

# История западного мышления

Эта книга — сжатая история западного мировоззрения от древних греков до постмодернистов.

Эволюция западной мысли обладает динамикой, объемностью и красотой, присущими разве только эпической драме: античная Греция, Эллинистический период и императорский Рим, иудаизм и взлет христианства, католическая церковь и Средневековье, Возрождение, Реформация, Научная революция, Просвещение, романтизм и так далее — вплоть до нашего времени.

Каждый век должен заново запоминать свою историю. Каждое поколение должно вновь изучать и продумывать те идеи, которые сформировало его миропонимание.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

### ВВЕДЕНИЕ

### I. ГРЕЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Архетипические формы

Идеи и боги.

Эволюция греческой мысли от Гомера до Платона

Философский поиск и вселенский разум

Загадка планет

Аристотель и греческое равновесие

Двойственное наследие

### II. ТРАНСФОРМАЦИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Пути эллинизма.

### III. ХРИСТИАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Обращение языческого мышления

Противоречия внутри христианского мировоззрения

Христианство ликующее

Христианский дуализм

Дальнейшие противоречия и наследие Августина

Святой дух и его превратности

Рим и католичество

Дева Мария и Матерь-Церковь

Подведение итогов

### IV. ТРАНСФОРМАЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЭПОХИ

Пробуждение схоластики

Искания Фомы Аквинского

Дальнейшие стадии развития в пору высокого средневековья

Критическая схоластика и «бритва Оккама».

Возрождение классического гуманизма

### ИСТОРИЯ ЗАПАДНОГО МЫШЛЕНИЯ

### V. МИРОВОЗЗРЕНИЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Возрождение.

Реформация

Научная Революция

Философская Революция

Основы современного мировоззрения

Классики и современники

Торжество секуляризма

## VI. ТРАНСФОРМАЦИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Образ человека: от Коперника до Фрейда

Самокритика современного мышления

Кризис современной науки

Романтизм и его судьба

Постмодернистское мышление

На пороге тысячелетия

## VII. ЭПИЛОГ

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

# ВВЕДЕНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЕ эволюции западной мысли предъявляет особые требования и к читателю, и к автору, поскольку предполагает выход за рамки наших привычных представлений. Такое исследование требует определенной интеллектуальной гибкости: здесь не обойтись без сопереживаний и без воображения, склонного к метафизике, без способности взглянуть на мир глазами людей других эпох. В каком-то смысле, мы должны стать *tabula rasa* («чистой доской»), чтобы вновь увидеть вещи так, как они есть, без чувства превосходства — или лишнего груза предвзятого отношения. Конечно, остается только мечтать о подобной идеальной податливости ума, однако самая важная цель предпринимаемой нами попытки и состоит в стремлении к этому идеалу. Если мы не сможем воспринять и четко — в нужных формулировках и без тени снисходительности — выразить представления и верования давным-давно отвергнутые — будь то общепринятое некогда убеждение в том, что Земля является неподвижным центром космоса, или до сих пор сохранившаяся у западных мыслителей тенденция опираться прежде всего на «мужское» восприятие в олицетворении рода человеческого, — то нам не удастся постигнуть интеллектуальные и культурные основы своей собственной мысли. Постоянная наша задача — сохранять верность историческому материалу так, чтобы заданная нам настоящим временем перспектива обогащала, а не искажала то множество идей и мировоззрений, которые мы изучаем. Важность этой задачи нельзя переоценить, и все же я считаю (почему именно, выяснится в последних главах книги), что именно сегодня при известной гибкости ума и воображения нам легче достичь нашей цели, чем людям любой другой прошлой эпохи.

Последующее повествование строится в хронологическом порядке — в соответствии с тремя мировоззрениями, которые характеризуют три главнейшие эпохи, традиционно выделяемые в истории культуры Запада: античную (классическую), средневековую и современную. Стоит ли говорить о том, что любое членение истории на «эпохи» и «мировоззрения» не может само по себе отразить реальные сложности и все тонкости развития западной мысли на протяжении этих столетий. И все же, для того чтобы скольконибудь успешно приступить к материалу столь необозримого объема, необходимо ввести предварительно несколько организующих принципов. А уже в рамках этих принятых «общих мест» нам легче будет разобраться с целым рядом трудностей и двусмысленностей, с внутренними конфликтами и неожиданными решениями, которыми так насыщена история западной мысли. Начнем мы с древней Греции. Приблизительно 25 веков назад расцвел эллинский мир, и этот чудесный расцвет культуры ознаменовал зарю западной цивилизации. Древние греки, наделенные какой-то первобытной ясностью и творческой силой, передали щедрые дары западной мысли: именно отсюда, из оказавшегося вечным источника черпает она свои прозрения, вдохновения и обновления. Современная наука, средневековая теология, классический гуманизм — все это в неоплатном долгу у древних греков. Для Коперника и Кеплера, для Августина и Аквината греческая мысль оказалась столь же основополагающей, что и для Цицерона и Петрарки. Наше мышление — благодаря пронизывающей его логике — все еще остается глубоко греческим: до такой степени, что, прежде чем приступить к изучению характера собственного мышления, мы должны внимательно всмотреться в мышление греков. Они заложили основу и других наших особенностей. Любознательность, страсть к нововведениям, критические наклонности, глубокий интерес к проблемам Жизни и Смерти, стремление к упорядоченности, скептическое отношение к общепринятым

истинам — всеми этими характерными качествами греки заложили те интеллектуальные ценности, которые и сегодня значат не меньше, чем в V веке до Р. Х. Так обратимся теперь к этим протагонистам западной традиции.

## *Греческое мировоззрение*

ЧТОБЫ подойти к рассмотрению того, что обнаруживается в видении греков — столь сложном и многообразном,— начнем с самой поразительной особенности этого видения: это неизменная, хотя и по-разному проявляющаяся, традиция осмыслять мир, прибегая к помощи архетипических принципов. Тенденция эта явственно прослеживается на протяжении всего пути греческой культуры начиная с гомеровского эпоса, хотя явно оформилась в период между концом V и серединой IV в. до Р. Х. в Афинах — этой интеллектуальной кузнице Греции. Будучи связана с фигурой Сократа, она в основном формулируется (и формулировка эта в определенном смысле остается решающей) в диалогах Платона. В основании ее лежит взгляд на космос как на упорядоченное выражение неких первоначальных сущностей, или трансцендентных первопринципов, которые можно постигать по-разному: в виде Форм, Идей, универсалий, неизменных абсолютов, бессмертных божеств, божественных «начал» — *archai* и архетипов. Несмотря на то, что данное воззрение не раз так или иначе видоизменялось, и на то, что вразрез с ним развивались другие, достаточно авторитетные,— совершенно очевидно, что не только у Сократа, Платона и Аристотеля (а до них — у Пифагора, после них — у Плотина), но и у Гомера и Гесиода, и у Эсхила и Софокла — можно найти отблески некоего общего видения, которое отражает типично греческую склонность к выявлению в хаосе жизни проясняющих все универсалий. Прибегнув к весьма широко понимаемой терминологии и памятуя при этом о расплывчатости подобных «общих мест», можно сказать, что Вселенной греков управляло множество вневременных сущностей, стоящих за конкретной действительностью и наделяющих ее формой и смыслом. Эти архетипические принципы включали математические построения (геометрические и арифметические); космические противоположности — такие, как свет и тьма, мужчина и женщина, любовь и ненависть, единство и множество; прообразы человека (*anthropos*) и других живых существ; Идеи Добра, Прекрасного, Справедливого, а также прочие абсолютные ценности нравственного и эстетического характера. В греческой мысли дофилософского периода эти архетипические принципы принимали форму мифических олицетворений — таких, как Эрос, Хаос, Небо и Земля (Уран и Гейя), наряду с еще более персонифицированными фигурами Зевса, Прометея, Афродиты. В подобной перспективе любой аспект имеет повторение, будучи пронизан этими первоначалами. Несмотря на непрерывный поток явлений — как во внешнем мире, так и во внутреннем опыте, — можно все-таки различить специфические неизменные структуры, или сущности, обладающие такой определенной и длительной устойчивостью, что их даже наделяли собственной полноценной независимой реальностью. Именно на этой явственной неизменности и независимости основывал Платон и свою метафизику, и свою теорию познания.

Поскольку намеченный здесь архаический взгляд на мир предоставляет нам возможность, отталкиваясь от этой отправной точки, вступить в область греческого мировоззрения и поскольку наиболее выдающимся теоретиком и апологетом данного взгляда был Платон, чьей мысли суждено было стать единственным и важнейшим фундаментом для эволюции западного мышления,— мы начнем обзор с платоновского учения о Формах, или эйдосах. В дальнейшем мы проследим развитие греческого видения в историческом плане, обратив внимание как на сложную диалектику, которая привела к платоновской философии, так и на порожденные ею последствия — не менее сложные.

Приступая к философии Платона, следует помнить, как он сам преподносил ее — безо всякой системы, часто в порядке эксперимента, нередко с иронией. Нельзя забывать и о

неизбежных и, без сомнения, намеренных двусмысленностях, присущих избранному им жанру драматического диалога. И наконец, нельзя забывать, какой размах приобрела его философия, разрастаясь и преобразаясь в течение приблизительно пятидесяти лет. Только со всеми этими оговорками мы можем попытаться выделить некоторые из важных идей и принципов, содержащихся в сочинениях Платона. Молчаливым проводником в нашей попытке нам будет служить сама платоновская традиция, сохранявшая и развивавшая своеобразный философский взгляд, который она обрела с самого начала — у Платона.

Установив это опорное положение внутри греческого мышления, мы сможем в дальнейшем продвигаться и назад, и вперед: в ретроспективе, к ранним традициям — мифологической и досократической, а затем — к позднейшим, к Аристотелю.

## **АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ФОРМЫ**

То, что принято понимать под платонизмом, как бы вращается вокруг кардинальной доктрины — а именно утверждения о существовании архетипических Идей, или Форм. Чтобы понять суть этой теории, нам придется в значительной мере отвлечься от привычного подхода к действительности. Для этого мы должны вначале задаться вопросом: «Каким именно образом соотносятся платоновские Формы, или Идеи, и эмпирический мир повседневной действительности?» Ответ на этот вопрос обусловил и саму концепцию целиком. (Платон употреблял греческие слова «*idea*» и «*eidos*» попеременно: «*idea*» так и попала в латынь и английский язык, тогда как «*eidos*» в переводе на латинский превратилось в «*forma*», а в английский вошло как «*form*»).

Для платоновского толкования прежде всего существенна первичность данных Форм, — тогда как зримые предметы обычного мира напрямую производны от них. Платоновские Формы — отнюдь не понятийные абстракции, создаваемые человеческим разумом в процессе обобщения единичных явлений. Напротив, они наделены таким качеством бытия, такой степенью реальности, в сравнении с каким конкретный мир намного проигрывает. Платоновские архетипы образуют мир — и находятся вне его. Они проявляются во времени, но сами — вне времени. Они суть мира в его сокровенной сущности, в его безотносительном бытии.

Платон учил: то, что в нашем мире мы воспринимаем как тот или иной предмет, является конкретным выражением общей Идеи — архетипа, который и наделяет данный предмет своими особыми свойствами и структурой. Любой предмет представляет ту информацию, которую несет наполняющая его Идея. Нечто может быть «прекрасным» ровно настолько, насколько в нем присутствует архетип Красоты. Если кто-то влюбляется, он распознает именно Красоту (или Афродиту) и ей подчиняется, любимый же предмет — лишь сосуд или инструмент Красоты. Архетип — сущностная составляющая явления, и именно на этом уровне пребывает глубочайший смысл.

Можно возразить, что мы переживаем подобные ситуации вовсе не так: на самом деле нас привлекает не архетип, а вполне определенная личность, или конкретное произведение искусства, или любая другая прекрасная вещь. Красота — только атрибут единичного, а не сущность его. Последователь же Платона возразит, что такое мнение вызвано ограниченным восприятием ситуации, события. Правда, скажет он, не каждый человек отдает себе отчет в существовании архетипического уровня, несмотря на реальность этого существования. Однако Платон, описывая некоего философа, предававшегося созерцанию прекрасных предметов и в течение долгого времени размышлявшего о них, утверждает, что тот способен внезапно поймать отблеск абсолютной красоты — Красоты как таковой, высшей, чистой, вечной, безусловно самостоятельной и в этом смысле не связанной ни с одним из живых существ или предметов. Так познает философ Форму, или Идею, стоящую за всеми прекрасными предметами и явлениями. Если вещь прекрасна, то лишь благодаря тому, что ей «досталась» частица абсолютной Формы Красоты.

Учитель Платона Сократ стремился найти общую основу для всех добродетельных поступков — с целью вывести формулу правильного жизненного поведения. Он рассуждал так: если ты хочешь выбирать добрые поступки, ты должен знать, что такое «добро» безотносительно к любым конкретным обстоятельствам. Если можно определить, что один поступок «лучше» другого, то подразумевается существование абсолютного Добра, с которым можно сравнивать оба «добра» относительных. Иначе слово «добро» остается в действительности лишь словом, значение которого лишено устойчивого основания; а следовательно, и человеческая нравственность теряет надежные основы. Сходным образом, если не будет абсолютной основы для определения поступков как справедливых или несправедливых — любой поступок, называемый «справедливым», будет оставаться чем-то относительным, лишенным точной оценки. Когда собеседники Сократа пользовались расхожими понятиями справедливости и несправедливости или добра и зла, он разбирал эти понятия по косточкам, показывая, насколько они спорны, полны внутренних противоречий и лишены хоть какого-то существенного основания. Поскольку Сократ и Платон считали, что для добродетельной жизни необходимо постижение добродетели, то для подлинной этики объективные и универсальные понятия Справедливости и Добра представлялись обязательными. Без таких неизменных констант, пребывающих высоко над случайностями людских обычаев и политических установлений, род человеческий лишился бы почвы для укоренения истинных ценностей и стал узким для всех опасностей аморального релятивизма.

Платон, обратившись вначале к размышлениям Сократа об этических понятиях и к его поиску абсолютных определений, приходит в конце концов к всеобъемлющей теории действительности. Точно так же, как в нравственной области человек ищет Идеи справедливости и добра, дабы вести правильный образ жизни,— так, побуждаемый научным интересом, он ищет другие абсолютные Идеи для постижения мира — Универсалии, которые объединяли бы и делали доступными пониманию весь хаос, поток и многообразие чувственных вещей. Цель философа включает в себя как нравственное, так и научное измерения; Идеи дают почву и тому, и другому.

Платону представлялось очевидным, что если множество предметов обладает одним и тем же свойством — как все люди «человекостью» или все белые камни «белостью», — то свойство это не ограничивается тем или иным частным явлением в мире материи, пространства и времени. Оно нематериально, не поддается пространственно-временным ограничениям и трансцендентно по отношению к множеству отдельных своих проявлений. Прекратить свое существование может та или иная вещь, но не то всеобщее свойство, которое эта вещь воплощает. Всеобщее — это некая целостность, существующая самостоятельно, отдельно от единичного, и — поскольку оно не подвержено изменениям и не может исчезнуть,— превосходящая единичное в своей реальности.

Один из критиков Платона заметил как-то: «Я вижу лошадей, а не «лошадность». На что Платон ответил: «Это оттого, что у тебя есть глаза, но нет ума». Для Платона архетипическая Лошадь, дающая вид всем лошадям,— реальность более основополагающая, нежели реальность конкретных лошадей, которые суть не более, чем частные проявления Идеи «лошадности», конкретные воплощения ее Формы. Архетип как таковой являет себя не столько перед ограниченными в своих возможностях физическими органами чувств (хотя их помощью и можно руководствоваться), сколько перед всепроникающим духовным оком — просвещенным разумом. Архетип раскрывается скорее внутреннему восприятию, чем внешнему.

Таким образом, платоновская точка зрения требует от философа ухода от частного — к всеобщему, от кажимости — к сущности. Подразумевается, что такое прозрение не только возможно, но и необходимо для обретения истинного знания. Платон уводит внимание философа от внешнего и конкретного, от прямолинейного взгляда на вещи,— и указывает на более «глубокое», «внутреннее», чтобы тот смог «пробудиться» на более глубинном

уровне реальности. Он утверждает, что доступные нашим органам чувств вещи на самом деле являются кристаллизацией первичных сущностей, постичь которые под силу лишь деятельному и интуитивному разуму.

Платон весьма недоверчиво относился к знаниям, полученным посредством чувственного восприятия, поскольку подобное знание, принадлежа каждому индивидууму отдельно, подвержено непрерывным изменениям и всегда относительно. Одному ветер несет приятную прохладу, другому — неуютный холод. Вино кажется сладким здоровому человеку, но стоит ему заболеть — оно становится кислым на вкус. Следовательно, знание, основанное на чувственном опыте, — всего лишь субъективное суждение, вечно меняющееся мнение, лишенное малейшей абсолютной основы. Подлинное же знание, напротив, можно снискать по ту сторону шаткого изменчивого несовершенства физического измерения. Знание, почерпнутое из ощущений, — всего лишь мнение, ошибочное с точки зрения любого безотносительного стандарта. Единственно безошибочным, по праву достойным такого названия, является знание, почерпнутое непосредственно из самих Идей. Например, для области чувств навсегда останется недоступным восприятие истинного, или абсолютного равенства, поскольку в этом мире не существует даже двух вещей, которые были бы в точности равны во всех отношениях. Они всегда будут лишь более или менее равными. И все же посредством трансцендентной Идеи равенства человеческий разум способен постичь абсолютное Равенство (не познавая его никогда в конкретных проявлениях) — независимо от чувственного опыта, и может благодаря этому пользоваться понятием «равенства» и распознавать в эмпирическом мире приметы приближения к этому равенству. Сходным образом, в природе не существует совершенной фигуры круга, однако все «приблизительные» природные круги заимствуют свою «круглоту» у совершенного архетипического Круга, а именно на реальность этого последнего опирается человеческий разум, познавая любой из эмпирических кругов. Так же обстоит дело с совершенным добром или совершенной красотой, ибо если речь идет о чем-то «более прекрасном» или «более добром», то сравнение здесь может проводиться лишь по отношению к невидимому мерилу абсолютной Красоты или абсолютного Добра — к Красоте как таковой и Добру как таковому. В чувственном мире все несовершенно, относительно и изменчиво, и тем не менее человеческое познание нуждается в абсолютах, существующих лишь на трансцендентном уровне чистых Идей.

В платоновских представлениях об Идеях имплицитным является разграничение ставшего и становящегося. Все явления находятся в непрерывном процессе преобразования из одного состояния в другое, становясь тем или иным предметом, а затем погибая, по-разному представая перед разными людьми или перед одним и тем же человеком в разное время. Ничто в этом мире не есть всегда, ибо все вечно находится в состоянии становления. Подлинное бытие (а не обычное становление) — достояние только Идеи, единственной устойчивой реальности, стоящей за целым потоком явлений, движущей и повелевающей ими. Любая отдельно взятая вещь этого мира на самом деле является лишь сложным образом обусловленной видимостью. Воспринимаемый нами предмет представляет собой «место встречи» множества Форм, в разное время находящихся выражение в различных сочетаниях и с различной степенью силы и яркости. Таким образом, мир Платона подвижен лишь постольку, поскольку вся феноменальная действительность находится в состоянии непрерывного становления и гибели — в движении, подчиняющемся непосредственному перемещению Идей. Первоначальная же действительность — мир Идей, где господствует подлинное бытие, а не становление, — самодостаточна, неизменна и вечна, а значит, неподвижна. Для Платона бытие точно так же относится к становлению, как истина — к мнению, то есть как постигаемое просвещенным разумом может относиться воспринимаемому физическим, чувственным путем.

