаться в естественный ход эволюции «нашей» Вселенной — предотвратить ее гибель в нескончаемом расширении, в растворении без остатка в беспросветном «ничто». Это и составляет источник ее оптимизма.

Но чтобы воплотить свои идеи в жизнь, перед современной натурфилософией стоит задача убедить естествознание в необходимости (целесообразности) принятия новой редакции понятия «естественный», которая бы:

- была свободна от анимистического механицизма;
- не противопоставляла друг другу природные и культурные явления, но рассматривала бы культурную эволюцию как естественное продолжение (развитие) эволюции Природы;
- признавала человека разумным, активным и дееспособным субъектом Вселенной, призванным играть в ее существовании ключевую роль.

V. Гуманизм возник в сфере подсознательного вследствие «обращения» социального инстинкта к разуму сначала как вера в себя, затем как вера в человека вообще. Отсюда — гуманизм есть убежденность в том, что даже в условиях цивилизации люди могут относиться друг к другу в соответствии с принципами демократии, а не иерархии, то есть уважая взаимное достоинство, а также свободы и права. Гуманизм говорит каждому из нас: оставаясь наедине с собою, не стоит думать о своей слабости, разумнее верить в свою силу. Гуманизм говорит всем нам: когда человечество вместе, нам предпочтительнее думать не о ничтожестве человека, а о его величии. Ибо то, что мы успели сделать за какие-нибудь две с половиной тысячи лет, потрясает воображение. И то, сколько мы еще можем сделать, не поддается воображению. При условии, что нам удастся избавиться от шор невежества и заблуждений.

VI. Сколько бы там ни брюзжали мизантропы «правого» и «левого» толка, человечество в целом прогрессирует, и особенно наглядно это развитие проявляется в последние века и десятилетия. Оно прогрессирует нравственно — пространство узаконенного рабства тела, духа и совести, неравноправия по половозрастному признаку, политического бесправия, социальной несправедливости, насилия и беззакония по отношению к меньшинствам повсюду в мире сокращается как шагреновая кожа.

Оно прогрессирует материально — средняя продолжительность жизни почти во всех уголках земного шара за последние 200 лет выросла более чем вдвое. Потому что благодаря научно-техническому прогрессу голод, нищета и болезни сегодня терроризируют значительно меньшее (относительно) число людей, чем 200 лет назад. А уровень и качество материальной сферы бытия выросли за тот же период в десятки и сотни раз.

Оно прогрессирует духовно — в наши дни огромное большинство людей получает доступ к культурному наследию всего человечества. Число неграмотных сегодня стремительно сокращается, а развитие средств связи (транспорт, СМИ, кино, телевидение, Интернет) способствует взаимному общению и обмену идеями между людьми всех континентов, способствуя их духовному обогащению. И заслуга в инициировании этого необратимого (будем надеяться) процесса всецело принадлежит гуманизму и только гуманизму, во всех его проявлениях.

VII. Согласно выводам физиков и астрономов, если нам не помешает наша собственная глупость, у нас есть шанс продлить существование нашей цивилизации на миллиарды лет. «Возраст» современной

экспериментальной науки не более четырех столетий. Кто может предугадать ее свершения, если предоставить ей возможность свободно развиваться не четыре века, а 40 000 000 веков? Возникает и другой вопрос: неужели все эти необозримые столетия мы будем, как и прежде, молиться примитивным богам невежественного детства нашего коллективного сознания? И еще: неужели мы обречены провести все грядущие бесконечные эпохи на такой дорогой нам, но такой крошечной планете фактически взаперти только потому, что у нас не хватит мужества порвать с предрассудками идеологизированного сознания?

Не станет ли она для нас в таком случае воплощением ада? Но какая же в таком случае жалкая участь уготована нашему разуму! Нам не дано знать, куда заведет нас эволюция, если мы не будем препятствовать ей определять динамику нашего бытия и сознания (эволюция принципиально непредсказуема в «частностях»). Но зато точно известно, что будет с нами, если мы будем противиться ей. Она уничтожит нас как вид, либо стерев нас с лица земли, либо отбросив далеко назад и вниз, в царство животных.

VIII. Если человечество все же погибнет в XXI веке, оно погибнет, цепляясь за хвост религиозных предрассудков, ортодоксии и фанатизма. Сегодня агрессивные традиции религиозной нетерпимости грозят превратиться из средства стабилизации отдельных цивилизаций в источник коллапса всего мирового сообщества. Не имея возможности бросить открытый вызов гуманизму, свою слабость они пытаются компенсировать тактикой партизанской войны. С бессмысленной жестокостью утопающего, хватающегося за любую, самую жалкую и позорную «соломинку», своими ударами из-за угла и исподтишка они стремятся посеять хаос и ужас среди мирного населения «противника». Не дать им ввергнуть всех нас в пучину вселенской катастрофы может одно-единственное обстоятельство — *просветление массового сознания*. Очевидно, что миссию просветительства способна взять на себя прежде всего и главным образом интеллигенция, более других социальных групп приобщенная к свету знаний и здравому смыслу. Этот факт накладывает на интеллигенцию всего мира высокий долг выведения массового сознания из застенков, из склепа замшелых истин цивилизованной архаики, угрожающих существованию современного человека.

IX. Нам придает оптимизм то соображение, что с каждым днем все большее число людей на всех континентах разделяет идеалы гуманизма. Все больше становится умов (в том числе и среди исламских интеллектуалов), открытых логике, критической оценке происходящего и здравому смыслу. Все больше тех, чье сознание, осветляясь

и освобождаясь от детских болезней разума и психики — максимализма и агрессивности, незрелости и иррациональности, жестокости и эгоизма, обретает мудрость доброты. Кроме того, сегодня гуманизм обладает неведомой ранее мощью — экономической, военной и политической. Сумеет ли человечество разумно распорядиться этой мощью — вот в чем вопрос! Ответить на него положительно нам позволяет следующее умозаключение. Человек явился в этот мир в момент его кульминации не для того, чтобы наблюдать за его сумерками и оплакивать его кончину. Он явился, чтобы возродить мир, обреченный на угасание в силу вполне естественных причин. Завершив Средневековье, эпоха Возрождения не сошла со сцены. Напротив, именно сегодня она вступает в инфляционную фазу, стремительно расширяясь вширь и вглубь, вовлекая в свою динамику все новые регионы Земли, выходя за ее пределы и порождая все новые стороны и грани бытия человека, общества, Вселенной.

ПРИЛОЖЕНИЕ

НЬЮТОН И ЭЙНШТЕЙН В ПРОСТРАНСТВЕ ЧЕТВЕРТОГО ИЗМЕРЕНИЯ

Время действия: Наши дни

Место действия: один из уединенных уголков райских куш, куда не доносится назойливый гомон святош и неумолчный хор осанны Всевышнему. Все здесь дышит доброжелательным покоем, а умиротворяющую тишину нарушает только пение птиц да стрекот кузнечиков в высокой траве. Две пары небожителей почтенного возраста прогуливаются, повинувшись причудливому бегу тропинок, едва различимых в благоухающих зарослях. Не подозревая о существовании друг друга, они тем не менее шаг за шагом сокращают расстояние, разделяющее их.