Поскольку Формы вечны, тогда как их конкретные выражения возникают и исчезают, можно сказать, что Формы бессмертны и, следовательно, подобны богам. Несмотря на то,

что то или иное воплощение может в любой момент погибнуть, — сама Форма, на какое-то время воплотившаяся в данном обличье, продолжает проявлять себя и дальше в других конкретных вещах. Человеческая красота уходит, зато вечно живет Афродита: архетипическая Красота вечна, она неуязвима для бега времени, ее не затрагивает преходящая природа разрозненных проявлений. В естественном мире каждое дерево обречено в конце концов обрушиться и сгнить, но архетипическое Дерево всегда продолжает выражать свою суть — уже в других деревьях. Добродетельный человек может оступиться и совершить дурной поступок, но Идея Добра остается неизменной. Архетипическая Идея воплощается и развоплощается — через множество конкретных форм, одновременно сохраняя в трансцендентном плане свою единую, целостную сущность.

Употребление Платоном слова «идея» (что обозначает по-гречески *форму, образец, существенное качество* или *природу чего-либо*), сильно отличается от нашего современного употребления. В привычном нам понимании идеями называются субъективные умственные построения, возникающие у того или иного индивидуума. Платон же, напротив, имел в виду нечто такое, что существует не только в человеческом сознании, но и за его пределами. Платоновские Идеи объективны. Не завися от человеческих помыслов, они ведут полноценное самостоятельное существование. Они представляют собой некие совершенные образцы, глубоко укорененные в самой природе вещей. Платоновская Идея — не просто человеческая идея, это как бы вселенская идея, некое идеальное единство, способное находить и внешнее выражение — в конкретном осязаемом виде, и внутреннее — в качестве понятий, доступных человеческому разуму. Его Идея — это изначальный Образ, или оформленная Сущность, проявляющая себя различными способами и на различных уровнях, будучи самым основанием реальности.

Таким образом, Идеи являются основополагающими элементами как онтологии (теории бытия), так и эпистемологии (теории познания); они составляют не только начальную суть и глубинную действительность вещей, но и средство, открывающее путь человеческому познанию. Птица является птицей постольку, поскольку она «участвует» в архетипической Идее Птицы. И человеческий разум распознает птицу в той мере, в какой сам он улавливает ту же Идею. Красный цвет предмета является красным, потому что наделен архетипической «красностью», и человеческое восприятие отмечает его «красность» благодаря проникновению в ту же Идею. И человеческий разум, и Вселенная подчиняются одним и тем же архетипическим структурам или сущностям, благодаря которым — и только благодаря им — человеческому интеллекту доступно подлинное понимание вещей.

Наглядным примером для теории Идеи Платону служила математическая парадигма. Вслед за пифагорейцами (с чьей философией, безусловно, Платон был знаком особенно близко), он представлял себе физический мир организованным в согласии с математическими Идеями чисел и геометрии. Идеи эти невидимы, чисто умозрительны, однако можно обнаружить, что именно они являются формообразующими причинами и регуляторами всех эмпирически видимых предметов и процессов. Отметим здесь, что платоновские и пифагорейские представления о правящих природой математических принципах существенно отличались от привычных нам сегодняшних воззрений. В платоновском понимании, окружности, треугольники, числа — не просто формальные построения или количественные обозначения, которые человек навязывает природным явлениям; Платон не считал также, что они присутствуют в явлениях только механически, как грубый факт их конкретного бытия. Они предстают скорее в виде божественных трансцендентных единств, существующих независимо как от явлений, которыми они управляют, так и от человеческого разума, которым они постигаются. Тогда как конкретные феномены преходящи и несовершенны, управляющие этими феноменами математические Идеи совершенны, вечны и неизменны. Отсюда и основное платоновское убеждение: за поверхностным беспорядком и случайностью временного



мира стоит более глубокий, вневременной ряд абсолютов, которые, как считалось, в математике находят свое особенное — графическое — проявление и отражение. Поэтому Платон считал упражнение разума в математике столь существенным для философа; согласно преданию, над входом в Академию были начертаны слова: «Да не войдет сюда ни один человек, незнакомый с геометрией».

Картина, обрисованная выше, дает представление о наиболее характерных чертах платоновской теории Идей, как она изложена в его прославленных диалогах «Государство», «Пир», «Федр», «Федон» и «Тимей», а также в «Седьмом письме» (вероятно, единственном дошедшем до нас подлинном его письме). И все-таки даже в рамках сочинений Платона целый ряд противоречий и расхождений так и остается неразрешенным. Временами Платон, казалось бы, возносит идеальное на такую высоту над эмпирическим, что все конкретные, частные проявления воспринимаются лишь как ряд «примечаний», «сносок», поясняющих трансцендентную Идею. С другой стороны, он подчеркивает врожденное благородство, присущее сотворенным вещам, именно в силу того, что они являют воплощенное выражение божественного и вечного. Но ту степень, до которой Идеи являются скорее трансцендентными, чем имманентными,— всецело ли они отделены от ощутимых вещей (причем последние выступают только как их несовершенные подражания), или они в какой-то мере присутствуют в ощутимых вещах (тогда последние отчасти наделены природой этих Идей),— невозможно установить с какой-либо точностью, даже опираясь на множества упоминаний о них в различных диалогах. Но в целом можно наблюдать, как мысль Платона, вызревая с годами, все больше склоняется в сторону трансцендентного толкования. Однако в «Пармениде», написанном, вероятно, позже большинства упомянутых выше диалогов, Платон выстраивает мощный плацдарм для нападков на собственную теорию, задавая вопросы, касающиеся природы Идей: скольких разных видов они бывают, каковы их отношения друг к другу и к чувственному миру, каково точное значение их «участия» в вещах, каковы способы их познания,— любые ответы на эти вопросы порождают явно неразрешимые проблемы и противоречия. Некоторые из этих вопросов, которые Платон поставил, быть может, побуждаемый как диалектическим азартом, так и самокритикой, обернулись как бы отправной точкой для полемики позднейших философов с теорией Идей.

Сходным образом, в «Теэтете» Платон с необычайной проницательностью анализирует природу познания — избегая прямых заключений и ни разу не прибегнув к теории Идей в качестве разгадки или выхода из изображенного им эпистемологического тупика. В «Софисте» Платон наделяет реальностью не только Идеи, но также и Переменчивость, Жизнь, Душу и Понимание. В другом месте он указывает на существование ряда математических объектов, стоящих между Идеями и их чувственными конкретными воплощениями. Несколько раз он приводит иерархию Идей, но в разных диалогах представлены разные иерархии: Благо, Единое, Существование, Истина и Красота занимают главенствующее положение каждый раз по-иному, то меняясь местами, то частично накладываясь друг на друга. Очевидно, Платон так и не выстроил последовательной, окончательно завершенной системы Идей. Но столь же очевидно, что Платон, несмотря на так и не разрешенные им вопросы относительно главной части своего учения, считал свою теорию верной, полагая, что без нее научные и нравственные устремления человека лишились бы всякого основания. Именно это утверждение и заложило основу для платоновской традиции.

Подведем итоги: с точки зрения Платона, основу существования составляют архетипические Идеи, образующие неосязаемый субстрат всего осязаемого. Истинное строение мира открывается не чувствам, а интеллекту, каковой в высшем своем состоянии получает прямой доступ к верховной реальности Идей. Вовсе не являясь нереальной абстракцией или воображаемой метафорой конкретного мира, царство архетипов представлено у Платона подлинной основой действительности, предопределяющей ее

порядок и делающей ее познаваемой. Исходя из этого, Платон заявлял, что первейшая задача и конечное назначение философа — это и есть опыт непосредственного постижения трансцендентных Идей.

## **ИДЕИ И БОГИ**

Все вещи «населены богами»: так утверждает Платон в «Законах» — последнем своем сочинении. И здесь мы должны обратить внимание на своеобразную двойственность в природе архетипов — двойственность, стоящую в центре всего греческого видения, — подразумевающую существование скрытой связи между правящими принципами и мифическими существами. И хотя временами Платон придерживается более отвлеченных формулировок для архетипов (как в случае с математическими Идеями), иногда он прибегает и к божественным фигурам — величественным мифологическим персонажам. Очень часто в платоновских диалогах речь Сократа явно приобретает гомеровские интонации, особенно когда он толкует различные исторические и философские проблемы, прибегая к мифологическим событиям и фигурам.

Миф у Платона окрашивается то иронией, то игривой серьезностью — так что не всегда можно понять, какой уровень восприятия здесь предполагается. Нередко Платон сопровождает свои мифологические экскурсы каким-нибудь противоречивым — утвердительным и одновременно отстраненным — замечанием вроде того, что «все обстоит примерно так» или что «либо это, либо нечто весьма похожее является правдой». Имена Зевса, Аполлона, Геры, Ареса, Афродиты и прочих, в зависимости от контекста того или иного диалога, могут обозначать сами божества, аллегорические фигуры, характерные типы, психологические состояния, способы познания, философские принципы, трансцендентные сущности, источники поэтического вдохновения или божественного откровения, объекты условного поклонения, неведомые единства, бессмертные произведения верховного создателя, небесные тела, основы вселенского порядка и даже повелителей наставников человечества. Боги Платона, не будучи лишь буквалистическими метафорами, не поддаются строгому определению, в одном диалоге выступая причудливыми героями назидательной басни, в другом — претендуя на бесспорную онтологическую реальность. Нередко эти олицетворенные архетипы приходят на помощь в самые серьезные моменты философствований — как если бы обезличенный язык метафизических абстракций уже не годился, когда речь непосредственно заходит о божественной сущности вещей.

Особенно запоминается этот прием в «Пире», где обсуждается Эрос как движущая сила всех человеческих поступков. Несколько участников философской трапезы в блестящей цепочке диалектически изысканных речей дают описание Эросу — сложному и многомерному архетипу, который, проявляясь на физическом уровне в виде полового инстинкта, на более высоких уровнях пробуждает философскую страсть к интеллектуальной красоте и мудрости, а высшее выражение обретает в мистическом созерцании вечного изначального источника всякой красоты. Однако на протяжении диалога данное начало — представлено в персонифицированных и мифологических образах, причем Эрос рассматривается как божество, бог любви, начало же красоты упоминается как Афродита, и вообще, присутствует множество ссылок на другие мифические фигуры — такие, как Дионис, Кронос, Орфей и Аполлон. Сходным образом, излагая в «Тимее» свои взгляды на сотворение вселенной, Платон пользуется почти исключительно мифологическими понятиями; то же самое мы наблюдаем и во многих его рассуждениях о природе и предназначении души («Федон», «Горгий», «Федр», «Государство», «Законы»), Отдельным божествам постоянно приписываются особые характерные качества: так, в «Федре» философ, взыскующий мудрости, назван последователем Зевса, а воин, готовый пролить кровь за свое дело, — служителем Ареса. Часто Платон пользуется мифом как чистой аллегорией: так, например, наставнику-софисту в «Протагоре» понадобился

древний миф о Прометее лишь для своих антропологических выводов. Похитив огонь с небес и принеся его людям, даровав им искусства и приобщив их таким образом к цивилизации, Прометей символизирует появление разумного человека, поднявшегося с более примитивной ступени. Однако в иных случаях Платон, кажется, и сам уносится в мифологическое измерение: так, в «Филебе» Сократ описывает свой диалектический метод проникновения в мир Идей как «небесный дар, который, я полагаю, руками нового Прометея боги подбросили людям, а с ним — и вспышку света».

Философствуя таким образом, Платон словно отразил уникальное переплетение зарождающегося рационализма эллинской философии с плодотворным мифотворческим воображением древнегреческой души — то изначальное религиозное мировидение, вобравшее в себя как индоевропейские, так и левантинские корни, уходящие через второе тысячелетие до Р. Х. в самый неолит, то мировоззрение, которое, создав Олимпийский пантеон, заложило основы культа, искусства, поэзии и драмы классической греческой культуры. По сравнению с другими древними мифологиями, греческая мифология особенно сложна, тщательно разработана и систематизирована и потому сказалась благодатной почвой для эволюции греческой философии, которая сохранила явственный отпечаток своего мифологического происхождения не только на начальных стадиях развития, но и в период своего апогея — платонизма.

И все же в диалогах Платона мы сталкиваемся не просто с языком мифа, но скорее с подразумеваемым функциональным отождествлением богов с Идеями,— что и определило стержневую роль платоновской философии в развитии греческой мысли. Филолог-классик Джон Финли сказал об этом: «Точно так же, как греческие боги, хотя их культ мог быть весьма разнообразным, все вместе как бы заключают в себе анализ мира: Афина — ум, Аполлон — внезапное и непредсказуемое вдохновение, Афродита — сексуальность, Дионис — переменчивость и возбуждение, Артемида — целомудрие, Гера — семейный уклад жизни и супружество, Зевс — господствующий над всем порядок,— точно так же существуют и платоновские формы, самостоятельные, светящиеся и вечные, недоступные для преходящего участия в них человека... [Боги, как и формы] являются сущностями жизни, благодаря созерцанию каковых любая отдельная жизнь обретала значение и содержание»<sup>1\*</sup>.

Платон часто порицал поэтов за антропоморфизацию богов, что не мешало ему, однако, преподносить собственную философскую систему в поразительных мифологических формулировках и с имплицитной религиозной направленностью. Несмотря на высокую оценку, которую давал Платон интеллектуальной прямоте, и на догматическое осуждение поэзии и искусства в его политических учениях — то здесь, то там, во многих диалогах можно встретить явное утверждение, что способность к образному мышлению как поэтическая, так и религиозная столь же необходима человеку, стремящемуся обрести знания о сущностной природе мира, сколь и любой чисто логический подход, не говоря уж об эмпирическом. Особое место в нашем исследовании занимает влияние, которое платоновское видение оказало на еще неустойчивое и полное нерешенных вопросов греческое мировоззрение. Ибо Платон, в столь сходных выражениях рассуждая в одном месте — об Идеях, в другом — о богах, разрешает — тонко, но вместе с тем вызывая весомые и длительные последствия — центральное для классической мысли напряжение: напряжение между мифом и разумом.

\* См. комментарии в конце книги (нумерация отдельная для каждой главы)

# **ЭВОЛЮЦИЯ ГРЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ ОТ ГОМЕРА ДО ПЛАТОНА**

## **МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ**

Религиозно-мифологический фон греческой философии в основе своей был глубоко плюралистичен. Когда на исходе второго тысячелетия до Р. Х. грекоговорящие индоевропейские воины-кочевники последовательными волнами начали вторгаться на побережье Эгейского моря, они принесли и свою собственную мифологию — героическую и патриархальную, возглавляемую великим богом неба Зевсом. Древнейшие же — матриархальные — мифологии туземных доэллинских племенных сообществ (включая высокоразвитую Минойскую цивилизацию на Крите с ее культом верховной богини), хотя и оказались в конце концов подчинены религии завоевателей, не были целиком подавлены: северные мужские божества находили себе «пару» среди древних южных богинь и «женились» на них, как Зевс на Гере. Этот сложный сплав, из которого возник потом Олимпийский пантеон, во многом способствовал подвижности и жизненности классического греческого мифа. Более того, подобный плюрализм эллинского наследия позднее находил выражение также в непрекращающейся дихотомии между общественной религией греков, с одной стороны,— с ее городскими празднествами и гражданскими ритуалами, посвященными главнейшим олимпийским божествам, и, с другой стороны,— распространенными народными религиями: орфическими, дионисийскими, элевсинскими мистериями, эзотерические обряды которых восходили к догреческим и восточным религиозным традициям — инициациям, связанным со смертью-и-возрождением, сельскохозяйственным культам плодородия, поклонению Великой Матери Богов.

Помня о том, что посвященные в мистерии связывались клятвой неразглашения таинств, сейчас трудно судить о месте, которое уделялось различным формам эллинских религиозных верований в жизни отдельного человека. Очевиден, однако, всепроникающий архетипический резонанс архаического греческого мировидения, с наибольшей полнотой выраженного в главнейших эпических поэмах, порожденных греческой культурой и дошедших до нас в гомеровских «Илиаде» и «Одиссее».

Здесь, на заре западной литературной традиции торжествовало то светлое первобытное мифологическое ощущение, которое связывает человеческую жизнь тесным родством с вечным царством богов и богинь. Архаическое мировидение греков отражало внутреннее единство мгновенного чувственного восприятия и вневременного содержания, частного обстоятельства и вселенской драмы, человеческих действий и божественного детерминизма. Исторические лица претворяли в жизнь мифический героизм, тогда как олимпийские божества наблюдали события в долинах близ Трои и вмешивались в них. Игра чувств в мире, будто выплеснутом наружу, сверкающем цветами и деяниями, ничуть не мешала воспринимать смысл этого мира — упорядоченного и мифического одновременно. Острое восприятие физического мира — морей, гор, рассветов, пиров и сражений, луков, шлемов и колесниц — было насквозь пронизано ощутимым присутствием богов — и в природе, и в человеческих судьбах. Парадоксальным образом непосредственность и «свежесть» гомеровского мировидения связаны с фактически концептуальным пониманием мира, управляемого древней, освященной веками мифологией.

Даже обожествленный образ самого Гомера указывает на своеобразный нераздельный синтез индивидуального и всеобщего. Монументальные эпические поэмы явились порождением великой «коллективной души» — и, сотворенные родовым эллинским воображением, они передавались, развивались, становились все прекраснее — от поколения к поколению, от певца к певцу. Но даже в рамках устоявшихся клишированных образцов устной поэзии, присутствовавшей при рождении эпоса, живо ощущается некое личностное своеобразие, которое ни с чем другим не перепутаешь,— некий гибкий индивидуализм и непосредственность, ощутимые в стиле и в видении. Таким образом,

«Гомер» воспринимался двояко: как поэт-личность и как обобщенное олицетворение памяти древних греков.

Те ценности, что нашли выражение в гомеровском эпосе, сложившись приблизительно в VIII веке до Р. Х., не переставали вдохновлять и последующие поколения греков в течение всего периода античности, а множество персонажей олимпийского пантеона, родословная которых была систематизирована несколько позже в «Теогонии» Гесиода, никогда не уходили из греческой культуры и во многом определяли ее. Различные божества с их властью и полномочиями указывали на то, что вселенная ощущалась неким упорядоченным целым — скорее космосом, нежели хаосом. В архаической вселенной греков не было четкого разграничения между миром природы и миром человека: в основе лежал единый порядок, заданный как природе, так и обществу, воплощая божественную справедливость — атрибут правителя богов Зевса. И хотя вселенский порядок был, таким образом, представлен обособленной фигурой Зевса, — даже Зевс в конечном итоге оказывался подвластным безличной Судьбе (Мойре), которая царила надо всем, поддерживая определенное равновесие сил. В самом деле, боги нередко действовали, следуя своим капризам, — на другой же чаше весов находились человеческие судьбы. И все же целостность сохранялась, силы порядка одерживали верх над силами хаоса: точно так же, как в первобытной борьбе за господство над миром Олимпийцы под водительством Зевса сокрушили Гигантов; точно так же, как после долгих и полных опасностей скитаний торжествующий Одиссей вернулся наконец домой<sup>2</sup>.

В V веке до Р. Х. великие греческие трагики Эсхил, Софокл и Еврипид обращались к древним мифам с тем, чтобы исследовать темы, корнящиеся в самых глубинах человеческого бытия. Характерными доблестями эпических героев были смелость, хитрость, сила, благородство и стремление к бессмертной славе. И все же, как бы ни был велик тот или иной герой, — жребий человека был предопределен судьбой и самим фактом его смертности. И прежде всего именно выдающийся человек навлекал на себя разрушительный гнев богов, часто из-за своей непомерной дерзости (*hybris*), а иногда — кажется, совершенно незаслуженно. На фоне же и в контексте этого столкновения человеческих дерзаний и божественной кары, противоречия между свободной волей и судьбой, грехом и искуплением — и разворачивалась нравственная борьба протагониста. Конфликты и страдания, совершенно лишённые какой-либо рефлексии, которые передавались Гомером и Гесиодом столь непосредственно, — теперь, у трагиков, были подчинены свойственным более критическому темпераменту попыткам проникнуть в загадки человеческой души и жизни. То, что давным-давно являлось признанным абсолютом, теперь вновь приходилось разыскивать, ставить под вопрос, — и вновь претерпевались страдания, уже с новым сознанием нелегкой человеческой участи. Яркое выраженное у греков чувство героического, сталкиваясь со столь же острым ощущением боли, восприятием смерти и судьбы, находило разгадку на сцене — во время дионисийских религиозных празднеств в Афинах, в контексте мифологической драмы. И точно так же, как Гомер получил имя учителя Греции, трагики стали выразителями все крепнувшего духа ее культуры, словно вылепив и придав форму ее нравственному характеру, ибо театральные представления имели значимость не только художественного события, но и совместного религиозного таинства.

Как для поэта периода архаики, так и для трагика классической поры, мир мифологии облагораживает человеческий опыт ясностью видения, высшим порядком, искупающим своенравие жизненных страстей. Универсальное помогает конкретному стать понятным. Если, согласно трагическому мироощущению, характер определяет судьбу, то все же и характер, и судьба воспринимаются с позиции мифологии. По сравнению с гомеровским эпосом, афинской трагедии свойственно более осознанное представление о метафорическом значении богов и более острое и мучительное ощущение человеческого самосознания и страдания.

Главной целью греческой трагедии оставалась история человеческой жизни с ее драматическими конфликтами и мучительными противоречиями, ибо глубокое страдание приводит к глубокому пониманию. Мифы же, представляя собой живую плоть образного языка, вносили в отражение событий жизни дополнительный смысл.

## РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Мифологический мир Гомера и Софокла с его олимпийским порядком обладал определенной структурой, однако настойчивое стремление греческого видения к системности и ясности, вместе с возрастанием гуманизма, что особенно заметно в трагедиях, начинало искать новые формы. В начале VI в. до Р. Х. в Милете — крупном процветающем ионийском городе, расположенном на востоке греческого мира, на побережье Малой Азии,— начался великий сдвиг. Именно здесь Фалес и его последователи Анаксимандр и Анаксимен, имевшие и досуг, и любознательность, предприняли такую попытку постижения мира, которая не только внесла коренные изменения в картину мира, но и оказалась чревата великими последствиями. Возможно, сказалось влияние ионийского происхождения, ибо соседние цивилизации обладали собственными мифологиями, отличавшимися и друг от друга, и от греческой мифологии. Возможно также влияние общественной организации греческого полиса, которым управляли безличные, единообразные законы, а не самовластие деспота. Так или иначе, чем бы они ни были вдохновлены,— эти первые ученые пришли к знаменательному заключению, что за текучестью, изменчивостью и многообразием мира стоит некое рациональное единство и порядок, и отныне их задачей стало обнаружить этот основополагающий принцип, или начало — *arche*, которое и правит природой, и составляет ее суть. Таким образом, прежнее традиционное мифологическое понимание они дополнили более безличными и концептуальными объяснениями, основанными на наблюдении за природными явлениями.

На этой решающей стадии отчетливо прослеживается смешение мифа и науки; об этом свидетельствует уже главнейшее утверждение, приписываемое Фалесу, в котором он признает как единую и объединяющую первоматерию, так и божественную вездесущность: «Все есть вода, и мир полон богов». Фалес и его последователи выдвинули предположение, что природа возникла из самоодушевленной материи, которая движется и изменяется, принимая разнообразные формы<sup>3</sup>. Эта первоматерия, будучи источником собственных упорядоченных движений и изменений и пребывая вечной, считалась не только материальной, но также живой и божественной. Эти ранние философы, подобно Гомеру, видели природу в тесном переплетении с божеством. У них сохранилось еще кое-что от старого — гомеровского — ощущения нравственного порядка, царящего в Космосе, некой безликой Судьбы, которая удерживает мир в равновесии, невзирая на все его изменения.

Но решающий шаг был сделан. Теперь греческая мысль стремилась найти естественное объяснение Космоса с помощью наблюдений и рассуждений — и вскоре эти объяснения стали утрачивать остатки прежних, мифологических элементов. Вставали важнейшие вопросы универсального характера, и в поисках ответа философы обращались в другую сторону — к критическому анализу, которому человеческий разум подвергал материальные явления. Природу следовало объяснять, исходя из понятий самой природы, а не чего-то такого, что лежит заведомо за ее пределами, и скорее в безличных терминах, чем с помощью божественных олицетворений. Примитивная Вселенная, управляемая антропоморфными божествами, начала уступать место такому миру, источником и сущностью которого является природная первоматерия — такая, как вода, воздух или огонь. Со временем эти элементы перестанут наделять божественностью и одушевлять, начнут рассматривать их как чисто материальные единства, чье механическое движение вызвано случаем или слепой необходимостью. Однако уже сейчас зарождались начатки

эмпирически-натуралистического подхода. И по мере того, как независимое мышление набирало все большую силу, верховная власть старых богов ослабевала.

Следующий шаг в этом философском перевороте — не менее значимый по своим последствиям, нежели шаг, сделанный веком раньше Фалесом,— был совершен на западе греческого мира, в южной Италии (Великая Греция). Парменид Элейский попытался разрешить проблему подлинной реальности при помощи чисто абстрактной рациональной логики. И так же, как это было у ранних ионийцев, мысли Парменида было присуще своеобразное сочетание традиционных религиозных элементов со «светскими», секулярными новшествами. По его словам, благодаря божественному откровению, он нашел путь к дедуктивной логике; и она была беспрецедентна по своей строгости. Ионийцы, стремясь к простоте в объяснениях природы, утверждали, что мир — это единое, ставшее многим. Парменид же, вступая в борьбу с языком и с логикой, показывал, что для вещи «быть» чем-либо уже означает, что она не может стать тем, чем она не является, ибо о том, что «не есть», вообще нельзя сказать, что оно существует. Сходным образом, он доказывал, что «то, что есть» («сущее»), не может ни появляться, ни исчезать, ибо нечто не может появиться из ничего или в ничто обратиться, раз «ничто» вообще не может существовать. Вещи не могут быть такими, какими они являются чувствам: столь знакомый нам мир — переменчивый, подвижный, множественный,— должно быть, просто «мнение», ибо, следуя логической необходимости, подлинное бытие неизменно и едино.

Подобные зачатки логики впервые подтолкнули философию к рассмотрению таких проблем, как различия между действительным и кажущимся, между рациональной истиной и чувственным восприятием, между бытием и становлением. Равное значение имело и то, что логика Парменида привела в конце концов к разграничению между статичной материальной субстанцией — и динамичной, властной жизненной силой (ионийцы не видя этого различия, считали их идентичными), высвечивая, тем самым, основной вопрос: что движет Вселенной. Однако наиболее важным оказалось утверждение Парменида о том, что роль независимого и верховного судьи относительно действительности принадлежит человеческому разуму. Ибо все, что реально,— интеллигибельно, то есть является предметом умственного восприятия, а не физического ощущения.

Обе эти тенденции — натуралистическая и рационалистическая — способствовали развитию ряда теории, со все возрастающей изощренностью объясняющих естественный мир. Эмпедокл, Анаксагор, а затем атомисты, сознавая необходимость примирить противоречивые требования, выдвигаемые чувственным наблюдением и новой логической строгостью,— попытались объяснить кажущуюся изменчивость и множественность мира, перетолковывая и видоизменяя абсолютный монизм Парменида — взгляд на бытие как на единое, неподвижное и неизменное — в сторону создания более плюралистичных систем. Каждая из этих систем придерживалась позиций Парменида, согласно которой действительное ни в коем случае не может ни возникнуть, ни исчезнуть, однако кажущееся зарождение и разрушение естественных вещей они толковали как следствие множественности тех неизменных и основополагающих элементов, каковые суть единственно и подлинно реальны и каковые, соединяясь в различные сочетания, порождают предметы видимого мира. Сами элементы не возникают и не исчезают: лишь их вечно подвижные сочетания подвержены переменам. Земля, вода, воздух, огонь — четыре коренных первоэлемента, которые выдвинул Эмпедокл,— являются вечными; они смешиваются друг с другом и вновь расходятся под действием двух изначальных сил — Любви и Раздора. Анаксагор предполагал, что Вселенную составляет бесконечное число микроскопических семян, различных по своим качествам. Однако, вместо того чтобы объяснять движение материи существованием слепых полумифических сил (таких, как Любовь и Раздор), он принимает за очевидное некий первоначальный, трансцендентный

Ум (Nous), приводящий материальную Вселенную в движение и придающий ей форму и порядок.

Наиболее же всеобъемлющей из всех систем, развивавшихся в этом направлении, был атомизм. Пытаясь завершить начатое ионийцами, то есть довести до конца поиски элементарной субстанции, составляющей материальный мир, и в то же время побороть аргументы Парменида, Левкипп и Демокрит стремились дать объяснение всех феноменов посредством чисто материалистических понятий: мир состоит исключительно из несотворенных и неизменяемых материальных атомов — единообразной субстанции, как считал и Парменид, однако число их бесконечно.

Эти недоступные зрению микроскопические неделимые частицы постоянно движутся в безграничной пустоте, а их хаотические столкновения и случайные сочетания порождают все явления видимого мира. Атомы наделены однородными свойствами, различаясь лишь по форме и величине, иными словами, обладают количественными характеристиками и измеримы.

Далее Демокрит возражал Пармениду, утверждая, что то, «чего нет», на самом деле может существовать, например вакуум — пустое, однако реальное пространство, в котором движутся и собираются в различные сочетания атомы. Движение атомов протекает механически: не под воздействием космического разума (такого, как Nous), а по причине слепой случайности естественной необходимости (ananke). Источник всякого человеческого знания — всего лишь импульс, толчок, который чувственно воспринимается от столкновения с материальными атомами. Тем не менее, многие ощущения, испытываемые человеком, такие, например, как холод и тепло, горькое и сладкое, проистекают отнюдь не из присущих атомам качеств, а из субъективности человеческого восприятия. «Качество» принадлежит области субъективных ощущений, ибо атомы различаются лишь количественными характеристиками. Все реальное является материей в пространстве, атомами, хаотически движущимися в вакууме. Когда человек умирает, гибнет его душа: материя же сохраняется и не исчезает. Изменяется лишь сочетание атомов, но те же самые атомы, постоянно сталкиваясь, проходя разные стадии возрастания и убывания, образует уже другие тела, скапливаются в группы, которые вновь разбиваются, давая начало бесконечному числу миров в этой пустоте, а со временем приводя их к распаду.

Атомизм окончательно отверг те мифологические реликты, которые еще сохранялись у ранних философов в их самоодушевленной субстанции: единственная причина хаотического движения атомов — пустота, атомы же целиком материальны и лишены какого-либо божественного порядка или цели. Одних такое объяснение устраивало как самая ясная рациональная возможность избежать искажений, порождаемых субъективностью человека и его страстями, и без прикрас постичь механизм Вселенной. Для других же многое так и осталось неразрешенным: происхождение форм и длительность их существования, предназначение мира, к тому же необходимо было найти удовлетворительный ответ на вопрос о, первопричине движения. Казалось, что на пути к постижению мира произошло значительное продвижение, но, вместе с тем, утрачивало ясность то, что примитивному, дофилософскому мышлению представлялось столь определенным. Пробные «вылазки» ранних философов привели к тому, что под сомнение попало не только существование богов, но и мгновенное свидетельство собственных чувств: даже оно могло оказаться всего лишь иллюзией, так что в рациональных поисках объяснения действительности оставалось полагаться единственно на человеческий разум.

Среди греков, вставших на путь интеллектуального продвижения от мифического к натуралистическому, единственным исключением был Пифагор. По-видимому, дихотомия религии и разума не столько подталкивала Пифагора к тому, чтобы отмежеваться от одной ради другого, сколько побуждала его к их синтезу. Действительно, у древних он пользовался репутацией человека, обладающего гением как научным, так и религиозным. Однако мало что можно сказать о Пифагоре со всей определенностью. Его школа



соблюдала правило, предписывавшее строжайшую тайну, и с самого начала ее окружал ореол легенды. Пифагор, происходивший с ионийского острова Самоса, вероятно, много путешествовал, он учился в Египте и Месопотамии, прежде чем отправиться на запад, в Кротон — греческую колонию на юге Италии. Там он основал философскую школу и религиозное братство, которое поддерживало культ Аполлона и Муз и стремилось к нравственному очищению, духовному спасению и интеллектуальному проникновению в природу: подразумевалось, что все это было теснейшим образом взаимосвязано.

Тогда как ионийцев интересовала в явлениях материальная субстанция, пифагорейцы сосредоточились на формах — в особенности математических,— которые управляли этими явлениями и упорядочивали их. И в ту пору, когда основное течение греческой мысли отрывалось от мифологической и религиозной почвы архаической греческой культуры, Пифагор и его последователи создавали единую сферу философии и науки, пронизанную верованиями религиозных мистерий, особенно орфизма.

Пифагоровой *via regia*\*, ведущей к духовному прозрению, стало научное постижение того порядка, что правит естественной Вселенной. Математические фигуры, музыкальная гармония, движение планет, мистериальные божества— все это для пифагорейцев находилось в тесной связи. Смысл же этой взаимосвязи мог приоткрыться человеку, воспитание которого уподобляло его душу — мировой душе и божественному созидающему разуму Вселенной, Из-за приверженности пифагорейцев тайному культу этот смысл и особая практика приводящая к его раскрытию, остались неизвестными. С определенностью можно утверждать только то, что пифагорейская школа разработала свое независимое учение, основанное на системе верований, явно сохранявшей древние мифологические структуры, и таинствах мистерий, одновременно делая научные открытия, имевшие неизмеримую ценность для позднейшей западной мысли.

Однако общее направление греческой интеллектуальной эволюции было иным: натуралистическая наука, от Фалеса и Анаксимандра до Левкиппа и Демокрита, набирала силу вместе с растущим скептическим рационализмом. Хотя ни один из этих философов не оказал явного влияния на развитие культуры как таковой, хотя большинство греков никогда не сомневались в существовании олимпийских богов, постепенный рост и расцвет таких ответвлений ранней философии, как ионийская физика, элейский рационализм, Демокритов атомизм,— ознаменовал собой плодотворный авангард греческой мысли, шагнувшей в своем развитии из эры традиционных верований в эру разума. Досократово мышление греков (за исключением пифагорейцев, стоявших несколько особняком) следовало в определенном, пусть не всегда явном, направлении — от сверхъестественного — к естественному, от божественного — к мирскому, от мифического — к понятийному, от поэзии и описания — к прозе и анализу. Боги повествований древних поэтов представлялись более критическим умам этой позднейшей эпохи слишком похожими на людей, созданными по образу самого человека, и все более сомнительным казалась их божественность. В начале V в. до Р.Х. поэт и философ Ксенофан уже с явным пренебрежением отзывался о бытующей в народе гомеровской мифологии с ее антропоморфными богами, совершающими безнравственные поступки. «Если бы у быков, львов или лошадей были руки,— говорил он,— они бы, несомненно, сотворили себе богов, похожих на них самих, изваяв изображения быков, львов и лошадей». Поколение спустя Анаксагор заявил, что Солнце — не бог Гелиос, а раскаленный камень, размерами превосходящий Пелопоннес, и что Луна состоит из земной субстанции и получает свет от Солнца. Демокрит считал, что людская вера в богов — не более чем попытка объяснить необычные явления — такие, как гроза или землетрясение, с помощью воображаемых сверхъестественных сил. Двусмысленное, скептическое отношение к древним мы находим даже у Еврипида — последнего из великих трагиков; комедиограф же Аристофан открыто пародировал их. Столкнувшись со столь критическим отношением, космология, окруженная священным ореолом древности, перестала быть само собой разумеющейся.

\* Царской дорогой.

И все же, чем далее развивалось у греков индивидуальное критическое суждение, что способствовало отходу от коллективного первобытного мировоззрения прежних поколений, тем более понимание ими мира принимало спорный характер, тем уже становился круг, вмещавший безошибочные знания. «Что касается точной истины,— утверждал Ксенофан,— ни один человек ее не ведает и никогда ее не познает». Часто такие «новые приобретения» философии, как не имеющие разгадки логические парадоксы Зенона Элейского или учение Гераклита о мире как о непрерывном потоке, не разрешали, а лишь усугубляли общую неопределенность. Теперь, с наступлением Эры разума, появилась возможность все подвергать сомнению, и каждый последующий философ предлагал ответы, отличавшиеся от решений предшественника. Если миром правили исключительно механические природные силы, то уже не было такого очевидного основания, на которое могли бы твердо опираться нравственные суждения. И если подлинная реальность целиком отчуждалась от обыденного опыта, то саму основу человеческого познания можно было поставить под вопрос. Казалось, чем более свободным и сознательным становился человек в понятии самоопределения, тем менее уверенно он ступал. И все же, если человек мог освободиться от суеверных страхов и верований, требуемых благочестивыми условностями, если он мог постигнуть, пусть и не до конца, подлинный порядок вещей, то игра стоила свеч. Несмотря на то, что постоянно вставали все новые проблемы и делались все новые попытки их разрешить, бодрящее ощущение интеллектуального прогресса, казалось, одерживало верх надо всей той путаницей и неразберихой, которые ему сопутствовали. Поэтому Ксенофан мог утверждать: «С самого начала боги не обнаружили перед нами всех вещей; однако со временем люди, пускаясь в поиски, находят то, что лучше...<sup>4</sup>»

## ГРЕЧЕСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

В Афинах, где разнообразные течения греческой мысли и искусства взаимодействовали и переплетались между собой на протяжении всего V века до Р.Х., интеллектуальное развитие достигло своей вершины. Век Перикла и возведения Парфенона был для Афин пиком культурного и творческого расцвета и политического влияния в Греции: афинянин самоутверждался в мире с новым сознанием собственной власти и собственного интеллекта. Одержав победу над персами-захватчиками и заняв ведущее положение среди греческих городов-государств, Афины очень скоро превратились в крупный торговый приморский город с имперскими амбициями. Бурная деловая жизнь позволяла афинянам вступать в самые тесные контакты с другими культурами, что способствовало расширению кругозора и совершенствованию полисной культуры. Афины стали первой греческой метрополией. Развитие демократического самоуправления, технические достижения в сельском хозяйстве и навигации выражали и поощряли новый «гуманистический» дух. Философы более ранней поры находились в относительной изоляции, их теории обычно подхватывались несколькими последователями или, может быть, несколькими школами. Теперь философские поиски в Афинах становились как бы «визитной карточкой» всей интеллектуальной жизни города, которая продолжала двигаться в направлении концептуального мышления, критического анализа, размышления и диалектики.

На протяжении V века до Р.Х. эллинская культура все больше приближалась к изящному и плодотворному равновесию между мифологической традицией древности и светским рационализмом современности. Храмы богам возводились с неслыханным рвением в стремлении обрести нетленное олимпийское величие. При этом в монументальных зданиях, скульптурах, живописи Парфенона, в художественных творениях Фидия и Поликлета это величие выражалось в конкретных формах, достигнутых как в результате скупуплезного анализа и точной теории, так и в результате дополнения человеческой рациональности мифологической гармонией. Храмы Зевса,

Афины и Аполлона, казалось, в той же мере знаменовали собой торжество рациональной ясности и математического изящества, что и дань, воздаваемую человеком божествам. Аналогично, греческие художники изображали богов и богинь так же, как и греческих мужчин и женщин: идеальными, одухотворенными и, вместе с тем, человеческими и неповторимыми. Боги, однако, по-прежнему были главнейшим объектом художнических устремлений, сохранялось и осознание человеком собственной органичности во вселенских пределах. Новое, творческое отношение к мифу, появившееся у Эсхила и Софокла, или лирика великого Пиндара — поэта, слагавшего торжественные хоровые песнопения и видевшего в атлетических соревнованиях на Олимпийских играх отблеск божественного присутствия,— наводили на мысль, что творческие способности человека могли усиливать божественное могущество и помогать ему ярче проявиться. Однако и трагедии, и предназначавшиеся для хорового исполнения гимны едва лишь раздвигали границы честолюбивых притязаний: за ними по-прежнему таились препятствия и опасности.