Поддавшись расслабляющей магии окружающего очарования, собеседники не утруждают себя пространными диалогами и ограничиваются обменом короткими замечаниями и скупыми репликами. Так продолжается до тех пор, пока один из путников не замечает присутствия приближающейся встречной пары. Его внимание особенно привлекает чуть ниже среднего роста коренастый джентльмен с внушительной осанкой и нимбом густых, безукоризненной белизны волос.

— Альберт! — восклицает он, оживляясь. — Если меня не обманывает зрение, нас ждет сюрприз.

Его спутник (это А. Эйнштейн) отрывает глаза от дороги, вскидывает голову с седой львиной гривой и, щурясь, силится разглядеть лица тех, на кого указывает друг его юношеских лет М. Соловин. Его большие карие глаза на смуглом лице широко раскрываются, чувственные губы под седыми усами раздвигаются в улыбке. Он вынимает изо рта трубку и, держа ее в руке, устремляется вперед. Ибо тот, к кому он поспешает, — И. Ньютон.

Сэр Исаак при виде быстро приближающейся к нему фигуры приостанавливается, а затем, сдержанно улыбаясь, делает шаг навстречу. Они обнимаются, расступаются, держась за руки и не издавая ни звука. Наконец Ньютон, вероятно вспомнив о некоторых преимуществах своего возраста, прерывает безмолвие.

— Дорогой коллега, — говорит он, — мне Вас здесь так не хватало.

Эйнштейн (далее Э.). — Ожидание встречи с Вами было тем немногим, что скрашивало мое пребывание в этих краях. Говорят, мир тесен. Не уверен! Мне, во всяком случае, пришлось сорок лет дожидаться этого часа.

Ньютон (далее Н.). — Правильно ли я понимаю, что Вас тяготит пребывание в местах, с которыми здравствующие той, прежней жизнью, связывают представление о вечном блаженстве?

Э. — Возможно, Вас это удивит, но меня действительно стало угнетать отсутствие приличного табака в моей трубке, хорошей музыки, ветра в парусах моей яхты и что самое печальное — возможность работать. На мою долю осталась одна радость — скромная радость общения. К сожалению, здесь сплошь и рядом встречаются во всех отношениях достойные и прекрасные люди, но, откровенно говоря, — при этих словах Эйнштейн невольно оглянулся на покинутого им друга, в отдалении коротавшего время со спутником Ньютона, — почти всем им не хватает широты взгляда, глубины проникновения в суть явлений. Как же в этих условиях я могу не чувствовать себя одиноким и обреченным? Нет, видимо, рай действительно создан для нищих духом и разумом. Здесь они обретают желанное отрешение от всех страстей и всяческих забот, не интересуясь ценой умиротворения. Их это вполне удовлетворяет. Каждому — свое. Но каково поэтам, инженерам, художникам — всем, кого в той, материальной жизни вела звезда вдохновения и поиска? Люди интеллектуальных и творческих профессий, с которыми сводила меня судьба, в большинстве своем чувствуют себя здесь глубоко несчастными. По их словам, из-за того, что они лишены права выбора — проводить дни в праздности либо предаваться занятиям, бывшим их призванием ТАМ, время для них остановилось.

Н. — Признаться, я тоже разочарован здешними порядками. Скажу больше, меня начинают одолевать сомнения в истине некоторых прежних моих представлений о... впрочем, не будем об этом. Казалось бы, нам в нашем положении было бы верхом неблагодарности корить PROVIDENCE. Тем не менее, верите ли, я уже подумываю о том, чтобы разнобразия ради и с познавательными целями нанести визит в ад.

Э. — Понаблюдать тамошние нравы? Забавная мысль. Могу ли я надеяться составить Вам компанию?

Н. — Буду рад.

Э. — Скажите, Ньютон, не приходило ли Вам в голову, что образ жизни миллионов людей — от банкиров до безработных — принципиально ничем почти не отличается от существования инфузории? Нынче стало актуальным рассуждать об экологии. Вероятно, Будду, с его заповедью

уважать жизнь во всех ее проявлениях и во всем ее поразительном разнообразии, можно считать первым идеологом современного экологического мышления. Я согласен с его концепцией и готов чтить существование инфузории. Но мне мало БЫТЬ ЕЮ. Через все мои земные годы я пронес веру в то, что раскрытие волнующих тайн мироздания возвышает меня над ее уровнем. Способность воспринимать непостижимую природу красоты и совершенства сохранилась во мне и поныне. Но только теперь я — бессильный, связанный по рукам и ногам сторонний наблюдатель.

Н. — Понимаю и сочувствую. В этом отношении мы с Вами в одинаково плачевном положении.

Э. — В этом царстве теней мы обделены всем, что делало полноценным и придавало смысл нашему прежнему бытию. Так попробуем предаться единственному доступному нам удовольствию — беседе на физические темы. Я был бы рад воспользоваться случаем, чтобы выслушать вашу оценку теории относительности, если вас не затруднит.

Н. — Простите, но мне бы не хотелось касаться этой темы.

Э. — Прошу Вас.

Н. — Боюсь оказаться невежливым, но подозреваю, мои соображения на сей счет Вас разочаруют.

Э. — Вот как?! Что именно вызывает у Вас разочарование?

Н. — Ваша измена физике, хотя и признаю, что она была вынужденной.

Э. — Что Вы имеете в виду?

Н. — Своей настойчивостью Вы ставите меня в неловкое положение. Но коль скоро вы настаиваете, попробую объяснить. Если не ошибаюсь, Вам принадлежат слова: «Важнейшая цель науки — из наименьшего числа гипотез или аксиом логически получить дедуктивным путем максимум реальных результатов»¹. Трудно не согласиться со справедливостью этой программы, вполне отвечающей духу требования почтеннейшего У. Оккама «не умножать сущностей сверх необходимости». Последовательно придерживаясь этого принципа, Вы в 1919 году, если мне не изменяет память, опубликовали трактат «Играют ли гравитационные поля существенную роль в построении элементарных частиц материи?». В нем Вы пытались доказать, что «элементарные электрические образования, представляющие собой кирпичики атомов, удерживаются вместе благодаря силам тяготения»². Попытка, правда, оказалась неудачной, но подход к решению проблемы при существовавшем в то время уровне знаний невозможно было не признать здравым.

¹ *Эйнштейн А.* Указ. соч. Т. 2. С. 279.

² Там же. Т. 1. С. 664.