С приближением конца V века до Р.Х. бывшее равновесие продолжало смешаться в сторону человека. Перспективные медицинские труды Гиппократы, полные наблюдений исторические книги и описания путешествий Геродота, новая календарная система Метона, глубокий исторический анализ Фукидида, смелые научные теории Анаксагора и Демокрита — все это расширяло кругозор эллинского мышления, побуждая его к поиску рациональных причин всего сущего для постижения Природы. Перикл тесно общался с философом-рационалистом и физиком Анаксагором; широкое распространение получило строгое интеллектуальное направление, скептически относившееся к старым, сверхъестественным объяснениям мира. Ныне человек воспринимал самого себя скорее как достижение цивилизованного продвижения вперед из состояния дикости, чем результат вырождения мифического золотого века<sup>5</sup>. Торговый и политический подъем, в котором активно участвовал "средний класс", привел к неприязненному отношению к аристократической иерархии древних богов и героев. Воспетое Пиндаром старомодное общество его покровителей — аристократов — начало уступать место новому порядку, в котором царила атмосфера постоянного ожесточенного соперничества за место под солнцем. Подобные перемены отеснили и почитаемые Пиндаром старые религиозные ценности и санкции, направленные против проявлений Человеческой дерзости. В Афинском полисе традиционная вера в богов была подорвана: силу набирал иной дух — более критический и «светский». Решающего этапа эта эволюция достигла во второй половине V века, с появлением софистов. Софисты, ведущие действующие лица новой интеллектуальной среды, были странствующими учителями-профессионалами, светскими гуманистами-вольнодумцами, предлагавшими свои наставления тем, кто искал интеллектуальных познаний и успеха в практических делах. В демократическом полисе с его расширившимися возможностями участия в политической жизни услуги софистов находили широкий спрос. Общую направленность их философии отличали те же рационализм и натурализм, которые и до них характеризовали развитие философии и все больше отражали дух времени. Однако софисты привнесли в греческую мысль новые элементы скептического прагматизма, как бы отвлекая философию от ее прежних проблем — более теоретических и космологических. Согласно софистам — в частности, Протагору,— человек есть мера всех вещей, и именно его собственные суждения о повседневной человеческой жизни, а не наивное следование религиозным традициям или бесконечные отвлеченные размышления должны формировать основу личных верований и поведения. Истина не абсолютна, а относительна, она различна для каждой культуры, для каждого человека, для каждой ситуации. Все возражения против этого — религиозные или философские — не выдерживают испытания критикой. О высшей ценности любого верования или мнения можно судить, лишь руководствуясь той практической пользой, какую оно может принести в жизнь человека.

Этот решающий поворот в развитии греческой мысли, которому благоприятствовала и общественно-политическая ситуация времени, в равной мере обязан как проблематичному положению тогдашней натурфилософии, так и упадку традиционных религиозных верований. Не только древняя мифология теряла власть над греческим мышлением; состояние, в котором оказались научные поиски, тоже достигло критической точки. Крайности Парменидовой логики с ее темными парадоксами и атомистической физики с ее предполагаемыми атомами (и та, и другая полностью переворачивали привычную картину мира) уже заставляли думать, будто целостная практика теоретической философии не особенно важна. С точки зрения софистов, любая спекулятивная космология не отвечает ни практическим нуждам человека, ни даже обычному здравому смыслу. Начиная с Фалеса, каждый философ выдвигал свою собственную теорию истинной природы мира, причем каждая теория противоречила остальным, а между тем возрастала тенденция отрицать реальность предстающих чувственному восприятию предметов феноменологического мира (их число все возрастало). В хаосе враждующих между собой идей не было основы, на которую можно было бы опереться, дабы установить господство какой-либо одной идеи над другими. Более того, натурфилософы возводили свои теории относительно внешнего мира, совершенно не принимая во внимание субъективную составляющую: наблюдателя, то есть познающего человека. Софисты же, напротив, признавали, что каждая личность обладает собственным опытом, а следовательно, и собственной реальностью. «В конце концов,— утверждали они,— всякое понимание есть субъективное мнение. Подлинная объективность невозможна. Всякое постижение, на которое можно претендовать,— лишь вероятность, а не абсолютная истина».

Кроме того, согласно софистам, не имеет значения, есть ли у человека какое-то определенное понимание окружающего его мира. Ему достаточно знать содержание собственного разума, которое являясь больше видимостью, чем сущностью, составляет, тем не менее, единственную реальность, представляющую для него хоть какую-то ценность. Кроме видимости, никакую другую — более глубокую, устойчивую реальность — познать нельзя, и не только из-за ограниченных возможностей человека, но скорее потому — и это гораздо важнее! — что невозможно утверждать существование какой-либо реальности, выходящей за пределы человеческих догадок.

Подлинная задача человеческой мысли — служить человеческим нуждам, а основой для достижения данной цели может стать только личный опыт. Чтобы жить в этом мире, каждый должен полагаться на собственное разумение. Признание интеллектуальной ограниченности может стать освобождением, ибо таким способом человек способен утвердить самобытность и независимость своего мышления, которое служит ему самому, а не иллюзорным абсолютам, произвольно определенным внешними по отношению к его суждению ненадежными источниками.

Софисты считали, что критический рационализм, ранее двигавшийся в направлении физического мира, теперь может найти более плодотворное применение в человеческой деятельности, а именно: в этике и политике. Сведения полученные из отчетов путешественников, заставляли предполагать, что общественные установления и религиозные верования представляют собой отнюдь не абсолюты, а принятые людьми те или иные обычаи и формы благочестия, которые зависят от привычек того или иного народа и никак не связаны ни с природой, ни с божественными заповедями. Чтобы подтвердить те же выводы, софисты использовали и известные физические теории: если опыт, связанный с нашим ощущением холода и тепла, объективно не зафиксирован в природе, а является всего лишь субъективным впечатлением отдельного человека, которое названо временным расположением взаимодействующих атомов, то и критерии правоты и неправоты могут оказаться столь же несущественными, условными и зависимыми от субъекта.

Сходным образом, представлялось недоказуемым и существование богов. Протагор говорил: «Что касается богов, то я никоим образом не могу узнать, существуют они или нет, или какой они формы; ибо на пути к такому знанию стоит много препятствий, в том числе — темнота самого предмета и краткость человеческой жизни». Другой софист, Критий, полагал, что богов выдумали, чтобы вселять страх в тех, кто иначе стал бы совершать дурные поступки. Софисты, как и физики в своем механистическом натурализме, рассматривали природу как безличный феномен, случайным закономерностям которого не было дела до человеческой жизни. О том, что мир представляет собой видимую материю, а не невидимых богов, говорил беспристрастный здравый смысл. Следовательно, лучше всего смотреть на мир, оставив религиозные предрассудки.

Отсюда следовали и выводы софистов: в метафизике — в пользу гибкого атеизма или агностицизма, а в этике — в пользу обуславливаемой обстоятельствами нравственности. Поскольку религиозные верования, политические структуры и правила нравственного поведения рассматривались софистами как изобретенные и принятые человеком условные установления, то все это оказалось возможным ставить под вопрос и изменять. После стольких веков слепого повиновения традиционным сдерживающим предписаниям человек наконец-то мог получить свободу, чтобы выйти на путь просвещенного самопознания. Раскрывать с помощью разума то, что приносит наибольшую пользу человеку, показалось гораздо «умнее», чем основывать свои Поступки на вере в мифологические божества или на недоказуемых положениях метафизики, претендующей на абсолютное знание. Поскольку поиски абсолютной истины казались бесплодными, софисты предлагали молодым людям обучаться у них практическим искусствам — ораторскому убеждению и логической ловкости, а также целому ряду других полезных предметов — от общественной истории и этики до математики и музыки. Считалось, что эти дисциплины наилучшим образом могут подготовить гражданина к тому, чтобы играть важную роль в полисной демократии и обеспечить ему жизненный успех. Человек волен увеличить свои возможности с помощью образования, поскольку навыкам для достижения жизненного благополучия можно научить и научиться. Его не должны сдерживать традиционные предрассудки — такие, как привычка верить, что способности каждого раз и навсегда установлены, будучи случайным даром свыше или предопределяясь происхождением. Следуя программе, предлагавшейся софистами, и отдельный человек, и все общество могли встать на путь усовершенствования.

Так софисты способствовали переходу от эпохи мифов к эпохе практического разума. Человека и общество следует изучать методично и эмпирически — без теологической предвзятости. Мифы следует понимать как аллегорические басни, а не как откровения божественной реальности. Первыми добродетелями нового совершенного человека становятся острота разума, грамматическая точность и ораторское мастерство. Для успешного участия в жизни полиса характер человека должен подвергнуться соответствующей закалке, он должен так же упражняться в искусствах и науках. Так возникла «*paideia*» — классическая греческая система образования и воспитания. Эта система включала гимнастику, грамматику, риторику, поэзию, музыку, математику, географию, естественную историю, астрономию и физические науки, историю общества, этику и философию — таков был полный курс знаний, необходимых для формирования полноценного, хорошо образованного гражданина.

Постоянные сомнения, которым софисты подвергали различные человеческие верования — будь то традиционная вера в богов или более поздняя, но, с их точки зрения, не менее наивная вера в способность человеческого разума действительно познать природу чего-то столь неизмеримого и неопределимого, как Космос,— побуждали философию искать иные, еще не известные направления. В результате человек обрел такой значительный статус, какого у него прежде не было. Он становился все более свободным, определял себя сам. Он прекрасно знал, что существует весьма обширный мир, где существуют другие культуры и верования, помимо его собственных. Он

осознавал относительность и пластичность человеческих ценностей и обычаев, осознавал и свою роль в творении своей действительности. Однако в пределах космического порядка он терял прежнее значение, ибо порядок этот, если он вообще существовал, подчинялся собственной логике, нисколько не касаясь человека и ценностей греческой культуры.

Как видим, миропонимание софистов породило новые проблемы. Несмотря на положительное воздействие на часть общества их интеллектуальной подготовки и учреждения либерального образования как основы для эффективного формирования характера, их радикальный скептицизм по отношению ко всем ценностям приводил некоторых их последователей к явно выраженному пренебрежению нравственностью в пользу выгоды. Так, иные ученики софистов брались за сочинение мнимо правдоподобных аргументов, годившихся для поддержки практически любого судебного иска.

Тем временем серьезное беспокойство вызывало ослабление политического и этического положения в Афинах, дошедшего до критической точки: демократия расшаталась и развилась, вследствие чего одержала верх беспощадная олигархия — афинское господство над Грецией превратилось в тиранию, а порождавшиеся высокомерием войны приводили к катастрофам. В повседневной жизни Афин почти не осталось гуманных этических критериев, которые не были бы основательно попорчены; в гражданских отношениях (гражданами в Афинах являлись исключительно мужчины) стал явно проявляться застой; нередко встречалась жестокая эксплуатация женщин, рабов и чужеземцев. У всех этих тенденций имелись свои истоки и мотивы: едва ли, возможно возлагать всю вину на софистов. И все же, думается, отрицание софистами абсолютных ценностей и их призывы к выгодам и удобствам как цели жизни не только отражали, но усугубляли беспокойный дух времени.

Релятивистский гуманизм софистов, невзирая на все его прогрессивные и либеральные черты, в целом оказался не таким уж плодотворным. Мир, расширившейся благодаря прежним завоеваниям Афин, но уже потерявший равновесие, вновь стал смутным и хаотичным, тогда как теперь он, казалось, требовал еще большего порядка — универсального и одновременно концептуального, в рамках которого возможно было постижение событий. Учение софистов такого порядка не предлагало — оно обещало, пожалуй, лишь путь к успеху. При этом спорным оставалось и определение самого успеха. Смелое утверждение софистов о независимости человеческого интеллекта, якобы способного благодаря собственной мощи достигнуть мудрости, достаточной для того, чтобы хорошо прожить жизнь, их убежденность в том, что человеческий ум способен самостоятельно прийти к прочному равновесию, — сейчас, очевидно, требовали переоценки. Что же касается наиболее консервативных представлений, то основы традиционной системы верований и считавшиеся вечными ценности опасно пошатнулись, а власть разума и словесное мастерство приобрели далеко не безупречную репутацию. Теперь казалось, что развитие рассудка полностью подсекло собственное основание: человеческий разум сам отказывал себе в способности по-настоящему познать мир.

## СОКРАТ

Именно в этой чрезвычайно напряженной культурной атмосфере начал свои философские поиски Сократ, настроенный скептически и индивидуалистично, как любой софист. Сократ был младшим современником Перикла, Еврипида, Геродота и Протагора. Пора его детства пришлась на то время, когда в Акрополе возводился Парфенон (он мог наблюдать строительство от начала до конца). Сократ появился на философской арене в тот момент, когда напряжение между древней олимпийской традицией и новым напористым интеллектуализмом достигло апогея. Своей необыкновенной жизнью и не менее необыкновенной смертью ему суждено было в корне перевернуть греческое мировоззрение, не только указать новый путь для поисков истины, но и личным примером

явить образец терпения, стать идеалом и источником вдохновения для всей последующей философии.

Несмотря на громадное воздействие, оказанное Сократом, о его жизни известно мало. Сам Сократ ничего не писал. Его наиболее полный портрет содержат «Диалоги» Платона, однако остается неясным, до какой степени слова и идеи, приписываемые в них Сократу, отражают эволюцию философии самого Платона (к этой проблеме мы вернемся в конце главы). Дошедшие до нас свидетельства современников и последователей Сократа — Ксенофонта, Эсхила, Аристофана, Аристотеля, поздних платоников — конечно, полезны, но они в основном фрагментарны или получены из вторых рук, нередко путаны, а иногда и противоречивы. И все же вполне возможно «по кусочкам» собрать достаточно достоверную картину, прибегнув к ранним платоновским диалогам, а также к указанным источникам.

Совершенно очевидно, что Сократ был человеком необычайного ума и необычайного характера, человеком невероятной интеллектуальной честности и нравственной чистоты, редким для его — да и для любой другой! — эпохи. Он беспрестанно искал ответы на вопросы, которые ранее никогда не задавались, стремился перевернуть привычные представления и верования, чтобы пробудить страстный интерес к этическим проблемам, и неустанно побуждал как самого себя, так и своих собеседников к глубокому знанию того, что же есть «добродетельная жизнь». Его слова и поступки постоянно и убедительно доказывали, что разумная самокритика способна освобождать человеческое мышление от рабства, в котором держит его ложное мнение. Сократ пренебрегал суетными делами, полностью посвятив себя обнаружению мудрости, черпая ее в том числе и у других, проводя все свое время в серьезных спорах с согражданами. В отличие от софистов, он не взимал платы за обучение. Будучи близок к афинской элите, он тем не менее оставался равнодушным к материальным благам и привычным атрибутам успеха. Представляется, что Сократ был редкостно цельной личностью, хотя известно множество парадоксальных противоречий, характеризующих его индивидуальность. Обезоруживающе скромный и одновременно уверенный в себе, насмешливый и последовательно нравственный, обаятельный и общительный — и в то же время любящий одиночество и созерцание, Сократ был прежде всего человеком, страстно устремленным к истине.

Вероятно, в юности Сократ изучал с определенным энтузиазмом естественную науку, исследовал различные философские течения той поры, затрагивавшие теоретический анализ физического мира. Однако в конце концов он нашел их неудовлетворительными. Из сумбура враждующих теорий рождалась скорее путаница, нежели ясность, а объяснения Вселенной исключительно в понятиях материальной причинности, минуя свидетельства служащего опорой цели рассудка, казались ему неадекватными. Подобные теории были лишены связной понятийной системы и не приносили нравственной пользы. Поэтому, оставив физику и космологию, Сократ обратился к этике и логике. Его целиком захватили заботы о том, как следует жить и как ясно представлять себе, как следует жить. Как скажет три столетия спустя Цицерон, Сократ «призвал философию с небес на землю и стал насаждать ее в городах и домах людей».

На самом деле подобный сдвиг уже находил отражение в идеях софистов, которых сближала с Сократом озабоченность вопросами образования, языка, риторики и аргументации. Однако нравственные и интеллектуальные устремления Сократа имели совершенно иной характер. Софисты пытались научить людей добиваться жизненного успеха в мире, где все нравственные нормы считались условностями, а любое человеческое знание оказывалось

относительным. Сократ был убежден, что подобное философское «образование», основанное на неверных представлениях, могло принести лишь моральный ущерб. Противостоя взглядам софистов, Сократ видел свою задачу в том, чтобы проложить дорогу к такому знанию, которое превосходило бы простое суждение, с целью выявления такой нравственности, которая превосходила бы простое установление.

Еще в пору юности Сократа оракул Аполлона в Дельфах объявил его самым мудрым из людей. Стремясь опровергнуть оракула, Сократ (как он позже говорил со свойственной ему иронией) стал усердно изучать мысли и убеждения всех, кто считал себя мудрецами, и пришел к заключению, что он действительно мудрее их всех, ибо только он один признавал собственное невежество. Софисты считали подлинное знание недостижимым, однако Сократ полагал, что, возможно, подлинное знание еще не достигнуто. Он неоднократно демонстрировал невежество как свое собственное, так и прочих людей, однако делая это с целью привести человеческий рассудок не к отчаянию, а к должному смирению. Для Сократа осознание невежества означало в большей мере начало, чем конец философского поиска, ибо только благодаря этому осознанию открывается возможность преодолеть те общепринятые представления, которые лишь затемняют истинную природу человека. Свою личную миссию Сократ видел в том, чтобы открывать другим их невежество, побуждая их таким образом по-настоящему допытываться, как должно наилучшим образом прожить жизнь.

С точки зрения Сократа, при любой попытке добиться успеха и высокого жизненного положения человек должен учитывать сокровеннейшую сущность своего существа, свою душу, *psyche*. Вероятно, благодаря собственному, в высшей степени развитому чувству личного «я» и самоконтролю, Сократ внес в греческое мышление новое осознание того центрального места, которое принадлежит душе: впервые прозвучала мысль о том, что именно она служит обиталищем пробуждающегося личного сознания, на ней лежит печать нравственности и ума. Сократ подтвердил дельфийский девиз «Познай самого себя», ибо верил, что лишь путем самопознания, путем постижения собственной души и присущих ей качеств можно найти подлинное счастье. Все люди стремятся к счастью в силу самой своей природы, а счастья, как учил Сократ, можно достичь, ведя такой образ жизни, который наиболее отвечает природе души. Счастье не появляется в результате каких-либо физических или внешних обстоятельств: богатства, власти, репутации,— оно является следствием жизни, прожитой с пользой для души.

Однако для того, чтобы прожить подлинно добродетельную жизнь, необходимо иметь представление о природе и сущности добра. Иначе человек станет действовать вслепую, руководствуясь лишь обычаями и целесообразностью, считая нечто хорошим либо добродетельным всякий раз, когда это отвечает общепринятому мнению или служит сиюминутному удовольствию. Сократ рассуждал так: если человек будет знать, что есть истинное благо, что для него выгодно в самом глубоком смысле,— тогда, естественно, он будет совершать добрые поступки. Знание того, что есть добро, будет побуждать его действовать соответственно, ибо никто не стал бы намеренно выбирать поступки, которые заведомо сулят вред. На ошибочный путь человек ступает лишь тогда, когда иллюзорное благо принимает за настоящее. Никто не творит злых дел умышленно, ибо такова сама природа добра: оно желанно, если известно. В этом смысле, полагал Сократ, добродетель есть знание. Истинно счастливая жизнь — это жизнь, наполненная праведными поступками, совершаемыми под воздействием разума. Следовательно, ключом к человеческому счастью служит разумное нравственное поведение.