Чего, увы, нельзя сказать о ваших усилиях «улучшить» предложенное мною описание механики движения. Вы пригласили к равноправному «сотрудничеству» с материей пространство и время — так, как если бы они были физическими реалиями. Вы приписали им свойства, присущие вещественным объектам — способность сжиматься, растягиваться, искривляться и т. д. Но астрономия свидетельствует, что пространство Вселенной в целом евклидово с очень большой точностью, а вовсе не искривлено. Мне трудно относиться к неевклидовой геометрии иначе, чем к мнимой или иррациональной алгебре. Она, разумеется, имеет бесспорное право на существование, более того, она незаменима как некая вспомогательная математическая абстракция, полезная для решения некоторых практических задач. Тем не менее не станете же вы, к примеру, уверять меня, что давеча встречались с $\sqrt{-1}$ количеством своих коллег. Почему же вы, вопреки своему кредо, обратились за помощью к геометрии не как к инструменту решения сугубо физических задач, а как к полноценному партнеру в делах физики? Да еще к такой геометрии, которая существует не в действительности, а лишь в воображении господ Римана и компании. Вот это я и называю изменой физике.

Э. — Простите, Ньютон, но в таком случае я имею основание делать вывод, что Вы точно так же предали ее, когда изобрели аппарат дифференциального исчисления.

Н. — О нет, это совершенно разные вещи. Метод флюксий, или дифференциального исчисления, как изволил выразиться господин Лейбниц, был развит мной для численных расчетов траектории движения одних тел под воздействием других, находящихся на удалении тел. Числа — суть понятия абстрактные или идеальные, не зависящие от свойств материальных объектов. Вы же приписываете свойства реальных, физических тел тому, что ни с чем не взаимодействует, ни с чем не вступает ни в какие отношения, то есть тому, что является мыслительной конструкцией того же порядка, что и числа. Это и вызывает у меня недоумение.

Э. — Не вижу, чему тут удивляться. Как вы сами мыслите себе возможность действия на расстоянии без помощи посредника? Вы, насколько мне известно, находили такое положение абсурдным и, чтобы выйти из затруднения, избрали посредником бога. Я же предпочел обратиться к геометрии, что и дает мне основание относить классические представления о пространстве и времени к донаучному мышлению.

Н. — Как же, Вы не единожды подчеркивали эту мысль. Мне, однако, представляется, что Вы довольно опрометчиво толкуете термины «научный» и «донаучный». Если не ошибаюсь, наука давно признала справедливость постулатов и выводов квантовой механики, тогда как

Вы остались в этом вопросе при своем особом мнении. Не потому ли, в частности, что квантовая механика предсказывает открытие квантов гравитационного поля (гравитонов) — истинных переносчиков гравитационного взаимодействия? Когда это открытие произойдет, я полагаю, Вы согласитесь с тем, что нужда в понимании пространства как физического посредника между телами исчезнет?

Э. — Сравным успехом станет излишним и обращение за помощью к всевышнему, не так ли? Но суть не в этом. Указанное Вами открытие может состояться либо не состояться. Я не признаю сослагательного наклонения в делах такого рода. Кроме того, в то время я не имел права сидеть сложа руки и ждать, пока теоретики разработают квантовую теорию, а экспериментаторы подтвердят ее прогнозы. Передо мной стояла проблема объяснения некоторых фундаментальных явлений. Я ее разрешил, и полагаю, довольно успешно. Во всяком случае, мне неизвестно ни одного примера несоответствия выводов моей теории эмпирическим данным. Почему я и склонен считать мой взгляд на пространство более аргументированным, чем Ваш.

Н. — Я признаю оправданным Ваше стремление разобраться с основами физики, не откладывая в долгий ящик. В то время Вам действительно не оставалось ничего иного, как рассматривать пространство именно в таком качестве. Во всяком случае, Ваша идея оказалась продуктивнее идеи божественного посредничества. Но вот какая мысль приходит мне в голову. Я никогда особенно не ценил спекулятивные построения античных философов. Тем не менее если квантовая механика — не фикция, нам следует согласиться с Демокритом, утверждавшим, что в природе нет ничего, кроме атомов и пустоты. Или, как теперь принято выражаться, ничего кроме квантов электромагнитных и гравитационных полей, элементарных частиц вещества и евклидовой геометрии пустого пространства. И чем в таком случае это последнее отличается от абсолютного, в смысле ни с чем не взаимодействующего пространства?

Э. — Тем, что это якобы пустое пространство полно скрытой энергии. Ее присутствие проявляется, во-первых, в рождении виртуальных пар частиц, регистрируемых в экспериментах на детекторах элементарных частиц. Во-вторых, астрономы утверждают, что реальная Вселенная расширяется с ускорением. Это последнее связывают с тем самым космологическим Λ -членом, который я сначала ввел в уравнения ОТО, чтобы объяснить стационарность Вселенной, а затем имел неосторожность отказаться от него, когда наблюдения показали, что Вселенная отнюдь не неизменна, а подвержена расширению. Сегодня Λ -члену отводится двойная роль. Именно предполагается, что на самой ранней стадии существования Вселенной он сыграл роль детонатора сверхбыстрого (инфляционного)

ее расширения. А поскольку и в наши дни она расширяется быстрее, чем думали, стали говорить о связанной с ним «темной энергией». Под ней подразумевается не обнаруживаемая и не измеряемая в непосредственном эксперименте энергия вакуумных флуктуаций.

Н. — В связи с чем Уилер и утверждал, будто «пустое пространство вовсе не пустое: это арена проявления наиболее бурных физических процессов»?

Э. — Именно так. Более того, согласно чуждой моему вкусу квантовой механике, пространство на экстремально малых, планковских масштабах перестает быть плоским. Оно становится тем, что упоминавшийся вами Уилер называл «пенообразной структурой, пронизанной флуктуирующими «кротовыми дырами».

Н. — Не знаю, придал бы Бор этой идее статус достаточно сумасшедшей, но мне представляется, что с освоением космического пространства появляется возможность ее экспериментальной проверки в лабораторных условиях.

Э. — Каким образом?

Н. — Если не доведенная до логического завершения теория суперструн в принципе верна, то по поведению скорости спонтанно рождающихся виртуальных частиц в переменных гравитационных полях. Современная ракетная техника позволяет вывести на достаточно удаленную орбиту (такую, чтобы гравитационное поле на ней было существенно слабее поля на земной поверхности) не слишком массивный детектор обычных элементарных частиц, например, электронов и позитронов. И далее, сравнивая скорости регистрации спонтанно рождающихся частиц однотипными детекторами на космической орбите — R_k и на Земле — R_z , можно будет судить о наличии либо отсутствии у вакуума собственной энергии. Если оба прибора покажут одинаковый результат, это будет означать, что абсолютно пустого пространства не существует. Оно равномерно заполнено материально-нематериальной субстанцией, которую толкуют как вакуум, и тем не менее остается евклидовым. Если же R_z окажется больше R_k , то будет очевидно, что:

- 1) абсолютное, то есть пустое пространство существует, а то, что толкуют как вакуумные флуктуации, на самом деле есть проявление флуктуаций суперструн, которых, условно говоря, много на земной поверхности и мало в космическом пространстве;
- 2) суперструна действительно представляет собой наиболее фундаментальную компоненту мироздания, и именно она порождает в одних случаях гравитон, в другом — электрон и т.д.

Возможно, мои соображения покажутся молодым людям, генерирующим новые идеи и теории, всего лишь старческим брюзжанием. Но

мне трудно смириться с мыслью, что *ничто*, то есть пространство, может не только обладать геометрическими свойствами, присущими материальным объектам, но и самостоятельно порождать *ничто*.

Э. — Я верю в эвристическую силу математики.

Н. — Я тоже, но согласитесь, что и логике следует оказывать определенное внимание. Так, например, проясните мне Вашу точку зрения вот на какое обстоятельство. Если справедлива концепция Большого взрыва, то время *to* начала расширения Вселенной можно считать моментом ее «рождения», не так ли? В таком случае разве *to* не является той «точкой отсчета», относительно которой все существующие в этой Вселенной часы должны, прямо-таки обязаны показывать одно и то же время, разумеется, если подобрать для них изначально одинаковую шкалу? И чем тогда такое универсальное для всей Вселенной время будет отличаться от того, что я имел неосторожность, как Вы считаете, назвать «абсолютное время»? Более того, почему нельзя взять за начало координат абсолютного пространства точку, в которой находился «зародыш» Вселенной в момент *to*? Ведь не будем забывать, что истинная геометрия Вселенной — евклидова. Следовательно, она расширялась как обычная трехмерная сфера. И потом, вплоть до теоретических оценок Фридмана и, главное, до наблюдательных выводов Хаббла, то есть в процессе разработки вашей теории относительности, Вы сами свято верили в существование системы неподвижных звезд. Чем же эта система не удовлетворяла определению «абсолютного» пространства?

Э. — Странно, мне казалось, что эти вопросы давно закрыты. Ведь опыты Майкельсона, Морли и Миллера...

Н. — Минуточку, простите, что прерываю. Не затрудняйтесь ответом. Он мне достаточно хорошо известен. Я хотел бы поставить вопрос иначе. Полагаю, вам знаком принцип Паули, который запрещает двум или большему числу элементарных частиц, участвующих в «строительстве» вещества (фермионам), находиться одновременно в одной и той же области пространства, когда у них одинаковые квантовые состояния? Аналог этого принципа в мире массивных объектов известен как макроскопический закон о взаимной непроницаемости тел, не так ли?

Э. — Разумеется, но я не понимаю, какое отношение он имеет к теории относительности?

Н. — Не кажется ли Вам, что преобразования Лоренца, по существу, представляют собой принцип запрета того же класса, что и принцип Паули. Они языком математики выражают запрет на перемещение со скоростью света, касающийся всех частиц материи, обладающих ненулевой массой покоя. Я бы даже предложил интерпретировать преобразования Лоренца — как принцип Лоренца, имеющий такой запретитель-

ный смысл. При этом пространство, не занятое телами и квантами электромагнитных или гравитационных полей, остается идеально пустым в демокритовом духе, не зависящим ни от чего, ни на что не влияющим. То же самое можно сказать и о времени. И следовательно, отпадает необходимость пользоваться их услугами в качестве посредников между взаимодействующими физическими объектами.

Э. — Вы хотите сказать, что не чувствуете потребности в теории относительности?

Н. — Нет, речь не о том. Но мне кажется, было бы интересным поразмыслить над тем, как объяснить принцип Лоренца, не прибегая к сущностям, нужда в которых не столь очевидна, как ранее представлялось. В свете того, что сегодня известно, я готов согласиться с мнением господина Минковского о неразрывности понятия пространства-времени, ибо (что было для меня откровением) не существует ни одного элемента Вселенной, который бы находился в абсолютном покое. Уже по этой причине мы не имеем права рассматривать пространство и время изолированно и независимо друг от друга. Кроме того, они не абсолютны в том смысле, что их отношение (то есть скорость движения любого физического объекта) ограничено верхним и нижним пределами, о чем я также не догадывался. Наконец, несмотря на то что я был сторонником корпускулярной теории света, я не предполагал, что мое понимание свойств этих корпускул, или фотонов, выражаясь современным языком, так далеко от истины. Тем не менее я убежден, что новые знания проливают неожиданный свет на старую проблему распространения сигналов.

Э. — Не уверен. Если бы все было так просто, на эту возможность давно бы обратили внимание, тот же Паули, например, или Дирак.

Н. — Дорогой Эйнштейн, не забывайте о психологии. Все мы смертны в известном смысле, и все подвержены слабости чтить традиции и авторитеты. Тем более что ничего явно «противозаконного» в специальной теории относительности нет. К тому же вы так убедительно толковали о парадоксах близнецов и т. д., что пленили воображение, полагаю, не одних только Паули с Дираком.

Э. — Ну хорошо, бог с ней, со специальной теорией. Что же Вас смущает в общей теории относительности?

Н. — Вы, вероятно, будете удивлены, но примерно то же самое, что и в специальной. Скажите, какой причине вы приписываете равенство гравитационной (тяжелой) и инертной масс?

Э. — Никакой. Я принимаю этот факт за эмпирическую основу теории.

Н. — И вновь прибегаете к «офизичиванию» пространства и времени. Но не кажется ли Вам, что и в этом случае можно было бы ограни-

читься чисто физическим, а не геометрическим объяснением наблюдаемой эквивалентности тяжелой и инертной масс?

Э. — Каким образом?

Н. — Это только догадка, не гипотеза даже, но, может быть, кому-нибудь удастся превратить ее в полноценную теорию. Ведь ее смысл в том, что, как я уже упоминал, свойства микромира определяются свойствами элементарных частиц, образующих массивные тела. В данном случае я имею в виду ту их особенность, которая объединяет их с обычным гироскопом. Замечательное свойство последнего, как известно, состоит в способности сохранять ориентацию оси вращения относительно системы отсчета. Но, прикладывая к гироскопу соответствующие силы, вы можете совершать над ним самые разнообразные действия, вплоть до полной его остановки. Элементарные частицы подобной вольности со своим вращательным моментом категорически не допускают. Они «заверчены» раз и навсегда, и ничто не в состоянии изменить их момент импульса, или спин. Благодаря этому спин является такой же неотъемлемой характеристикой частицы, как масса или заряд.

А теперь вообразите, что вы имеете дело с каким-либо твердым телом, состоящим из n элементарных частиц с суммарной массой m и суммарным спином S . Пространственное распределение ориентации спинов, по всей видимости, будет изотропным и не зависящим от внутренней структуры тела. Поэтому, если вы попытаетесь придать последнему ускорение в любом произвольно заданном направлении, вы столкнетесь с необходимостью преодолеть инерцию большей части элементарных частиц, направление ориентации спинов которых не совпадает с вектором прикладываемой силы. Причем из-за изотропии число таких частиц всегда будет одинаковым, независимо от внешней силы. Отсюда понятно, почему тяжелая масса, пропорциональная m , эквивалентна инертной массе, пропорциональной S . Они обе определяются свойствами *одних и тех же элементарных частиц*. Следовательно, нет никакой необходимости потворствовать Маху и определять массу как отношение силы, приложенной к телу, к величине вызванного ею ускорения. Масса тела определяется заведомо «физичнее», чем сила, как количество вещества или суммарное число элементарных частиц. Совершенно не обязательно также стремиться выполнять требование господина Маха понимать инерцию «как сопротивление тел ускорению по отношению друг к другу, а не по отношению к пространству»¹.