Но для того, чтобы человек смог открыть для себя подлинную добродетель, следует решить ряд непростых вопросов. Для того, чтобы познать добродетель, необходимо найти общую для всех добродетельных поступков составляющую, или, иными словами, суть добродетели. Чтобы познать подлинную природу добродетели, надо проанализировать и проверить ценность каждого утверждения о ней в отдельности. Совсем недостаточно привести примеры различных видов добродетельных поступков и сказать, что это и есть сама добродетель, ибо подобный ответ не раскрывает единого сущностного качества, которое делает все эти поступки подлинными проявлениями добродетели. Так же обстоит дело и с благом, справедливостью, отвагой, благочестием, красотой. Сократ подвергал критике софистов, утверждавших, что подобные понятия — только слова, простые названия для привычных представлений. В действительности слова способны исказить истину и



вводить в заблуждение, создавая впечатление истины, будучи в действительности лишены твердой основы. Но слова способны также и указывать, словно на драгоценную незримую тайну, на нечто подлинное и вечное. В том, чтобы найти путь к этой подлинной реальности, и состоит задача философа.

Сократ двигался именно в этом направлении, развивая свою знаменитую диалектическую форму аргументации, которой суждено было заложить основы характера западного мышления и его эволюции: рассуждение в форме строгого диалога как метод интеллектуального исследования было нацелено на разоблачение ложных убеждений и выявление истины. Обычной стратегией Сократа было задавать собеседнику целую цепочку вопросов, подвергая беспощадному анализу полученные ответы — таким образом, что выявлялись все несоответствия, скрытые в том или ином суждении. Попытки определить сущность чего-либо отвергались одна за другой. Эти определения оказывались либо слишком широкими, либо слишком узкими, или вовсе бьющими мимо цели. Часто случалось, что подобный анализ окончательно заводил в тупик, и собеседники Сократа оставались словно пораженными немотой. Зато такие ситуации показывали, что в философствовании для Сократа были важны не столько правильные ответы, сколько напряженные попытки их отыскать. Философия представляла процессом или дисциплиной, испытанием длиною в целую жизнь. Заниматься философией на сократовский лад означало постоянно подвергать собственные мысли критике разума, вступая в серьезный диалог с другими. Подлинное знание нельзя просто приобрести из вторых рук, как товар (это выходило у софистов): оно являлось личным достижением, добиться которого можно лишь ценой постоянной работы самокритического мышления. «Жизнь, не проверенная критикой, не стоит того, чтобы ее прожить», — заявлял Сократ.

Однако далеко не всегда непрерывные расспросы Сократа встречали понимание, а активное поощрение им критического скептицизма у своих учеников воспринималось иными как опасное влияние, подрывавшее авторитет и расшатывавшее основы, традиции и устои самого государства. Мучительно отыскивая истинное знание, Сократ долгое время опровергал и «обыгрывал» софистов, ведя их же игру, но по иронии судьбы именно к софистам он был причислен, когда в пору политической нестабильности Афин, последовавшей за разрушительной Пелопоннесской войной, двое граждан возвели на него обвинение в неблагочестии и развращении молодежи. Оказавшись в ловушке, подстроенной несколькими политическими лицами (некоторые из них некогда принадлежали его кругу), Сократ был приговорен к смерти. В подобных случаях обычай предусматривал замену казни на ссылку. Вероятно к этому и стремились его обвинители. Однако в своих выступлениях в суде Сократ не отказался от своих принципов и отринул все попытки избежать вердикта или смягчить его. Он заявил, что прожил жизнь правильно, если даже возложенная им на себя миссия — пробуждать других — ныне принесла ему гибель. Смерти он не страшился, а, напротив, видел в ней дверь, ведущую в вечность. С радостью выпив цикуту, Сократ стал добровольным мучеником за идеал философии, в которой долго ему не было равных.

## **ПЛАТОНОВСКИЙ ГЕРОЙ**

Друзья и ученики, окружавшие Сократа в последние дни его жизни, были потрясены видом этого человека, которому в полной мере удалось стать воплощением собственного идеала. Представляется, что философия Сократа с ее уникальным синтезом Эроса и Логоса — страсти и мышления, дружбы и спора, желания и истины — явилась прямым выражением его личности. Очевидно, что любая сократовская идея и формы, в которые она облачена, несут отпечаток его личности и передают саму ее суть. В самом деле, если судить по его портрету, представленному на протяжении всех платоновских диалогов, Сократ был наделен способностью выражать истину — в каком-то смысле универсальную, проистекающую из самой Божественной истины, — именно потому, что

он думал и говорил с уверенностью (как интеллектуальной, так и моральной), основанной на внутреннем самопознании, укорененной словно в глубинах его души.

Однако в портрете своего учителя Платон заострил внимание не только на этом харизматическом качестве его ума и души. Платон также увековечил тот факт, что Сократ разработал и обосновал определенные положения и эпистемологии, которые в конце концов привели его диалектическую стратегию к метафизическому завершению. Здесь нам придется несколько расширить рамки обсуждения нашей «стержневой фигуры», прибегнув к ее наиболее разработанной (и в значительной мере «платоновской») интерпретации, содержащейся в важнейших диалогах Платона, приходящихся на середину его творчества. Начиная с «Федона», а затем — со все возрастающей силой — в таких диалогах, как «Пир» и «Государство», образ Сократа обретает такие черты, которые гораздо полнее характеризуют его, нежели приписываемые ему в ранних диалогах, а также другими источниками — у Ксенофонта и Аристотеля. Хотя свидетельства можно толковать по-разному, все же представляется, что Платон, размышляя о вкладе учителя в свое собственное интеллектуальное продвижение, с помощью этих ярко выраженных черт выделил то, что — возможно не столь явно — было заложено и в жизни Сократа, и в его аргументации.

По мере продвижения диалогов (точный порядок их следования так до конца и не ясен) более ранний «образ» Сократа, настойчиво требующего логических соответствий и осмысленных определений, критикующего всяческую предвзятость человеческих воззрений, начинал углубляться в соответствии с новым уровнем философских аргументов. Изучив все существующие системы мышления от естественно-научных философий до искусной аргументации софистов, Сократ пришел к выводу, что им всем недостает здравого критического метода. Дабы уяснить собственный подход, он решил обратиться не к фактам, а к утверждениям о фактах. Он намеревался анализировать их, рассматривая каждое в порядке гипотезы, выводя возможное следствие и таким образом составляя суждение о его ценности. Та гипотеза, следствия которой признаны верными и прочно обоснованными, будет предварительно утверждена, не будучи еще доказанной, ибо утвердить ее можно, обратившись в свою очередь к другой — более окончательной, уже принятой гипотезе.

Итак (согласно дальнейшим диалогам), после исчерпывающих споров и размышлений, Сократ выдвинул основополагающий постулат, который способен стать надежным фундаментом познания и нравственности. Постулат этот звучит так: «Если вещь является доброй и прекрасной, то это происходит оттого, что она содержит архетипическую сущность Добра или Красоты — абсолютных и совершенных, пребывающих на вневременном уровне, трансцендентных по отношению к отдельным преходящим проявлениям и в конечном счете доступных лишь разуму, но не чувствам. Подобные универсалии обладают истинной природой и находятся за пределами обычных человеческих представлений или мнений, существуя независимо от пронизанных ими явлений. Благодаря высшему учению, то есть философии, человеческий разум способен обнаружить и познать эти вечные универсалии».

Подписанию Платона гипотеза о «Формах» или «Идеях», хотя и не доказанная, вероятно, предлагала нечто большее, нежели достоверный результат логического спора, представляющее скорее как некая аподиктическая (то есть в высшей степени достоверная и непреложно необходимая) действительность, возвышающаяся надо всеми домыслами, неясностями и заблуждениями человеческого опыта. Ее философское оправдание в конечном итоге самоочевидно для того любителя истины, кто достиг отдаленной цели просветления. Очевидно, Платон подразумевал, что, чутко вслушиваясь в собственный разум и душу, в нравственную добродетель — в той же мере, что и в интеллектуальную истину, — Сократ соприкоснулся с самым мировым порядком, и тот открылся ему. У платоновского Сократа человеческая мысль уже не предоставлена сама себе: она нашла надежную опору в чем-то более основательном. Так, в драматической картине,

нарисованной Платоном, парадоксальной развязкой, последовавшей за скептическими поисками Сократом истины, стало его приближение к концепции вечных Идей и прямому их восприятию — к идеям абсолютного Добра, Истины, Красоты и т.д., созерцанием каковых он закончил свои долгие философские искания, придя таким образом к цели.

Век мифических героев и богов представлялся его современникам афинянам далеким прошлым, однако созданный Платоном образ Сократа возрождает гомеровского героя теперь уже как героя интеллектуального и духовного поиска абсолютов в царстве, где затаились Сцилла софистики и Харибда традиционализма. Перед лицом смерти Сократ открыл дотоле не ведомый путь к бессмертной славе, и в этом подвиге философского героизма гомеровский идеал обрел для Платона и его последователей новый смысл. Ибо из интеллектуальных усилий Сократа родилась духовная реальность — очевидно, настолько фундаментальная и всеобъемлющая, что даже смерть не может затмить ее бытия: больше того, смерть оказывается ее преддверием. Трансцендентный мир, приоткрывающийся в диалогах Платона — столь же великих литературных произведениях, как уже украсившие эллинскую культуру эпические поэмы и драмы,— предстал в виде нового олимпийского царства: царства, отразившего новое ощущение разумного порядка, в то же время вызывавшего в памяти возвышенность и величие древних мифологических божеств. По свидетельству Платона, Сократ сохранил верность тому пути, по которому прошли свое развитие греческий рационализм и индивидуалистический гуманизм. Однако в течение своей интеллектуальной одиссеи, критически исследуя догадки предшественников и синтезируя их, Сократ смог перекинуть мостик к некой вневременной действительности, наделяемой отныне как философской, так и мифологической божественной значимостью. Без сомнения, в Сократе мысль являла собой жизненную силу и необходимый инструмент духа. Разум не является ни полезным для жизни приспособлением — как для софистов и политиков,— ни своеобразным «запасником» для физических теорий и темных парадоксов. Он представляет собой ту божественную способность, благодаря которой человеческая душа может обнаруживать и собственную сущность, и смысл мироздания. Эта способность лишь нуждается в пробуждении. Как ни тяжок путь к пробуждению — божественная интеллектуальная мощь потенциально заложена и в великих, и в простых душах.

Таким предстает в изображении Платона Сократ: как высшее выражение и воплощение человеческих поисков Истины, как восстановитель божественных оснований мира, как учитель, пробуждающий человеческий разум. Нераздельная для Гомера и архаического мышления связь эмпирического и архетипического — связь, которую с возраставшим недоверием воспринимал натурализм физиков-ионийцев и рационализм элеатов, а затем и вовсе отрицал материализм атомистов и скептицизм софистов,— ныне у Сократа и Платона обрела новое истолкование и была ими утверждена уже на новом уровне. В противоположность недифференцированному архаическому видению, анализируемая связь между архетипическим и эмпирическим стала более усложненной, дихотомичной и дуалистичной. Это был решающий шаг. Не менее важным шагом стало признание заново обнаруженной общности с изначальным мифологическим видением. В платоновском видении мир вновь оказался пронизанным светом универсальных принципов и фигур. Правящие им принципы опять оказались доступными познанию человеческого разума. Снова Космосом управляли божественные абсолюты, давая основы нравственного поведения. Существование вновь обретало трансцендентный смысл. Интеллектуальная строгость не враждовала более с олимпийским вдохновением. Человеческие ценности вновь укоренились в естественном порядке: и эти ценности, и природу одинаково пронизывал разумный божественный свет.

С Сократом и Платоном поиски порядка, ясности и смысла в многообразном человеческом опыте описали наконец полный круг, и та божественная реальность, что была ведома далекому «гомеровскому» детству эллинской культуры, была осознанно восстановлена. Так Платон, сплавив воедино свою философию с архетипическим

мировидением греческой архаики, наполнил его новой жизненной силой и новым смыслом.

\* \* \*

Учение Сократа стало парадигмой греческой философии (впрочем, и всей западной философии), однако нет ни единой строки, написанной им самим и непосредственно излагающей его мысли. Его жизнь и идеи известны последующим поколениям именно через мощную призму платоновских толкований. Импульс, полученный Платоном от Сократа еще в молодости, оказался настолько силен, что, кажется, платоновские диалоги несут «сократический» отпечаток чуть ли не на каждой странице, даже своей формой передавая дух сократовской диалектики — так что решительно разграничить мысли этих философов практически невозможно. Огромную роль в большинстве диалогов играет личность Сократа: он выражает главные идеи, причем делает это чаще всего на уровне, так сказать, личной идиосинкразии, чутко уловленной Платоном. К сожалению, остается только догадываться, где кончается Сократ исторический и начинается Сократ платоновский. Его самоуничижительное признание собственного невежества явно противоречит платоновскому убеждению в познании учителем Абсолютов, однако возможно, что последнее напрямую связано с первым — как если бы интеллектуальное смирение оказалось тем игольным ушком, сквозь которое проходит дорога к вселенской мудрости. Погоня Сократа — длиною в жизнь — за истиной подразумевала веру в существование этой истины<sup>6</sup>. Помимо того, характер и направленность его аргументов, представленных не только в диалогах Платона, но и в воспоминаниях других современников, дают право говорить, что Сократ логически обосновал учение, которое позже назовут теорией универсалий.

Суд над Сократом и казнь, к которой его приговорила афинская демократия, оставили глубокий след в сознании Платона, убедив его в ненадежности как лишенной руля демократии, так и лишенной норм философии: отсюда и возникла необходимость абсолютного основания для нравственных ценностей — если хоть одна политическая или философская система может претендовать на мудрость и успех. Судя по дошедшим до нас историческим и литературным свидетельствам, личные сократовские искания абсолютных определений и нравственных опор, а возможно, и его попытки изложить теорию Идей в виде целостной системы были развиты и расширены Платоном — благодаря его повышенной чуткости и склонности к широким обобщениям. Кроме того, Платон включил в свою философию также воззрения некоторых досократиков, в частности, Парменида (неизменяемость и единая природа умопостигаемой действительности), Гераклита (постоянные изменения чувственного мира), и особенно пифагорейцев (умопостигаемость действительности с помощью математических форм). Таким образом, та стратегия и те вопросы, которым особо уделял внимание Сократ, стали платформой с которой Платон возвестил основные направления и проблемы будущей западной философии в таких разнообразнейших областях, как логика, этика, политика, эпистемология, онтология, эстетика, психология, космология.

В образе Сократа Платон стремился показать движение мысли вглубь и вширь, дабы выразить ту философию, благородство которой отразила сама жизнь Сократа. Ибо в глазах Платона Сократ был живым воплощением добра и мудрости — тех качеств, которые Платон считал основой мира и высочайшей целью человеческих устремлений. Таким образом, Сократ не только вдохновил, но и олицетворил платоновскую философию. Мастерство Платона создало архетипического Сократа — своеобразного аватара Платонизма.

В этом смысле, Платон не оставил нам документальных сведений об учении Сократа. Но с другой стороны, он не использовал образ Сократа в качестве рупора собственных — совершенно независимых — идей. Скорее всего, отношение Платона к Сократу носило сложный характер — более таинственный, более углубленный и более творческий: он

разрабатывал и, возможно, видоизменял идеи учителя, чтобы привести их к тем систематически обоснованным и метафизически ясным выводам, которые, в его понимании, были в этих идеях изначально заложены. Сократ называл себя повитухой разума: ведь его диалектический метод заставлял рождаться истину, таившуюся в уме другого человека. Быть может, сама платоновская философия явилась последним и самым зрелым плодом деятельности Сократа.

## **ФИЛОСОФСКИЙ ПОИСК И ВСЕЛЕНСКИЙ РАЗУМ**

При всем пристрастии к диалектической точности и интеллектуальной строгости, философия Платона пронизана чем-то вроде религиозного романтизма, который сказывался и на ее онтологических категориях, и на ее эпистемологической стратегии. Платон описывал Идеи (например, в споре об Эросе в «Пире») не столько как нейтральный предмет бесстрастного рационального созерцания, сколько как трансцендентные сущности, которые, будучи непосредственно познаны просветленным философом, пробуждают ответное эмоциональное напряжение и даже мистический восторг. «Философ» означает буквально «любитель мудрости», потому он подходит к своей интеллектуальной задаче как к романтическому поиску вселенского смысла. Природа представлялась Платону не только эпической и рациональной, но также и эстетической реальностью. Добро, Истина и Красота объединялись в Верховный творческий принцип одновременно утверждающий нравственность, надежность разума и эстетическую чуткость. Будучи наиболее доступной из форм, воспринимаемой даже посредством физического зрения, Красота открывает человеку существование других форм, побуждая философа к блаженному созерцанию и познанию Истины и Добра. Потому Платон и утверждал, что философом может стать только человек с темпераментом любовника. Философ должен быть внутренне готов отдаться высочайшей форме Эроса — вселенской страсти, ищущей восстановления былого единства с божественным началом и слиянием с ним.

Платон считал, что знание божественного имплицитно заложено в каждой душе: оно лишь забыто. Бессмертная душа находится в прямом и тесном общении с божественной действительностью еще до рождения: однако узилище человеческой телесности заставляет ее забыть свое истинное состояние. Цель философии — освободить душу из плена заблуждений, где подлинно вечное застилается пеленой далеких от совершенства копий. Задача философа — «вспомнить» трансцендентные идеи, вновь обрести непосредственное знание истинных причин и истоков всех вещей.

В «Государстве» Платон проиллюстрировал разницу между подлинным знанием и иллюзорной видимостью с помощью поразительного образа: люди подобны узникам, прикованным к стене темной подземной пещеры, откуда им никогда не увидеть свет пламени, горящего снаружи, наверху. Когда что-либо появляется между входом в пещеру и огнем, на стене мелькает тень, которую узники принимают за реальность, не понимая, что на самом деле это лишь тень. Только тот, кто освободится от оков и выйдет из подземелья, сможет узреть свет подлинной реальности, хотя вначале, оказавшись перед огнем, он может оказаться настолько ослепленным его нестерпимым блеском, что сразу не распознает его настоящей природы. Однако, привыкнув к свету и привыкнув распознавать истинные причины вещей он станет обладателем драгоценной ясности истинного понимания. Вспоминая свою былую участь пленника, беспрестанно стремившегося постичь пустую иллюзию, он предпочтет, подобно Гомеру, любые тяготы в мире действительном вынужденному прозябанию в подземном мире теней\*. Действительно, если бы ему вдруг пришлось возвратиться в пещеру, и он, отвыкнувший от темноты, принялся спорить с остальными узниками о «понимании» теней,— скорее всего, он вызвал бы с их стороны только насмешки, не будучи в силах убедить их, что видимое здесь является лишь тусклым отражением действительности.

Итак, Платон считал великой задачей философа вырваться из пещеры эфемерных теней и обратить свой помраченный разум к архетипическому свету — истинному источнику бытия. Говоря об этой высшей реальности, Платон неоднократно подчеркивал связь между светом, истиной и добром. В «Государстве» он уподоблял в умопостигаемом царстве роль Добра роли Солнца в мире видимом: подобно тому, как Солнце дает рост всем вещам видимого мира и делает их видимыми, так Добро дарит существование всем объектам разума и делает их умопостигаемыми. Достижение философом добродетели состоит в открытии им того сияющего знания, что приводит к гармонии между человеческой душой и космическим порядком архетипов — порядком, управляемым и освящаемым верховной идеей Добра.