Инерция определяется относительно пространства именно потому, что она обусловлена реакцией собственных элементарных частиц тела

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 2. С. 127.

на внешнюю силу, а не общим распределением тяжелых масс в пространстве, о которых это тело не имеет ни малейшего понятия. Инерция — это *внутреннее свойство тел*, не зависящее от внешних по отношению к ним условий. По той же причине нецелесообразно изобретать еще один, теперь уже гравитационный эфир, или «эфир Маха», как вы изволили выражаться¹. Подобное толкование инерции подходит и для вращающихся массивных тел. Центробежные силы, возникающие в них, появляются из-за того, что чем дальше расположена элементарная частица от оси вращения, тем выше должна быть ее орбитальная скорость. Тем, следовательно, больше должна быть соответствующая внешняя по отношению к ней сила, стремящаяся изменить ориентацию ее спина. Тем, разумеется, большее противодействие этой силе оказывает спиновая инерция самой частицы, которая стремится переместить частицу в область пространства, свободную от влияния внешней силы. А это значит, что инерция «гонит» частицу в сторону, противоположную центру вращения.

Как видите, сегодня многое из того, над чем Вы размышляли до 1915 года, можно интерпретировать несколько иначе. Впрочем, признаю, в дни вашей молодости выбора у Вас не было. Предложенное же Вами объяснение многие приняли на веру, как я понимаю, из-за того, что астрономические наблюдения отклонения луча света в гравитационном поле Солнца подтвердили правоту Вашей теории. Она же предсказала эффект смещения перигелия Меркурия и явление гравитационного красного смещения, блистательно подтвержденные опытами. С чем Вас и поздравляю. Тем не менее я склонен думать, что последнее обстоятельство не является решающим для признания идеологии теории. В истории науки прецеденты несовпадения исходных посылок и конечных выводов, как вы знаете, отмечались не раз. Вспомните С. Карно, который исходя из ложной концепции теплорода вывел безупречную теорию тепловой машины, которой до сих пор благополучно пользуется все человечество. Могу в этой связи упомянуть и Дж. Максвелла, чья теория производила на современников «неприятное впечатление из-за множества логических ошибок», заставлявших Г. Герца заметить, что «главное в теории Максвелла — это уравнения Максвелла».

Э. — Вы говорите так, словно история уже вынесла приговор общей и специальной теории относительности. Сказанное Вами звучало, может быть, и правдоподобно, но вопреки вашему же принципу: «Гипотез не измышлять». Оно может претендовать в лучшем случае на очень сырую гипотезу.

¹ Эйнштейн А. Указ. соч. Т. 1. С. 687.

Н. — Бесспорно, Вы правы. Но меня утешает мысль, что рано или поздно найдется ясноголовый и полный честолюбия молодой человек, не обремененный пристрастиями к авторитетам, и попытается превратить бесформенный кусок глины в полноценную, логически и математически безупречную теорию.

Э. — Меня же, знаете ли, порой охватывает отчаяние от бессилия, от невозможности самому принимать участие в процессе расширения границ познания.

Н. — Дорогой Эйнштейн, Вам не следует принимать это близко к сердцу. Ваш вклад в физику и без того грандиозен. Когда я вспоминаю Ваши объяснения фотоэффекта, когда я вижу перед собой формулу $E = mc^2$, представляющую собой не только образец величайшего искусства мышления, но и доставляющую подлинно эстетическое наслаждение, я прихожу в восхищение и... забываю о некоторых исходных положениях, лежащих в основе Вашей теории относительности, с которыми мне трудно согласиться. Тем более что именно эта теория дала решающий толчок к строго системному анализу структуры и эволюции Вселенной как единого целого. Никто не сделал большего для физики, чем Вы, и никто не может умалить Ваше место в ней.

Э. — Мой друг, Вы определенно преувеличиваете мои скромные достижения. Мне, по сути, выпало только некоторым образом завершить построение здания классической физики, общую архитектуру и фундамент которого определили Вы, и никто иной. Мне посчастливилось пойти по Вашим стопам несколько дальше — дорогой, направление которой указали Вы. Именно Вы дали всем нам нечто гораздо большее, чем какой-либо конкретный результат какого-то частного исследования или теоретическое объяснение некоего важного природного явления. Вы развили метод научного познания, универсальный для всего современного и будущего естествознания. Этот Ваш вклад в мировую цивилизацию поистине уникален, его невозможно ни повторить, ни превзойти, ни переоценить.

Н. — Вы так считаете? Как Вам будет угодно. Но прошу простить, если высказанные мною сомнения по поводу теории относительности доставили Вам огорчения. Вы сами вызвали меня на откровенность. Однако теперь, я надеюсь, между нами не осталось недомолвок, и мы можем расстаться друзьями.

Э. — Я начинаю подозревать, что того, что понимают под конечной истиной, не существует вовсе, и нам остается довольствоваться поисками бесконечно изменчивого призрака, открывающего нашему взору то одну, то другую обманчивую видимость действительности.

Н. — Пожалуй, с этим нельзя не согласиться.

Э. — А мне остается благодарить случай за ее подарок мне, а также за высказанные соображения в адрес теории относительности. Ваша беспримерная интуиция служит гарантом того, чтобы относиться к ним с вниманием.

Н. — Всегда к Вашим услугам, если вы сочтете полезным или интересным всесторонне рассмотреть их.

Э. — У меня богатый опыт дискуссий такого рода...

Н. — В частности, с Бором?

Э. — Вы следили за нашими прениями?

Н. — Мог ли я пренебречь возможностью понаблюдать за битвой интеллектуальных «тяжеловесов» — как иногда принято сейчас выражаться!

Э. — К сожалению, обсуждения не принесли нам чувства облегчения или удовлетворения. Обе стороны остались при своих мнениях.

Н. — Увы, переубедить опытного собеседника часто бывает труднее, чем новичку добыть огонь трением. Кстати, о наших собеседниках. Подзреваю, они нас заждались.

Э. — И кроме того, нам, видимо, стоит поспешить разойтись, куда господа журналисты не застали нас врасплох. Не представляю, каким образом некоторым из них вообще удалось проникнуть в здешние края. Но мой опыт и Ваш, я думаю, тоже, подсказывает, что, если мы попадем в поле их зрения, нам так просто от них не отделаться.

Н. — Вы правы, но, к сожалению, есть кое-кто еще, кому мне не хотелось бы попадаться на глаза еще больше. Не верьте, будто чудес не бывает. Тот, кто не может поверить в то, что Иисус Навин молитвой остановил Солнце, пусть взглянет, кто направляется в нашу сторону. Можно ли вообразить себе более неправдоподобный случай, чем нахождение в одном месте-времени нас троих?