И все же для освобождения от непросветленного состояния требуется чрезвычайное напряжение интеллектуальных и моральных сил, с тем чтобы ум (Платон рассматривал его как высочайшее проявление души) смог подняться над областью просто чувственного и физического и обрести утраченное знание об Идеях. В некоторых диалогах (например, в «Государстве») Платон подчеркивал могущественную роль диалектики, или до суровости самокритичной логики в достижении данной цели, тогда как в иных (в «Пире» и «Седьмом письме») он больше говорит о непроизвольном познании с помощью интуитивного ума, о даруемом свыше после продолжительных упражнений озарении. Однако в любом случае «вспоминание» Идей — одновременно и средство, и цель истинного познания.

\* Имеются в виду слова, произнесенные тенью Ахилла в подземном царстве:

Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,

Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,

Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый.

«Одиссея», XI, 489-491, пер. В.А.Жуковского.— *Примеч. пер.*

Таким образом, первейшее платоновское предписание философии было направлено на усердное развитие интеллекта и воли с целью восстановить утраченное единство с вечным. Посредством напряженного философского «вспоминания» человеческий разум может возродить божественную мудрость, которой он некогда обладал. Следовательно, образование служит душе и божественному, а не только мирскому и человеческому, как это считали софисты. Более того, образование — это процесс, благодаря которому истина не добывается откуда-то извне, а «извлекается» из самого разума. Тогда сам разум обнаруживает, что в нем сокрыто знание как собственной природы, так и природы Вселенной — знание, в противном случае остающееся закрытым мраком земного существования. Более глубокое метафизическое и духовное измерение классическая *paideia* обрела в основанной Платоном Академии — учреждении, напоминавшем в равной степени и университет, и монастырь: идеал внутреннего совершенствования, который достигался путем упорядоченного образования.

Просветление философа, таким образом, предстает как бы вторичным пробуждением и воспоминанием о забытом знании, восстановлением радостной близости души с трансцендентными Идеями, которыми пронизано все. Здесь Платон подчеркивает «искупительный» аспект философии, ибо именно благодаря непосредственному контакту с вечными Идеями душе открывается собственная вечность. Из рассказа Платона о последних часах жизни Сократа можно заключить, что Сократ настолько высоко ценил это состояние, в котором физическое бытие было пронизано трансцендентными архетипами, что он спокойно и даже нетерпеливо ожидал своей смерти. Сократ поясняет, что вся его жизнь была приготовлением к моменту желанной смерти. Столь страстная вера в реальность вечного, наряду с частыми в диалогах упоминаниями мифов и священных таинств, заставляет предположить, что Сократ и Платон были близко знакомы

с греческими религиозными мистериями. Согласно Платону, Божественное начало не просто существует (это же утверждала и общественная религия греков), но, следуя путем философии, человеческая душа способна познать собственное божественное бессмертие. Подобная вера уводила Платона от гомеровской традиции, проводившей весьма строгие границы между смертными людьми и вечными богами, и скорее сближала его с приверженцами мистериальных культов, в которых посвященный получал откровение бессмертия, и с пифагорейцами, для которых сама философия являлась вернейшим путем к мистическому просветлению и божественному уподоблению. Близость Платона к этим направлениям отразилась и в убеждении, что высочайшую истину не следует профанировать, чтобы ею не злоупотребили недостойные. Вот почему он предпочитал прямолинейному трактату двусмысленный диалог: он мог скрывать,— а для прошедших соответствующую подготовку и раскрывать,— глубочайшие философские истины.

Можно сказать, что дуализм типичных платоновских ценностей (более высокое положение, занимаемое философом по отношению к обыкновенному человеку; разум и душа — по отношению к материи; существующие изначально идеальные формы — по отношению к феноменальному миру, абсолютное — по отношению к относительному, посмертная духовная жизнь — по отношению к настоящей, физической жизни) отражал реакцию Платона на тот политический, нравственный и интеллектуальный кризис в Афинах, который совпал с временем его жизни. Тогда как V век, в расцвете своем прозванный «веком Перикла», признавал и восхвалял дерзновенный путь, пройденный человечеством от первобытного невежества к цивилизованной умудренности,— Платон нередко склонялся к более ранним греческим представлениям, изложенным еще Гесиодом, согласно которым, начиная с давнего Золотого века, род человеческий постепенно выродился. Платон видел не только технические достижения современного ему мира, но и нравственный упадок по сравнению с простотой и невинностью людей древних времен, «которые были лучше нас и жили рядом с богами». Человеческий прогресс *per se*\* относителен и ненадежен. Избавить человечество от несущего разрушение невежества может только общество, основанное на божественных началах и управляемое философами, которые обладают божественным знанием; самая же лучшая жизнь — та, что отошла от суетной повседневности и устремилась к миру вечных Идей. Не подвластное переменам царство духа существует изначально и всегда будет существовать возвышаясь надо всем, что бы ни пытались люди свершить во временном мире. Подлинная истина и ценность лежат лишь в духовной области. И все же взгляды Платона, при всем кажущемся пессимизме по отношению к материальному миру, отмечены определенным космическим оптимизмом: ибо по ту сторону темного потолка явлений он помещал мудрое Провидение божественного замысла. Невзирая на порывы некоего рапсодического мистицизма, философия Платона в основе своей имела рационалистический характер — хотя его рационализм покоился не на обычной человеческой логике, а на том, что он считал универсальным и божественным основанием. Ибо сердцевину платоновских представлений о мире составляло понятие Трансцендентного Разума, управляющего и повелевающего всеми вещами: божественный Разум есть «владыка неба и земли». В конечном счете Вселенной управляет не случайная механика материалистов и не слепая необходимость, а «чудесный направляющий Разум».

Платон признавал также, что в мироустройстве присутствует такая непреодолимая стихия, как упорное и неразумное заблуждение, которое он называет *ananke*, или Нужда. В понимании Платона все неразумное, иррациональное, было связано с материей, с чувственным миром и инстинктивным желанием, тогда как все разумное, рациональное связывалось с мышлением, со сферой трансцендентного, с духовным желанием<sup>7</sup>. *Ananke* — это упрямое, бесцельное и стихийное иррациональное начало во Вселенной — всеми силами сопротивляется созидающему Разуму. Оно бросает тень на архетипическое совершенство, пятная чистоту ее выражения в мире конкретном. Чаще всего Разум в мире побеждает Нужду, и она подчиняется добрым намерениям, но в некоторых случаях Разум

не в силах одолеть это блуждающее начало. Так в мире возникают зло и беспорядок. Будучи ограниченным творением, мир неизбежно является несовершенным. И все же, именно благодаря своей сомнительной природе, *ananke* служит для философа неким импульсом, побуждающим его обратиться от видимого к трансцендентному.

\* Сам по себе.— *Лат.*

И хотя своенравная случайность и иррациональная нужда вполне реальны и занимают свое место в мире,— они существуют внутри большей структуры, которой ведает и правит вселенский Разум, движущий всем в согласии с высшей мудростью — Идеей Добра.

Здесь Платоном был наконец четко высказан тот принцип, обсуждение которого началось еще на заре греческой философии и которому суждено было в дальнейшем развитии играть центральную роль. В Афинах эпохи Перикла Анаксагор высказывал предположение, что трансцендентным источником космического порядка является *Nous*, или Ум. Идея Анаксагора об этом первопринципе заинтересовала и Сократа, и Платона, поскольку она подразумевала лежащую в самом основании вселенского бытия рациональную телеологию. Однако их, как впоследствии и Аристотеля, разочаровало то, что Анаксагор оставил этот принцип без дальнейшего развития в своей философии (каковая была преимущественно материалистической, как и у атомистов), а в частности то, что он оставил без уточнений благодать вселенского разума. А за полвека до Анаксагора Ксенофан, поэт и философ, подвергнув критике наивность антропоморфных богов народных преданий, выдвинул взамен идею единого верховного Бога — Вселенского божества, чье воздействие на мир осуществляется посредством чисто умственных усилий и который, по сути, отождествлялся с миром. Вскоре после этого еще один философ-досократик, стоящий особняком загадочный Гераклит выдвинул столь же имманентное понятие божественного интеллекта, воспользовавшись для обозначения правящего Космосом разумного начала термином «*Logos*» (что означает «слово», «речь» или «мысль»). Все непрерывно течет, но в то же время порядок вещей зависит от вселенского Логоса, который проявляется и в способности человека разумно мыслить. Гераклит связывал Логос со стихией огня, весь мир целиком у Гераклита — это «вечно живой огонь, мерно загорающийся и мерно затухающий», находящийся в постоянном движении. Все определяется законом вселенского Логоса, все стремится к своей противоположности, создавая в итоге равновесие,— так что все противоположности в конце концов образуют единство. Прекраснейшая гармония создается из элементов, сопряженных между собой. Гераклит утверждал, что большинство людей, не будучи в силах воспринять Логос, живут, словно во сне, с ложным представлением о мире, и, следовательно, в состоянии вечного разлада. Людям следовало бы постичь присутствие Логоса в мире и в себе и таким образом пробудиться для такой жизни, в которой возможно соотносить свои действия с великим порядком Вселенной, И все же именно пифагорейцы — более, чем прочие философские школы,— делали упор на умопостигаемость мира и в особенности провозглашали духовную ценность научного проникновения в его тайны. Правда, целью этих занятий было установление экстатического союза между человеческой душой и божественным Космосом. Для пифагорейцев (как позже — и для платоников) математические модели, которые можно обнаружить в природном мире, таили глубокий смысл, уводящий философа за материальный уровень действительности. Раскрыть регулирующие математические формы означало приподнять завесу с самого Божественного разума, правящего своим творением в трансцендентном совершенстве и порядке. Пифагорейское открытие того, что музыкальная гармония имеет математический характер, что гармоничные тона рождают те струны, чьи измерения выражаются в числовых пропорциях,— рассматривалось пифагорейцами как религиозное откровение. Математической гармонии приписывалось вневременное существование в качестве духовного образца, откуда берут начало все доступные слуху музыкальные тона. Пифагорейцы считали, что Вселенная целиком, а в особенности небеса, управляются



согласно эзотерическим принципам гармонии — математическим конфигурациям, выражающим музыку небесных сфер. Постичь математику — значит найти ключ к божественной созидательной мудрости.

Пифагорейцы учили также, что в начале эти формы появляются в человеческом сознании, а затем уже в Космосе. Математические законы чисел и фигур распознаются во внешнем мире лишь после того, как их осознает и утвердит человеческий разум. С их помощью человеческой душе открывается, что ее собственная сущность и разум — те же самые, что и сокрытые в природе. Так начинает пробуждаться в душе понимание космического смысла. Путем интеллектуальной и нравственной дисциплины человеческий ум способен приблизиться к существованию и свойствам математических форм, а затем взяться за разгадывание тайн природы и человеческой души. Если верить преданию, само слово «космос», в котором слились в типично греческое единство представления о порядке, соразмерном совершенстве и красоте, впервые по отношению к миру было применено пифагорейцами, после чего его толковали именно в этом смысле. Как повторно было заявлено Платоном, открыть «Космос» в мире — значит обнаружить «Космос» в собственной душе. В жизни человеческих мыслей обнаруживает себя Мировой дух. Сократово изречение «Познай самого себя» рассматривается здесь не как кредо углубленного в себя субъективиста, а как побуждение и указание пути к постижению Вселенной.

Одним из наиболее характерных и повторяющихся на разных этапах принципов в главнейшей традиции эллинской мысли было представление о том, что во Вселенной присутствует и управляет ей некий всеобъемлющий регулирующий разум, и в то же время этот разум находит отражение в человеческом мышлении, наделяя его способностью познавать космический порядок. После Платона понятия «Logos» и «Nous» неизменно связывались с представлениями о человеческом познании и о вселенском порядке; содержание же этих слов заметно обогатилось благодаря Аристотелю, стоикам и позднейшим платоникам. По мере развития древней философии понятия «Logos» и «Nous» применялись для обозначения мышления, разума, рассудка, организующего начала, мысли, слова, речи, мудрости и смысла — всякий раз по отношению и к человеческому, и ко вселенскому Разуму. В конце концов оба понятия стали обозначать трансцендентный источник всех архетипов, а также провиденциальное начало в космическом порядке, которое посредством архетипов пронизывает весь сотворенный мир. Будучи тем средством, благодаря которому человеческий разум способен прийти к постижению Вселенной, Логос является несущим откровение божественным началом, действующим одновременно и внутри человеческого сознания, и в природном мире. Вершиной философского поиска является внутреннее познание этого архетипического мирового Разума и полное слияние с этим верховным рационально-духовным началом — повелевающим и раскрывающим самое себя.

## **ЗАГАДКА ПЛАНЕТ**

Среди многих важных тем и понятий, которые обсуждаются в платоновских диалогах, особенно одна привлекает сейчас наше внимание. Дело в том, что философии Платона суждено было оказать уникальное воздействие на всю эволюцию западного мировоззрения, причем не просто заложить основы космологии позднейшего классического мира, но и вновь появиться уже в качестве решающей силы при рождении современной науки. Возможно, именно эта философия и оказалась наиболее значительным фактором, придававшим одновременно и динамизм, и непрерывность попыткам западного мышления постичь физический космос.

Платон неоднократно рекомендовал изучать астрономию как область знания, чрезвычайно важную для приобретения философской мудрости, а в этой области он

выделял проблему, в особенности требовавшую разрешения. Данная проблема, заключавшаяся в том, чтобы найти математическое объяснение блуждающим движениям планет, имела для Платона такое значение, что разрешение ее он рассматривал как первоочередную религиозную задачу. Природа этой проблемы, да и само ее наличие проливает свет на характер платоновского мировоззрения, выявляя не только ее собственную внутреннюю напряженность, но также то центральное место, которое она занимает между древним мифологическим космосом и Вселенной современной науки. Ибо сформулированная Платоном загадка планет и последовавшая за этим долгая и нелегкая борьба за ее разгадку достигли через две тысячи лет кульминации в трудах Коперника и Кеплера и положили начало Научной Революции.

Но чтобы проследить за этой знаменательной нитью мысли от Платона до Кеплера, вначале попытаемся вкратце воссоздать представления о небесах, существовавшие до Платона: в особенности же — воззрения, идущие от ранних астрономов-астрологов Вавилонского царства в древней Месопотамии. Ибо именно таковы отдаленные истоки зародившейся за два тысячелетия до Р.Х. западной космологии.

\*\*\*

Создается впечатление, что прежде всего древние наблюдатели заметили принципиальную разницу между мирами небесным и земным. Земной жизни всюду были присущи изменчивость, непредсказуемость, зарождение и упадок, тогда как небеса, казалось, обладали вечной размеренностью и сияющей красотой, делавшими их царством совершенно особого — высшего порядка. Тогда как наблюдения за небом постоянно — ночь за ночью, век за веком — обнаруживали эту неизменную регулярность и непогрешимость, наблюдения за земным существованием, напротив, приносили открытия непрестанных перемен — касалось ли это растений и животных, морской стихии или бесконечной изменчивости погоды, смертей и рождений людей, возникновения и исчезновения целых цивилизаций. Небеса, казалось, обладали совершенно иным временным порядком, трансцендентным по отношению к человеческому времени, приближающимся к самой вечности. Было очевидно, что движение небесных тел весьма сказывается на земном существовании: принося, например, с непогрешимым постоянством вслед за ночью — рассвет, следом за зимой — весну. Некоторые важнейшие сезонные колебания климатических условий, засухи, наводнения, приливы и отливы, по всей видимости совпадали со специфическими небесными явлениями. И если небеса представлялись обширным отдаленным пространством за пределами человеческой досягаемости, заполненным нематериальными блестками яркого света, подобными драгоценным камням, — земля мыслилась преходящей осязаемой материей, состоящей из явно грубых элементов — таких как камни или грязь. Небесная сфера должна была выражать — и казалось, что так оно и есть на самом деле — самый образ трансцендентности. Вероятно, из-за того что небеса отличали эти необычайные качества — сияющее великолепие, временной порядок, трансцендентное местоположение, влияние на земные процессы и всеобъемлющее величие, — древние воспринимали небеса как царство богов. Звездное небо царило над землей, и торжественное движение светил словно являло зримое воплощение жизни мифологических божеств. Для древних небо было не только метафорой Божественного, но и самим воплощением Божественного.

Божественная природа небес заставляла человека внимательно всматриваться в очертания и движения звезд, причем считалось, будто важные события, происходящие в небесном царстве, указывают на параллельные явления земной жизни. В великолепных городах древней Вавилонии столетиями велись постоянные тщательные наблюдения — как для того, чтобы производить календарные исчисления, так и с целью увидеть знамения и расшифровать предсказания. Это вылилось в целый свод систематических астрономических записей. Однако в ту пору, когда эти наблюдения, вместе со своими мифологическими параллелями, просочились в мир ранних греческих философов, кстати,

натолкнувшись там на эллинские требования связанных рациональных и естественных объяснений,— в области космологических теорий появилось совершенно новое измерение. При том, что для прочих культур того времени небеса, как и весь мир целиком, оставались в первую очередь мифологическим — для греков небеса в равной степени связывались с геометрическими построениями и физическими объяснениями, которые по очереди становились основными составляющими их развивающейся космологии.

Таким образом, греки одарили Запад традицией, требовавшей от космологии не только удовлетворять человеческую потребность жить в осмысленной Вселенной (эту потребность уже учитывали архаические мифологические системы),— но также обозначать некий связанный физический и математический план Вселенной, следуя подробнейшим систематическим наблюдениям за небесами<sup>8</sup>. В соответствии со своими новыми натуралистическими воззрениями ранние греческие философы, такие, как ионийцы и атомисты, стали считать, что небеса состоят из различных материальных субстанций, движения которых механически обусловлены. Очевидность же того, что небесные передвижения происходят согласно строгому порядку и в полном соответствии с математическими моделями,— для многих являлась фактом, исполненным значения. Для Платона, в частности, этот математический порядок обнаруживал, что небеса являются видимым выражением божественного Разума и воплощением *anima mundi*\* — живой души Вселенной. В «Тимее», диалоге, посвященном космологии, Платон описывает звезды и планеты как зримые образы бессмертных божеств, чьи упорядоченно-совершенные движения являют собой парадигму всего трансцендентного порядка. Бог (Демиург), этот первейший из художников и ремесленников, создавший мир из хаоса первоматерии, сотворил небеса как движущийся образ вечности, вращающийся в точном согласии с совершенными математическими Идеями, которые в свой черед создавали и задавали временные образцы. Платон считал, что именно столкнувшись с небесным движением, человек впервые начал размышлять о природе вещей, проводить разделение дня и года, заниматься числами и математикой и даже самой философией, этим даром богов, приносящим людям наибольшее освобождение. Вселенная — живое проявление божественного Разума, и нигде более этот Разум не проявляется столь зримо, как в небесах. Если ранние философы думали, что небо содержит лишь материальные объекты в пространстве, то для Платона очевидный математический порядок небес доказывал совсем иное. Никким образом не являясь неодушевленным скоплением движущихся камней и грязи, небеса заключали в себе самые истоки миропорядка.

\* Мировая душа.— *Лат.*

Таким образом, Платон подчеркивал необходимость изучать движение небес, ибо в гармоничной симметрии небесных вращений кроется духовное совершенство, к которому человеческое понимание имеет прямой доступ. Посвящая себя божественным предметам, философ способен пробудить божество в себе самом и привести собственную жизнь в разумную гармонию с небесным порядком. Подобно своим предшественникам пифагорейцам, Платон поднимал астрономию на высшую ступень среди прочих наук, необходимых для идеального образования философа-правителя, ибо астрономия обнаруживает вечные Формы и управляющие Космосом божества. Лишь тот, кто целиком погрузится в подобные занятия и путем усердных и продолжительных трудов придет к постижению божественного устройства вещей как на небесах, так и на земле, сможет стать справедливым стражем политического устройства. Идущая от преданий нерассуждающая вера в существование богов вполне приемлема для масс — но мудрый правитель должен овладеть всеми возможными доказательствами божественности мироздания. Он должен уметь видеть за многим — единое, за кажущимся разнообразием — божественное и разумное единство замысла. Парадигмой для этого философского требования является астрономия, ибо над всеми преходящими явлениями мира стоит вечное совершенство небес, чья явленная разумность способна наполнить жизнь философа смыслом и пробудить в его душе мудрость.

Начиная с Фалеса (знаменитого тем, что он предсказал затмение) и Пифагора (который, как принято считать, первым пришел к выводу, что Земля представляет собой шар, а не плоский круглый диск, как считали Гомер и Гесиод), каждый крупный философ разрабатывал новые представления о видимом устройстве и характере Космоса. Ко времени Платона, в результате непрерывных наблюдений за небом, самые вдумчивые наблюдатели пришли к открытию, что Космос образован двумя концентрическими сферами: звездная сфера — внешняя и более обширная — ежедневно вращается (в западном направлении) вокруг гораздо меньшей земной сферы, а неподвижная Земля является центром Вселенной. Солнце, Луна, планеты вращаются приблизительно одновременно с внешней звездной сферой, располагаясь в пространстве где-то между Землей и звездами. Концептуальная ясность этой схемы с двумя сферами, давшей убедительное объяснение всем каждодневным небесным передвижениям, со временем позволила греческим астрономам различать то, что еще раньше заметили вавилоняне, но именно для греков с их страстью к геометрической прозрачности явилось настораживающим феноменом. В самом деле, этот феномен — отныне полностью обнаруженный — оказался настолько загадочным, что бросал вызов всей астрономической науке и ставил под вопрос всю божественную картину небес. Ибо стало очевидным: несколько небесных тел не перемещаются с той же неизменной регулярностью, что и остальные, а вместо того «блуждают» (греческий корень, от которого произошло слово «планета», *planetes*, означает «блуждать», «скитаться», само же слово относилось не только к пяти видимым планетам — Меркурию, Венере, Марсу, Юпитеру и Сатурну, — но также к Солнцу и Луне). Так солнце в течение года, а Луна в течение месяца на фоне звездной сферы постепенно передвигались на восток — в направлении, противоположном относительно ежедневного движения на запад всего неба целиком. Еще больше озадачивало то, что у других пяти планет явно нарушалась последовательность циклов, в которых они совершали свое орбитальное движение на восток: казалось, эти циклы время от времени то ускорялись, то замедлялись относительно неподвижных звезд, иногда же движение вовсе прекращалось, а затем меняло направление. Изменялась при этом и яркость испускаемых лучей. Необъяснимым образом планеты не подчинялись совершенной симметрии и круговому однообразию небесных движений.

Из-за того что Платон отождествлял божественность с порядком, а разум и душу — с совершенной математической регулярностью, парадокс, связанный с планетарным движением, должно быть, ощущался им особенно остро: во всяком случае он первым сформулировал эту проблему и начал искать способ ее разрешения. Для Платона величайшую важность имело доказательство божественного присутствия во Вселенной, ибо только в полной уверенности в нем могла обрести твердое основание этическая и политическая деятельность человека. В «Законах» он приводит два довода, склоняющих к вере в божественность: это его теория о душе (положение о том, что всякое бытие и движение вызвано воздействием души — бессмертной, возвышающейся над всеми одушевляемыми ею физическими вещами) и его представление о небесах, как сочетании божественных тел, которыми управляет Верховный разум и Мировая душа. Множество отклонений и блуждание планет противоречило этому совершенному божественному порядку, тем самым подвергая опасным сомнениям человеческую веру в божественность Вселенной. В этом-то и заключалась важность данной проблемы. Религиозные бастионы платоновской философии отчасти оказались под угрозой. Действительно, Платон полагал, что называть некоторые из небесных тел «скитальцами» — кощунство.

Но Платон не остановился только на том, что особо выделил данную проблему и подчеркнул ее важность. Он выдвинул также (с поразительной уверенностью) своеобразную гипотезу, которой суждено было стать чрезвычайно плодотворной, а именно, что планеты, хотя это наглядно противоречит эмпирической очевидности, как раз и движутся по единственно упорядоченным орбитам с совершенной регулярностью. Хотя

поддержать подобное утверждение могла, пожалуй, лишь вера Платона в математику и божественную природу Вселенной,— он завещал философам будущего справиться с обманчивыми планетарными данными и выяснить, «каковы те единообразные и упорядоченные движения, благодаря которым можно объяснить видимое движение планет»,— иными словами, обнаружить те идеальные математические формы, которые помогут разрешить эмпирические несоответствия и выявить подлинное движение<sup>9</sup>. Для того чтобы разгадать загадку небес и постигнуть их божественный Разум, следует овладеть астрономией и математикой. Наивный эмпиризм, принимающий за чистую монету кажимость разнообразных хаотических планетарных перемещений, необходимо преодолевать с помощью критического математического подхода, выявляющего неразложимую, единообразную и трансцендентную сущность небесных движений. Задача философа в том, чтобы «спасти феномены», то есть исправить представление о кажущемся беспорядке небес путем теоретического познания и властью математики.

Конечно, в определенном смысле, «исправление феноменов» — основная цель всей платоновской философии: обнаружить вечное за временным, познать истину, скрытую за кажимостью, улавливать проблеск абсолютных Идей, которым принадлежит верховное владычество, за потоком эмпирического мира и внутри его. Однако именно здесь платоновская философия открыто столкнулась с проблемой эмпирического знания, причем к противостоянию теоретического и эмпирического знания будет приковано внимание целых поколений будущих философов. Сама проблема оказалась столь значительной лишь из-за греческих, в частности платоновских, представлений о геометрии и божественности, вернее, об их неразрывной связи друг с другом и с небесами. Однако эти представления оказались чреваты такими последствиями, порожденными вековой «борьбой» с планетарными отклонениями, которые окажутся в корне противоположными платоновскому основанию.

Далее мы встретим многие типичные черты платоновской философии: поиск абсолютного и единого — в противовес относительному и многообразному, обожествление порядка и отрицание беспорядка, противоречие между эмпирическими наблюдениями и идеальными Формами, противопоставление множества богов единому Богу (Творцу и верховному Разуму), религиозный смысл научного познания и, наконец, самые различные последствия платоновской мысли для развития западной культуры.

\*\*\*

Прежде чем продвигаться от Платона далее, коснемся вкратце еще раз различных методов обретения знаний, предложенных в ходе платоновских диалогов. Познание трансцендентных Идей, правящих начал божественного Разума — составляет основу платоновской философии; доступ же к этому архетипическому знанию лежит через несколько различных, как правило, частично совпадающих путей познания, которые включают различные виды опыта — от косвенных до прямого. Самый прямой способ познать Идеи — интуитивный скачок к мгновенному постижению: считалось, что этот путь означает «вспоминание» изначального знания бессмертной души. Логически наличие Идей доказывалось с помощью тщательного интеллектуального анализа эмпирического мира — с помощью диалектики и математики. Кроме того, можно открыть трансцендентную действительность, занимаясь астрономией и предаваясь созерцанию небес: здесь в движении обнаруживается геометрия зримых богов. Приблизиться к трансцендентному позволяют также миф и поэтическое воображение или же подключение к некоему эстетическому резонансу, возникающему в душе при соприкосновении с архетипами, которые присутствуют в скрытом виде в феноменальном мире. Итак, интуиции, памяти, эстетике, воображению, логике, математике, эмпирическому наблюдению — всему этому, наравне с духовным стремлением и нравственной добродетелью, отводилось свое место в платоновской эпистемологии. Характерно, однако, что в этом ряду эмпирическое наделялось наименьшей ценностью и даже

рассматривалось скорее как помеха, чем подспорье в философских поисках. Таково наследство, оставленное Платоном Аристотелю — самому блестящему из его учеников, который провел двадцать лет в платоновской Академии, прежде чем начать обоснование собственной — самостоятельной — философии.

## **АРИСТОТЕЛЬ И ГРЕЧЕСКОЕ РАВНОВЕСИЕ**

С появлением философии Аристотеля Платон, можно сказать, был низведен с небес на землю. И если великолепие платоновской Вселенной, основанной на трансцендентных Идеях, в результате несколько померкло, то можно указать и на определенное достижение в том, как была описана Аристотелем явственная умопостигаемость мира; можно даже усмотреть во взглядах Аристотеля платоновский идеализм, разумеется неизбежно изменившийся. Проследить за основным направлением аристотелевской философии и космологии — необходимая предпосылка для понимания дальнейшего развития западной мысли и ее последующих мировоззрений. Ибо у Аристотеля появились новые язык и логика, новое обоснование и структура. Кроме того, его авторитет противостоял вначале платонизму, а впоследствии — и раннему мышлению Нового Времени. Без Аристотеля вся философия, теология и наука Запада развивались бы совершенно по-иному.

При попытках определить точный характер и развитие аристотелевской мысли мы столкнемся с целым рядом трудностей, отличных от тех, что встают при изучении Платона. Практически ни одно из дошедших до нас сочинений Аристотеля не было предназначено для обнародования. Те сочинения, что были изданы Аристотелем — очень близкие к платонизму по идеям и написанные в популярной литературной форме, — утрачены; те же, что дошли до нас, представляют собой серьезные трактаты, предназначенные для учеников школ — в форме лекционного курса, текстов и комментариев. Эти-то сохранившиеся рукописи и были собраны, получили названия и были опубликованы последователями Аристотеля несколько столетий спустя после его смерти. Современные попытки проследить за развитием философии Аристотеля, исходя из этого корпуса значительно видоизменившихся материалов, не принесли однозначных результатов, и поэтому по поводу некоторых вопросов его суждения так и остаются невыясненными. Ясен, однако, общий характер его философии, так что представляется возможным очертить приблизительную теорию ее эволюции.

Очевидно, вслед за начальным периодом, когда его мысль еще испытывала явное влияние Платона, Аристотель стал разрабатывать философские положения, которые резко расходились с доктриной учителя. Тем камнем преткновения, у которого их пути расходились, стал вопрос о точной природе Форм и их отношении к эмпирическому миру. Аристотель склонен был рассматривать эмпирический мир как самостоятельный и имеющий целиком собственную реальность. Он не принимал выводов Платона по поводу того, что основы действительности зиждутся на трансцендентном и нематериальном царстве идеальных сущностей. Он был убежден, что подлинной реальностью является чувственный мир конкретных предметов, а не неосоздаемый мир вечных Идеи. Теория Идеи представлялась ему эмпирически недоказуемой и отягощенной логическими натяжками.

В противовес этой теории Аристотель выдвинул свое учение о категориях. Он утверждал, что вещи «бывают» различными способами. Высокая белая лошадь в одном смысле — «высокая», в другом смысле — «белая», в третьем смысле — «лошадь». Все эти способы бытия не обладают, однако, равнозначным онтологическим статусом, поскольку высокий рост и белизна лошади всецело зависят от первичной реальности именно данной лошади. Лошадь материальна в своей реальности, чего нельзя сказать о характеризующих ее прилагательных. Для того чтобы установить разграничения между этими различными способами бытия, Аристотель ввел понятие категорий: конкретная лошадь является субстанцией, что составляет одну категорию; ее белизна — это качество, составляющее

совсем иную категорию. Субстанция — первичная реальность, от которой зависит существование качества. Из десяти категорий, выделенных Аристотелем, конкретное независимое существование обозначает лишь субстанция («эта лошадь»), в то время как прочие — качество («белая»), количество («высокая»), отношение («более быстрая») и все остальные — представляют собой лишь вспомогательные способы бытия, поскольку их существование лишь подчинено индивидуальной субстанции. Субстанция обладает онтологической первичностью, все же прочие виды бытия производны от нее и по отношению к ней предикативны. Субстанции находятся в основе всего и составляют предмет, или субъект всего остального. Если бы их не было, не существовало бы ничего.

Для Аристотеля реальный мир — это мир индивидуальных субстанций, обособленных и четко различающихся между собой, однако характеризующихся такими качествами или иными типами бытия, которые объединяют их с другими индивидуальными субстанциями. Эта общность не подразумевает тем не менее существования некой трансцендентной Идеи, от которой происходит данное общее качество. Общие качества — это универсалии, распознаваемые при помощи интеллекта в чувственных вещах, но никак не самодостаточные сущности. Универсалия вполне отделяема от конкретной индивидуальности, однако не наделена онтологической независимостью. Она сама не является субстанцией. По учению Платона, «белизна» и «высота» существуют независимо от конкретных вещей, в которых они могут проявляться, — Аристотель счел это учение несостоятельным. Он полагал, что заблуждение кроется в смешении Платоном категорий, который, например, качество принимал за субстанцию. Многие предметы могут быть прекрасны, однако это еще не означает, что существует трансцендентная Идея Прекрасного. Красота существует лишь тогда, когда прекрасна некая конкретная субстанция. Сократ — как частное лицо — первичен, тогда как его «человечность» или «добродетель» существуют лишь постольку, поскольку их можно найти в данном конкретном человеке — Сократе. В отличие от первичной реальности, которой наделена субстанция, качество — всего лишь абстракция (хотя и не чисто умозрительная абстракция, ибо она основывается на той или иной действительной стороне характеризующей ее субстанции). Заменив платоновские Идеи универсалиями — общими качествами, которые человеческий разум способен выделить в эмпирическом мире, но которые существуют в этом мире независимо, — Аристотель целиком перевернул всю Платонову онтологию. Для Платона частное менее реально, будучи производным от всеобщего; для Аристотеля менее реально всеобщее, будучи производным от частного. Универсалии необходимы для познания, но они не прибывают в трансцендентном мире в качестве самодостаточных сущностей. Платоновские идеи представлялись Аристотелю излишним идеалистическим удвоением действительного мира, открытого повседневному опыту и, следовательно, — логической ошибкой.

Однако дальнейший анализ мира — особенно его изменчивости и движения — заставил Аристотеля выдвинуть более сложные объяснения вещам — объяснения, парадоксальным образом приблизившие его философию к платоновской и в то же время придавшие ей собственные отличительные черты. Аристотель заключил, что субстанция — не просто некая материальная единица, но умопостигаемая структура, или форма (eidos), воплощенная в материи. Хотя форма всецело имманентна и не существует независимо от своего материального воплощения, именно форма наделяет субстанцию ее отличительной сущностью. Таким образом, субстанция — не только «этот человек» или «эта лошадь», просто противопоставленные своим качествам и прочим категориям: ибо то, что делает эти субстанции такими, какие они есть, — это их особое сочетание материи и формы, — иными словами, тот факт, что их материальный субстрат задан и обусловлен формой человека или лошади. При этом форма для Аристотеля не статична: именно здесь Аристотель подтверждает некоторые положения платоновской философии и одновременно вводит в корне новое измерение.

Ибо, согласно Аристотелю, форма придает субстанции не только ее сущностную структуру, но также динамику, в которой заложено ее будущее развитие. Можно сказать, что типично аристотелевской наукой является не отвлеченная математика, а скорее органическая биология: вместо статичной идеальной действительности Платона Аристотель привносит более выраженное признание таких природных процессов, как рост и развитие. При этом каждый организм стремится в своем движении от несовершенства к совершенству — от стадии потенциальной к стадии актуальной, или к осуществлению своей целостности. В то время как Платон делал акцент на несовершенстве всех природных вещей по сравнению с формами, которым они подражают,— Аристотель учил, что из несовершенного, или незрелого состояния любой организм в своем телеологическом развитии движется к достижению полной зрелости, в которой осуществится внутренне присущая ему форма: семя превращается в растение, зародыш — в ребенка, ребенок становится взрослым, и так далее. Форма есть внутренний принцип действия, заложенный внутри организма с момента его возникновения — подобно тому, как форма дуба внутренне заложена в желуде. Форма подталкивает организм от стадии потенциальности к стадии актуальности, от возможности — к действительности. После того, как это осуществляется и форма постепенно «теряет хватку» — вступает в силу разрушение. Аристотелева форма как бы навеки «вживляет» в каждый организм некий импульс, движущий и управляющий его развитием.

Сущность вещи — это та форма, которую она приняла. Природа вещи состоит в том, чтобы осуществить внутренне присущую ей форму. При этом для Аристотеля «форма» и «материя» — понятия относительные, ибо осуществление формы может, в свою очередь, привести к превращению ее в материю, из которой может вырасти более высокая форма. Так, взрослый человек — это форма, по отношению к которой ребенок является материей, ребенок — та форма, материей для которой был зародыш, а зародыш — форма для яйца-материи. Каждая субстанция состоит из того, *что* изменилось (материя), *итого, во что* оно изменилось (форма). «Материя» не означает здесь просто физическое тело (которое, по сути, всегда в той или иной степени является формой): материя скорее представляет собой не поддающуюся точному определению открытость в вещах структурному и динамическому формированию. Материя — это неопределенный субстрат бытия, некая возможность формы, которую форма наделяет очертаниями, возбуждает и подталкивает от потенциальности к актуальности. Материя находит свое осуществление только благодаря единению с формой. Форма есть актуальность материи, конечная цель оформления. Вся природа целиком находится в процессе — и сама является процессом — этого покорения материи формой.

Хотя форма сама по себе и не является, как у Платона, субстанцией,— каждая субстанция *имеет* форму — умопостигаемую структуру, делающую субстанцию тем, что она есть. Более того, каждая субстанция не только обладает формой,— можно сказать, что и форма ею обладает, поскольку материя естественным образом стремится осуществить внутренне присущую ей форму. Она стремится стать совершенным образчиком в своем роде. Каждая субстанция пытается осуществить то, чем потенциально она уже является.

В аристотелевском понимании, различие между бытием и становлением, о котором уже было сказано у Платона — исходя из различных взглядов на действительность, представленных Парменидом и Гераклитом,— теперь оказалось целиком поставлено в контекст природного мира, будучи рассматриваема как разница между актуальностью и потенциальностью. Проведенное Платоном разграничение между «бытием» предметов истинного познания и «становлением» предметов чувственного восприятия, или мнения,— отражала возвышение им действительных форм над относительно мнимыми конкретными воплощениями. Аристотель же, напротив, наделял процесс становления собственной действительностью, утверждая, что в данном процессе осуществляется сама правящая форма. Изменение и движение — вовсе не признаки «тенеподобной» нереальности; они выражают телеологическое стремление к совершенству, то есть к цели.



Такое понимание возникло благодаря Аристотелевой идее «потенциальности» — единственной идее, оказавшейся способной подвести понятийную основу как под изменчивость, так и под непрерывность бытия. Как уже упоминалось, Парменид не допускал разумной возможности действительных изменений, ибо то, «что не есть», не может существовать по определению; Платон, памятуя, видимо, о тезисе Гераклита о том, что «все течет», отвел место реальности неизменных форм по «ту сторону» эмпирического мира. Однако он провел разграничение слов, пролившее свет на причину затруднений Парменида. Парменид не проводил границы между двумя существенно различающимися значениями понятия «быть»: ибо, с одной стороны можно сказать, что нечто «есть» в том смысле, что оно существует; с другой стороны, можно сказать, что нечто «есть горячее» или некто «есть человек» — в предикативном смысле. Опираясь на это важное разграничение, Аристотель утверждал, что нечто может превращаться во что-либо другое, если имеется некая непрерывная субстанция, претерпевающая изменение из потенциального состояния в актуальное, обусловленное внутренне присущей данной субстанции формой. Так Аристотель сделал шаг к примирению платоновских форм с эмпирическими фактами динамических природных процессов, еще более явственно указав на способность человеческого разума распознавать эти очертания форм в чувственном мире.