Эйнштейн (оглядываясь). — Кого вы имеете в виду? О! Поистине поразительное стечение обстоятельств — видеть здесь Аристотеля. А я сомневался — играет ли бог в кости.

Н. — Да, но мне крайне нежелательно вступать с ним в какие бы то ни было дискуссии. Избегать же их при его словоохотливости мне, боюсь, не удастся.

Э. — Если не секрет, почему беседа с ним Вам в тягость? Ведь шанс обменяться мнениями с человеком такого энциклопедического ума выпадает так редко?

Н. — Я, разумеется, признаю его приоритеты в области «изобретения» наук: логики и психологии, политики и этики. Но его физика приводит меня в содрогание. Чего стоят такие его рассуждения, как, например:

«У форм существуют другие формы и у качеств другие качества¹». Право, они глупы и смешны. В его трактатах на эту тему нет ни одного слова, с которым я мог бы согласиться. О чем имел неосторожность по молодости лет заявить в своих «Лекциях по оптике».

Э. — Действительно, нельзя не признать, что взгляды на физику и методы физических исследований со времен Античности сильно изменились. И это касается не только его — Аристотеля — представлений о цвете, которые вы в своих «Лекциях...» отнесли к разряду «дурной философии», как Вы изволили выразиться. И его утверждение о том, что «ничто конечное не может двигать в течение бесконечного времени» (Физика. VIII. 10), исключаящее инерциальное движение из разряда движений вообще, сегодня кажется крайне наивным и архаичным. Смехотворны и рассуждения о том, что «длина первична относительно ширины, верх — начало длины, право — начало ширины, а начало первичного — первично», а также о том, что «нелепо считать, что в мире нет верха и низа, как полагают некоторые» (О небе. II. 2).

Н. — Мало того, он противоречит самому себе. Сначала он доказывает, будто «центр Земли и Вселенной — один и тот же», а затем делает вывод о том, что «Земля небольшого размера... по сравнению с величиной других звезд» (О небе. II. 14). Как может быть центром мироздания объект, существенно меньший других объектов — звезд? Как может быть центром масс самая незначительная масса? Не есть ли это свидетельство того, что логику, не подкрепленную опытом, легко сбить с толку?

Э. — Это доказывает, что, простите мне столь сильное выражение, логика тоже может быть изнасилована. И именно эта изнасилованная логика лежит в основе его идеи о божестве как о неподвижном перводвигателе, идеи, которая составляет интеллектуальный фундамент христианской теологии.

Н. — Я бы не желал ни углубляться в обсуждение этого вопроса, ни встречаться лицом к лицу с человеком, оказавшим, на мой взгляд, весьма негативное влияние на развитие физики. Поэтому спешу откланяться, с надеждой на скорую новую встречу с Вами. И да поможет нам разум.

Э. — Пожалуй, нынешний день я могу считать самым удачным для меня за долгие годы пребывания в этой обители. Меня согревает мысль, что отныне радость общения с Вами будет не столь редкой. С сердечным приветом и наилучшими пожеланиями.

С тем почтенные мужи, церемонно пожав друг другу руки, раскланялись и разошлись восвояси.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Аврелий — 62, 72, 122, 228, 235–245, 257, 259, 314, 316, 417, 443, 458
 Аверроэс — 246
 Адамс Дж. — 276
 Адорно Т. — 277
 Александр Македонский — 151–152, 229, 316
 Алкивиад — 138–139, 169, 180, 196
 Алкидам — 142
 Алтухов Ю. — 356
 Альберт Великий — 350
 Альвен Х. — 361
 Анаксагор — 16, 18, 29, 51–53, 62, 64, 67, 70, 73–75, 85–87, 90, 92–93, 99–100, 119, 129, 178, 180, 182, 185, 188, 199, 201, 223, 235, 252, 258, 293, 357, 429
 Анаксимандр — 16, 18, 37–38, 60–61, 68, 70, 75–76, 85, 88, 93, 102, 119, 129, 220, 241, 345, 357
 Анаксимен — 18, 34, 38, 69–70, 75–76, 88, 129, 201, 220
 Андроник — 17
 Антифонт — 141, 170
 Апулей — 36, 77
 Аристотель — 13, 15–16, 18, 20–21, 23, 25, 27, 31, 35–36, 41, 43, 50, 53, 56, 59, 62, 64, 71, 73, 79, 82, 85, 88, 98–100, 102, 110, 137, 145, 147–150, 171, 185–188, 196–206, 212–215, 223–224, 232–233, 235, 241, 244–245, 251–252, 258, 265, 267, 279, 283, 294, 345–349, 357, 359–360, 380, 389, 399, 407–408, 415, 424, 439, 457, 477–478
 Аристофан — 50, 162–168, 174
 Арон Р. — 302
 Архимед — 212, 232, 354
 Асмус В. — 65–66, 82, 147, 186–187, 206
 Бердяев Н. — 298, 324–339
 Бернал Дж. — 27
 Богомолов А. — 60, 65, 90, 151
 Бор Н. — 278, 287, 399, 432, 471, 477
 Бозций — 240, 245–246
 Бруно Дж. — 212–213, 229, 251, 260–261, 267, 339, 392

¹ Цит. по: *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон. М., 1989. С. 47.

Будда — 23, 96, 101, 179, 182, 191, 219, 230, 339, 467
 Бэкон Ф. — 27, 228, 232, 265–266, 347–353, 397
 Варрон М. — 31–32
 Вокулер — 361
 да Винчи — 232, 303
 Вольтер — 225, 254, 325–326
 Галилей Г. — 27, 232, 346, 351–352, 391
 Гамильтон А. — 276
 Гамов Г. — 364
 Ганди М. — 339
 Гейзенберг В. — 102, 145–146, 284, 378, 383, 388
 Гераклит — 21, 23, 32, 40, 44–48, 54, 61, 64, 66–67, 69–70, 72–73, 75–76, 79, 82–83, 85, 90–93, 99–100, 102, 104, 114, 129, 147, 165, 185, 200–201, 208, 220–221, 235, 252, 278, 293, 307, 339, 345, 424, 429, 435–437
 Гераклid Понтийский — 41, 68
 Гермес Триждывеличайший — 48, 107, 109, 132, 222
 Гермодор — 45–46
 Геродот — 34, 60, 77, 131, 212
 Гегель Г. — 19–22, 64, 111, 210, 225, 278–287, 289, 290–291, 294–295, 310, 320–321, 415, 454
 Герц Г. — 388, 475
 Гесиод — 16, 32, 43, 47, 69, 108, 113–114, 193
 Гёдель К. — 113, 380, 383, 396, 399, 416, 426, 432, 444, 459
 Гёте И. — 315
 Гвишвили Г. — 24, 27, 60, 95, 360, 382, 413
 Гилберт У. — 346
 Гиндилис Л. — 423
 Гинзбург В. — 364, 369
 Гиппий — 36, 167, 172
 Гиппократ — 139–140, 212, 232
 Гитлер А. — 300, 302, 307–308
 Гобозов И. — 300
 Голдсмит Д. — 405
 Гольдшмидт Р. — 356
 Гомер — 16, 42–43, 69, 107–108, 165, 268
 Горгий — 55, 142, 167
 Горфункель А. — 259, 351, 353
 Грималь П. — 215–216
 Грин Б. — 89
 Грин Н. — 355

Гуревич П. — 242, 244
 Гулд С. — 356
 Гут А. — 362, 367, 369–370
 Дали С. — 303, 400
 Дальк А. — 356
 Данте А. — 63–65
 Дарвин Ч. — 122–123, 126, 211, 232, 278, 303, 318, 339, 355–358, 392, 394, 419
 Дарий — 44–45, 66
 Декарт Р. — 20, 27, 212, 228, 231–232, 265–267, 276, 347, 349, 350–351–354, 391, 406, 413, 418
 Демокрит — 2, 16, 18, 27, 31, 37–38, 45, 50–51, 53, 58, 60, 64, 73, 75, 90, 93, 99, 102, 120, 130–131, 133, 143–150, 152–153, 183, 190, 198–199, 200–201, 212, 228, 233, 267, 279, 293–294, 353, 357, 404, 429–430, 451, 470
 Джефферсон Т. — 276
 Джохадзе Д. — 301
 Дикке Р. — 364
 Дильс Г. — 32–33
 Диодор Сицилийский — 40
 Диоген Лаэртский — 21, 31–32, 34, 38–42, 64, 68, 75–76, 81, 100, 111, 115, 131, 133, 150–151, 154–155, 165, 167, 169, 176, 182, 196, 215, 226
 Диоген Синопский — 110
 Дьюсбери Д. — 124, 350
 Евклид — 77, 147, 181, 212, 232, 249, 381
 Еврипид — 32, 44, 52, 74, 131
 Ефремов Ю. — 425
 Жильсон Э. — 247, 265
 Жукоцкий В. — 301
 Звидович В. — 215–217, 227, 261
 Зельдович Я. — 365–366
 Зенон Элейский — 16, 21, 53–55, 64, 66, 72, 74, 80, 83–84, 91, 99–100, 129, 143, 147, 152, 171, 180, 183, 188, 212, 255, 296, 331, 339, 354, 457–458
 Зенон Китионский — 18, 227
 Зернов Н. — 298
 Зороастр — 30, 96, 182, 312, 320
 Иосиф Флавий — 34–35
 Ипполит — 36, 71, 82
 Ирида — 16

Кампанелла Т. — 260–261, 264, 267, 353
 Кант И. — 8, 19, 21, 29, 64, 211–212, 224, 264, 277, 294, 299, 314–315, 317–318, 355, 389, 410–411, 415, 417, 445, 449–459
 Картер Б. — 413
 Кено Л. — 356
 Клаузиус Р. — 361, 420
 Клейн Ф. — 361
 Клеобул — 23, 35
 Кондаков Н. — 110, 113, 204–205, 296, 399
 Конфуций — 23, 31, 96, 101, 179, 182, 191, 331
 Коперник Н. — 211–213, 231–232, 347, 351–352, 354, 357, 360, 392, 412–413
 Красилов В. — 356
 Критий — 138–139, 180
 Кругляков Э. — 393
 Ксенофан — 16, 18, 29, 32, 38, 42–43, 47, 49–50, 55, 60–61, 70–71, 75, 83, 86, 89–91, 108, 114, 129, 220, 345, 357, 429, 435, 437, 443
 Кувакин В. — 24, 263
 Кузанский Н. — 258–259
 Куртц П. — 24, 263
 Кьеркегор С. — 19, 277, 306, 441
 Лавуазье А. — 232
 Лактаций — 32, 236–237
 Ландау Л. — 364
 Лао-цзы — 96, 101, 182, 191, 339
 Лауэ М. — 311
 Левкипп — 37, 60, 75, 130, 143–145
 Лейбниц Г. — 214, 314–315, 338, 353
 Ленин В. — 298–299, 302, 305, 382
 Леонтьев В. — 300, 330
 Лефевр В. — 89
 Либберт Э. — 356, 406
 Линде А. — 362, 365–366, 369, 371, 375
 Ли Сы — 121
 Локк Дж. — 20, 228, 265, 267, 276, 397
 Ломоносов М. — 392
 Лоренц Г. — 383–384, 472–473
 Лосев А. — 16, 65, 86, 340
 Лукач Й. — 107
 Лукиан — 48, 245
 Лукреций Кар — 31–32, 144, 148, 156–161, 293, 395, 411, 451

Льюцци М. — 346, 388
 Любищев А. — 356
 Лютер М. — 210, 212, 262, 314–315
 Ляпунов А. — 405
 Майкельсон А. — 472
 Маковельский А. — 88–89
 Максвелл А. — 385, 388, 392, 475
 Малевич К. — 401
 Мандзолли П.-А. — 259–260
 Манетти Дж. — 258–259
 Марк Аврелий — 49
 Маркс К. — 249, 265, 277, 294–305, 307, 309–311, 336, 397, 436, 442, 445, 448
 Мейер Х. — 216
 Мелисс — 50, 55–56, 68–70, 74–75, 83, 91, 99, 129
 Менделеев Д. — 232, 303, 382, 392, 404
 Мао Ц. — 121, 302
 Мах Э. — 358, 362, 379–380, 384, 386–387, 474–475
 Миллер С. — 472
 Моисей — 27, 101, 191, 219, 269, 271, 299, 304
 Монтень М. — 267
 Морли Э. — 472
 Морвиц Г. — 405
 Мухаммед — 96, 101, 191, 219, 230, 299, 302, 304
 Мюль М. — 216
 Мякишев Г. — 382
 Назаров В. — 356
 Наполеон Б. — 424
 Ницше Ф. — 7, 209–210, 312–320, 322–323, 340
 Новиков И. — 365–366, 368, 371, 373–374
 Ньютон И. — 211, 228, 232, 353, 354, 358, 360, 362, 368, 380–381, 384, 388, 392, 418, 466–467, 469, 478
 Оккам У. — 246, 318, 386, 400, 416, 431, 468
 Ольберс Г. — 361
 Онзагер Л. — 405
 Павел апостол — 237, 240
 Парменид — 16, 18, 29, 32, 43, 49–50, 54–56, 58, 60, 69–70, 72–73, 79–80, 83, 85, 90–91, 93, 100, 129, 144, 147, 185–186, 188, 190, 201, 430
 Паскаль Б. — 265–272, 314, 316, 345, 349, 418
 Патрици Ф. — 260

Паули В. — 364, 382, 472–473
 Пенроуз Р. — 366
 Перикл — 51–52, 67, 74, 119, 131–132, 138, 178, 181, 222, 228, 255, 301, 331, 446
 Петти В. — 300
 Петрарка Ф. — 258–259
 Пикассо П. — 400
 Пиррон — 18
 Питтак — 23, 35
 Пифагор — 18, 33–35, 39–42, 47, 50, 59–60, 68, 71, 76, 85, 88–90, 100, 114, 118, 201, 220, 258, 387, 422, 429
 Планк М. — 147, 388, 418, 429
 Платон — 2, 10, 16, 18, 21, 29–31, 41, 47, 50, 60–61, 64, 81, 88, 91, 93, 119, 130, 132–134, 136–142, 144–146, 148–149, 165, 167–169, 171, 173–174, 179, 181–182, 184–187, 189–197, 199–201, 206, 223–225, 227–228, 233, 237, 241, 252, 288, 294, 301, 307–308, 331, 380, 408, 446
 Плотин — 31, 61, 238
 Плутарх — 35, 67, 75–77, 82, 100, 160, 194, 357, 395, 408
 Поппер К. — 184, 298, 306–309
 Порфирий — 31, 39–41, 437
 Потемкин В. — 239–240
 Продик — 142, 163, 167
 Прокл — 37, 40, 77
 Протагор — 2, 17–18, 21, 27, 30, 52, 70, 72, 81, 90, 99, 110, 130–141, 167, 171, 173, 177, 180–181, 183, 188, 193, 214–215, 225, 233–234, 299, 432
 Рассел Б. — 213, 265, 360, 407
 Риккардо Д. — 300
 Рожанский И. — 32, 144–145
 Розенталь И. — 414
 Руссо Ж.-Ж. — 329
 Сартр Ж.-П. — 321–324, 339
 Секст Эмпирик — 43, 100
 Сенека — 45, 60, 83, 156, 225, 227–228, 233
 Сервет М. — 212, 230, 232, 345, 392
 де Ситтер В. — 362, 364, 374
 Скотт Д. — 246, 258
 Смит А. — 300
 Смит Р. — 216
 Сноу Ч. — 261

Сократ — 21, 27, 31, 33, 44, 50, 64, 67, 70, 84, 91, 93, 99, 110, 116, 130, 133–135, 137–143, 162–196, 206, 208, 214, 223–225, 227, 233, 279, 442
 Солбриг Д. — 356
 Солбриг О. — 356
 Соловин М. — 466
 Солон — 26, 35, 78, 84, 119, 190, 220, 228, 232–233, 255, 258, 269, 301, 331, 424
 Спиноза Б. — 20, 266–267, 272–276
 Сталин И. — 230, 298–299, 302
 Стейнхардт П. — 362, 367, 369–370
 Стобей — 36, 75, 90
 Столяров А. — 240, 243
 Стэнли С. — 356
 Сулла — 59
 Тавмант — 16
 Тахтанджян А. — 356
 Тейлор Д. — 355
 Тейлор Э. — 377
 Телезино Б. — 229, 260
 Тертуллиан — 54, 62, 122, 245, 346, 454
 Тимон — 43
 Торричелли Э. — 345
 Троицкий В. — 405
 Уилер Дж. — 365, 376–377, 471
 Уилсон Р. — 364
 Уколова В. — 240
 Успенский В. — 383, 399
 Фалес — 16, 18, 23, 27, 33–38, 42, 59, 61, 64, 68–70, 76–81, 83–87, 92, 93, 97, 115, 118–119, 149, 188, 198–199, 201, 212, 232, 235, 252, 339, 345, 354, 359, 400, 408, 424, 430, 455
 Фарадей М. — 232, 384
 Фейербах Л. — 228
 Фейнман Р. — 211, 213, 310
 Филарет — 243
 Филарет Гумилевский — 239
 Филодем — 40
 Филон Александрийский — 44, 61, 217
 Фирсов В. — 405
 Флеминг П. — 90

Флоренский П. — 340
 Фома Аквинский — 19, 184, 198, 224, 245–247, 251–254, 257–258,
 346–347, 350, 415
 Фридман А. — 362–364, 382, 472
 де Фриз Г. — 356
 Фролов И. — 242, 244
 Фромм Э. — 277
 Фрэзер Дж. — 309
 Хаббл Э. — 147, 278, 364, 435–437, 472
 Хайдеггер М. — 228, 277, 320–321, 340
 Халлиуэлл Дж. — 371
 Хаммер-Йенсен И. — 144
 Хант Х. — 217
 Хаскел Х. — 227
 Хилел — 23
 Хилон — 35, 81–83, 97, 113–114, 133, 182, 399, 432
 Хокинг С. — 211, 310–311, 366–367, 369–371, 379, 389, 394, 413, 416,
 453
 Христос И. — 64, 66, 96, 192, 219, 255–256, 270, 302, 304, 325, 331, 335,
 354, 477
 Цвикки Ф. — 361
 Цицерон — 32, 36, 73, 77, 137–138, 148, 155–156, 170, 215–217,
 225–228, 233, 245–246, 253–254, 260–261, 263–264, 271, 349, 391
 Чанышев А. — 30, 66, 121
 Чернин А. — 368
 Четвериков С. — 356, 420
 Шарлье Ц. — 361, 382, 421, 435, 437
 Шаррон П. — 267
 Шелли М. — 346
 Шеллинг Н. — 15
 Шепли Х. — 361
 Шиндевольф О. — 356
 Шкловский И. — 405, 425
 Шлиман Г. — 268
 Шнейдевин М. — 216
 Шредингер Э. — 407
 Эванс А. — 268
 Эдисон Т. — 232
 Эйбелл Дж. — 361
 Эйнштейн А. — 30, 197, 232, 274, 354, 358, 361–364, 374, 379–382,
 385, 387–389, 416, 466–468, 473–477

Элиан К. — 35
 Эмпедокл — 16, 18, 32–33, 50, 53, 56–62, 64, 66, 68–69, 73–76, 80,
 83–85, 92–93, 99, 104, 167, 200–201, 252, 293, 404
 Энгельс Ф. — 22, 28, 265, 294–301, 396–398, 436, 445
 Эпикур — 31, 38, 43, 60, 75, 93, 102, 148, 150–157, 161–183, 193, 215,
 225–228, 233, 241, 258, 293, 411, 429–430
 Эшлтон Е. — 401, 403
 Эразм Роттердамский — 254, 258–259
 Эсхил — 32, 108–110, 180, 233
 Эхнатон — 96, 191
 Юлиан — 35
 Ямвлих — 52, 61
 Ясперс К. — 7, 122, 209–213, 224, 306, 316

Научное издание

Гивишвили Гиви Васильевич

ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИЗМА

Ответственный за выпуск *К. Бобраков*

Художник *П. Ляхов*

Редактор *Д. Силкан*

Корректор *Л. Волкова*

Верстка: *Л. Жилыева*

Охраняется законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
воспрещается без письменного разрешения издателя.

Любые попытки нарушения закона
будут преследоваться в судебном порядке.

По вопросам оптовых закупок обращаться:

тел./факс (495) 788-72-11;

e-mail: bk@pokolenie.ru

ООО Издательство «Поколение»
127549, Москва, ул. Пришвина, д. 8, корп. 1.

Тел./факс (495)788-72-10

www.pokolenie.ru

Подписано в печать 10.11.2009.

Формат 60х90/16. Гарнитура «Petersburg».

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 30,5.

Тираж 2000 экз. Заказ № 000