Тогда как Платон подвергал сомнению знания, приобретенные путем чувственного восприятия, Аристотель воспринимал подобные сведения всерьез — утверждая, что знание природного мира вначале исходит от восприятия конкретных явлений, в которых возможно распознать регулярные образцы и сформулировать общие принципы. Всему живому — растениям, животным, человеку — требуются питательные силы для выживания и роста; некоторым животным и человеку — также требуются чувственные силы для того, чтобы замечать предметы и отличать их друг от друга. Человека, который, вдобавок, одарен еще и разумом, эти силы наделяют способностью накапливать опыт, делать сравнения и противопоставления, производить вычисления, размышлять и выводить заключения,— и все это делает познание мира возможным. Таким образом, человеческое миропонимание начинается с чувственного восприятия. До любого чувственного опыта человеческий ум подобен чистой табличке, на которой ничего не написано. Он находится в состоянии потенциальности по отношению к умопостигаемым вещам. И человеку необходим чувственный опыт, чтобы при помощи умственных образов привести свой разум от знания потенциального к знанию актуальному. Эмпирия — пусть ей и недостает такой глубины, как непосредственному интуитивному проникновению в абсолютные Идеи у Платона,— обладает зато надежной осязаемостью.

Однако именно человеческий разум позволяет чувственному опыту становиться основой для полезного знания: Аристотель же — прежде всего философ, вычленивший структуру рационального рассуждения с тем, чтобы человеческий разум мог постигать мир с большой степенью понятийной точности и достоверности. Учреждая систематические правила для применения в языке и логике, Аристотель опирался на принципы, разработанные Сократом и Платоном, однако придал им новую ясность и собственные новации. Дедукция и индукция; силлогизм; разложение причинности на материальную, движущую, формальную и целевую причины; основные разграничения — например, между субъектом и предикатом, существенным и случайным, материей и формой, потенциальным и актуальным, всеобщим и частным, родом, видом и индивидуумом; десять категорий — сущности, величества, качества, отношения, места, времени, состояния, обладания, действия и страдания,— все это получило свое определение у Аристотеля, в дальнейшем утвердившись в качестве неотъемлемого инструментария анализа для всего западного мышления. В основе познания, куда ранее Платон помещал непосредственное интуитивное постижение трансцендентных Идеи, Аристотель ныне поставил чувственный опыт и логику.

В то же время Аристотель был уверен, что величайшая способность разума — познавательная — исходит от того, что находится по ту сторону чувственного опыта и рационального его развития. Хотя довольно трудно выяснить, что в точности он имел в виду, исходя из кратких и местами темных утверждений касательно данного вопроса, — представляется все же, что Аристотель рассматривал разум не только как нечто, приводимое в действие чувственным опытом, но также как нечто такое, что находится вечно и, по сути, является божественным и бессмертным. Только этот аспект разума — принцип интуитивного знания (Nous) — наделял человека интуитивной способностью постигать конечные и всеобщие истины. Чувственный опыт поставляет некие частные данные, позволяющие извлекать обобщения и теории, однако они могут быть ошибочны. Человек способен постичь необходимость и обрести универсальное знание лишь благодаря наличию другой познавательной способности деятельного рассудка. Подобно тому, как свет превращает потенциальные цвета в цвета актуальные, — рассудок осуществляет потенциальное познание форм разумом и предоставляет в распоряжение человека те основополагающие принципы, которые делают определенное рациональное познание возможным. Он проливает свет на процессы человеческого познания, оставаясь в то же время над ними — вечным и совершенным. Человек способен познать истину благодаря тому, что он наделен долей божественного Nous'a, причем Nous является единственной составляющей, нисходящей к человеку как бы «извне». С точки зрения Аристотеля, отдельная человеческая душа может прекратить свое существование после смерти, поскольку душа связана с одушевляемым ею физическим телом. Душа — это форма тела, и точно так же тело — это материя души. Однако божественный рассудок, потенциальной долей которого наделен каждый человек и который отличает человека от других животных, — бессмертен и трансцендентен. Именно поэтому высшее счастье человека состоит в философском созерцании вечной истины.

Так же как в конце концов Аристотель согласился с платоновским представлением о божественности человеческого интеллекта, невзирая на свое принципиально новое отношение к чувственному восприятию, он, несмотря на свое принижение по сравнению с Платоном онтологического статуса Форм, подтверждал их объективное существование и решающую роль в природном порядке и в процессах человеческого познания. Как и Платон, он считал, что философия, отталкивающаяся единственно от существования материальных частиц и не имеющая определенного понятия о Формах (таков атомизм Демокрита), не способна найти объяснение тому факту, что природа, вопреки постоянным изменениям, сохраняет видимый порядок, наделенный ярко выраженными и продолжительными формальными качествами. Подобно Платону, Аристотель был убежден, что глубочайшую причину всехвещей следует искать не в начале вещей, а в их конце — их *telos'e*, то есть цели и конечной действительности, к которой они устремлены. И хотя аристотелевские формы (за одним исключением) целиком имманентны, а не трансцендентны, — они неизменны в своей сущности и поэтому распознаваемы человеческим интеллектом в потоке органического развития и разрушения. Познание начинается тогда, когда разум вбирает в себя форму некой субстанции, даже если эта форма и не существует в мире отдельно от своего частного — материального — воплощения. Разум сам производит разделение — или отвлечение — понятий, если этого уже не произошло в природе. Познание же возможно благодаря тому, что действительности присуща внутренняя структура. Эмпирический подход к природе имеет смысл оттого, что природа внутренне открыта рациональному описанию, каковое в процессе познания может разложить ее на формы, категории, причины, роды, виды и тому подобное. Таким образом, Аристотель сохранил платоновское представление об упорядоченном и доступном человеческому познанию Космосе, дав ему новое определение.

По сути, Аристотель как бы переместил платоновскую перспективу с трансцендентного фокуса на имманентный, так что она оказалась целиком направлена на физический мир с

его открытыми эмпирическому наблюдению образцами и процессами. Подчеркивая трансцендентность Форм, Платон так и не преодолел затруднений, возникших при попытке объяснить, каково участие отдельных воплощений в Формах: причина этого затруднения коренилась в его онтологическом дуализме, который — в своих наиболее крайних формулировках — приводил к практическому разрыву Форм с материей. Аристотель же, напротив, указывал на некую сложную жизненную сущность, происходящую от объединения формы и материи в субстанцию. Пока некая форма не включена в субстанцию — так мы находим форму человека в отдельном человеке, например, в Сократе,— нельзя утверждать будто данная форма существует. Формы — это не существа, ибо не обладают независимым существованием. Скорее, существа существуют благодаря формам, через формы. Таким образом, аристотелевская форма приняла на себя сразу несколько ролей: внутреннего образца, умопостигаемой структуры, управляющей динамики и конца, или цели. Аристотель оставил без внимания божественность и независимость платоновских Форм, однако наделил их новыми функциями, дабы открыть путь рациональному анализу мира и придать больший вес научным объяснениям.

Первые основы науки уже были заложены, с одной стороны, ионийцами и атомистами (философия материи), а с другой — пифагорейской и платонической школами (философия формы и математики). Однако воспитанный Платоном Аристотель, сосредоточив свое внимание на эмпирическом мире, с новой плодотворной силой сделал упор на ценности наблюдения и классификации в рамках платоновских представлений о форме и цели. Аристотель более явственно, нежели Платон, подчеркнул, что для полного понимания природы необходимо обратиться и к материальным причинам — как это делали ионийцы, и к формальным — как пифагорейцы. Уникальная всеохватность отмечает большинство достижений Аристотеля. Чувство свойственной Греции уверенности в том, что человеческая мысль способна постичь мир рациональным путем, уверенности, идущей еще от Фалеса, ныне, у Аристотеля, достигла своей вершины и полнейшего выражения.

\*\*\*

Сложную и многостороннюю структуру Аристотелевой Вселенной отличала особенная логическая последовательность. Формальная телеология Аристотеля находила объяснения любому движению и процессу: каждое существо движется от потенциальности к актуальности согласно внутренней динамике, заданной той или иной формой. Потенциальность никогда не переходит в актуальность, если при этом нет некоего — уже актуального — существа, которое осуществило свою форму ранее: семя появляется от достигшего зрелости растения, а у ребенка обязательно должны быть родители. Отсюда явствует, что динамизму и обусловленному развитию любого существа требуется внешняя причина — каковая выступает одновременно как движущая причина (дающая начало движению), формальная причина (придающая данной сущности ее форму) и целевая причина (служащая целью развития данной сущности). Чтобы найти объяснение порядку и движению всей Вселенной и, следовательно, прежде всего, великому движению небес (здесь Аристотель упрекает Демокрита и других атомистов за то, что они не рассмотрели должным образом первопричину движения), Аристотель постулирует некую верховную Форму — уже существующую реальность, абсолютную в своем совершенстве, Единственную Форму, целиком существующую отдельно от материи. Поскольку величайшее из движений Вселенной — движение небес и поскольку это круговое движение вечно,— данный перводвигатель также должен быть вечен.

Аристотелевскую логику можно представить следующим образом: (а) Всякое движение есть результат динамизма, подталкивающего потенциальность к осуществлению своей формы. (в) Поскольку Вселенная как единое целое вовлечена в движение и поскольку ничто не движется к форме без импульса, Вселенной должна двигать некая всеобщая верховная Форма. (с) Поскольку высочайшая из форм должна быть уже совершенно

осуществленной — иными словами, не находиться в потенциальном состоянии,— и поскольку материя по определению является состоянием потенциальности,— эта высшая форма целиком нематериальна и неподвижна. Отсюда — Неподвижный Двигатель, верховное совершенное Бытие, представляющее собой Чистую Форму,— иными словами Бог.

Это абсолютное Бытие, постулированное скорее логической необходимостью, нежели религиозной убежденностью, и является Первопричиной Вселенной. Вместе с тем, это Бытие всецело погружено в самое себя, ибо всякая направленность на физическую природу означала бы нарушение его совершенной самодостаточности и вовлекало бы его в поток потенциальностей. Будучи совершенной действительностью, Неподвижный Двигатель находится в состоянии вечной и ничем не нарушаемой деятельности: это не процесс борьбы — *kinesis*, сопровождающий движение от потенциального к актуальному, но деятельность, которой дано наслаждаться вечно,— *energeia*, возможная лишь в состоянии окончательного осуществления формы. Для верховной Формы такой деятельностью является мысль: вечное созерцание собственного бытия, не подвластного изменениям и не причастного к несовершенствам физического мира, который уже в силу существования высшей Формы испытывает потребность в реализации собственной формы. Таким образом, Бог Аристотеля — это чистый Разум, не включающий материальных элементов. Его деятельность во всей своей полноте сводится к вечному самосознанию.

Первичная Форма своим абсолютным совершенством побуждает физическую Вселенную и природу к движению. Бог есть цель устремлений и движения Вселенной: более осознанная цель — для человека, и менее осознанная, инстинктивная причина динамизма иных природных форм. Каждое в отдельности существо во Вселенной стремится — на свой, пусть ограниченный лад — соответствовать совершенству верховного Бытия. Каждый стремится выполнить свое предназначение — вырасти и созреть, достичь осуществления своей формы. Бог «приводит в движение, будучи предметом желания». Однако из всех живых существ один лишь человек разделяет с Богом его природу — благодаря обладанию разумом (*Nous*). Так как верховная Форма настолько отдалена от мира, человека и Бога разделяет значительное расстояние. Однако если высшая способность человека — его разум — божественна, то, должным образом ее развивая, то есть подражая верховной Форме способом, наиболее подходящим человеку,— он может в определенном смысле прийти к единению с Богом. Перводвигатель, каковой Аристотель наделял вечностью и одинаковым «возрастом» с Богом, не создает мир. Скорее, это природа — в своем стремлении уподобиться этой верховной нематериальной Форме — вовлечена в вечный процесс воссоздания себя самой. Хотя у этого движения нет ни начала, ни конца, Аристотель предположил, что существуют некие регулярные циклы, зависящие от движения небес, которые, как и Платон, он считал божественными.

У Аристотеля греческая космология достигла всеохватного и систематического развития. Его взгляд на Космос синтезировал воззрения многих его предшественников — начиная с идей ионийцев и Эмпедокла относительно природных элементов и кончая астрономией и загадкой планет Платона. Земля — неподвижный центр Вселенной, вокруг которого вращаются небесные тела. Космос в целом конечен и ограничен сферой, внутри которой расположены неподвижные звезды. Аристотель обосновывал неподвижность, центральное положение и уникальность Земли не только обычным здравым смыслом, но и своей теорией элементов, или стихий. Более тяжелые стихии — земля и вода — движутся согласно своей внутренней природе по направлению к центру Вселенной (к Земле), тогда как стихии более легкие — воздух и огонь — неизбежно стремятся вверх, прочь от центра. Легчайшей из стихий является эфир — прозрачная, более чистая, чем огонь, божественная субстанция, из которой состоят небеса. В отличие от земных элементов, ее природное движение является круговым.

Математик Евдокс — один из учеников Платона и современник Аристотеля — подхватил вопрос о движении планет и первым дал на него ответ. Дабы не нарушать идеала совершенной кругообразности и в то же время оправдать кажущуюся хаотичность движения, Евдокс построил сложную геометрическую схему, где каждая планета оказывалась заключенной во внутреннюю сферу посреди группы взаимосвязанных вращающихся сфер, причем неподвижные звезды на периферии Вселенной образовывали собой внешнюю, самую удаленную от центра сферу. Хотя все сферы и вертятся вокруг Земли — у каждой из них своя скорость и своя ось вращения. Три сферы пред-

назначались для Солнца и Луны, и еще четыре — для более сложных движений других планет: таким образом, Евдоксу удалось изобрести математическое решение, объясняющее движение планет (включая периоды их движения вспять). Так Евдокс предложил первое научное объяснение «неправильным» движениям планет, и этой его начальной модели суждено было оказать влияние на последующую историю астрономии.

Именно это решение, несколько доработанное последователем Евдокса Калиппом, Аристотель включил в свою космологию. Каждая из эфирных сфер, начиная с наиболее удаленной, передает свое движение следующей с помощью сцепления и энергичного толчка, так что движения внутренних сфер являют смешанный результат воздействия периферийной сферы и вовлеченных в действие периферийных сфер. (Аристотель добавил к ним промежуточные противодействующие сферы, призванные отделять одно планетное движение от другого, в то же время поддерживая движение небес в целом.) В свою очередь, небесные сферы воздействуют на другие «подлунные» стихии — огонь, воздух, воду и землю. Благодаря движению сфер стихии не существуют раздельно — таково было бы их естественное пребывание в последовательных сферах вокруг Земли, — но вместо этого теснят друг друга в разнообразнейших смещениях, образуя тем самым на Земле великое множество природных субстанций. Упорядоченное движение небес определяется в конечном счете первичным Неподвижным Двигателем, прочие же движения планетных сфер — от Сатурна до Луны — в свою очередь, вызваны другими формами вневременного, нематериального и самосознающего разума. Аристотель верил, что небесные тела — это и есть боги, причем этот факт, по его мнению, в точности передают древние мифы (хотя в прочих вопросах он рассматривает мифы как ненадежные источники познания). Следовательно, все земные процессы и изменения объясняются высшей формальной и целевой причиной — Богом.

В тех теориях Аристотеля, что касаются астрономии и верховной Формы, особенно видно, насколько он приближается к идеализму платоновского толка, а в некоторых отношениях заходит даже дальше Платона. Платон, делая акцент на трансцендентной природе математических Форм, невольно представил небеса всего лишь неким приблизительным отображением совершенной божественной геометрии, причем это представление отразилось и в понятии *anankē* — несовершенном иррациональном начале, затемняющем физическое творение. Для Аристотеля же Разум был в каком-то смысле наиболее всемогущим и имманентным по природе: еще в молодости он пришел к выводу, что упорядоченное математическое совершенство небес и существование звездных божеств превращает сами небеса в зримое воплощение божественного начала. Далее, он открыто совместил платоновскую позицию относительно вечного и математического с осязаемым миром физической действительности, в которой находится человек. Аристотель превознес мир природы как достойное выражение божественного — в противовес Платону, презиравшему его как нечто, досадной помехой стоящее на пути к абсолютному знанию. Несмотря на, в общем-то, светский склад мысли, Аристотель в своем сочинении «*De philosophia*» (оно дошло до нас только во фрагментах), передавая античное представление о деятельности философа, определил его следующим образом: продвигаться от материальных причин вещей (от натурфилософии) к формальным и целевым причинам (к божественной философии) и тем самым раскрывать умопостигаемую суть Вселенной и цель, стоящую за всеми изменениями.

И все же в отличие от платоновского идеализма с его подчеркнутой приверженностью мгновенному прозрению и проникновению в духовную реальность, философию Аристотеля в целом характеризуют натурализм и эмпиризм. Для Аристотеля, сына врача, рано соприкоснувшегося с биологической наукой и медицинской практикой, мир природы представлял главнейший интерес. В этом смысле можно сказать, что его мысль отразила характерное для героического века гомеровское и ионийское ощущение жизни: предпочтение и здесь, и там отдается жизни настоящей — реальному земному существованию (в отличие от Аида — обиталища призрачных теней, где лишенная тела душа утрачивала практически признаки всякой жизни), а активные проявления физического телесного человека — в любви, в войнах, в пиршествах — рассматривается как суть и содержание хорошей жизни. Платоновское отношение к ценности тела, бессмертию души и связи человека с Богом, были менее «гомеровскими» и «ионийскими»: в них скорее слышались отголоски мистерияльных религий и пифагорейского учения. То внимание, которое Аристотель уделял телу, и его высокая оценка физических достоинств непосредственно отражали глубоко присущее классической Греции восхищение человеческим телом, выразившим себя в атлетической доблести, физическом совершенстве или художественном творчестве. Взгляды Платона на этот счет (хотя нередко он явно выражает свое восхищение) были явно неоднозначными. В конце концов Платон хранил верность Трансцендентному Архетипу.

Отрицание Аристотелем самодостаточных Идей во многом перекликалось с его этической теорией, Согласно Платону, направлять свои действия должным образом может лишь тот, кто познал трансцендентную основу всех добродетелей, поэтому судить о добродетельности того или иного поступка способен лишь философ, обретший знание этой абсолютной действительности. Если бы не существовал абсолютного Бога, нравственность не имела бы никакого прочного основания: иначе говоря, для Платона этика вытекала из метафизики. Аристотель же полагал, что эти две области имеют в корне различный характер. Существует вовсе не Идея Добра, применимая ко всем обстоятельствам, существуют — во множестве различных контекстов — добрые люди или добрые поступки. В этической сфере нельзя обрести абсолютное знание таким же способом, как это делается в науке. Нравственность пребывает в области случайного и непредвиденного. Лучшее из того, что можно совершить — обрести опытным путем такие правила этического поведения, которые смогли бы оказать нужную поддержку при столкновении со сложностями человеческого существования.

Цель этики — не определять природу абсолютной добродетели, а быть добродетельной личностью. Такая цель не может быть достигнута просто и однозначно, она не может быть окончательно определена и требует больше практических решений отдельных проблем, нежели определения абсолютных принципов, обладающих универсальной истиной. По Аристотелю, цель человеческой жизни — счастье, непременным условием которого служит добродетель. Однако саму добродетель должно определять, исходя из разумного выбора и конкретной ситуации, когда добродетель находится между двумя крайностями. Добро всегда предстает как равновесие между двумя противоположными ипостасями зла — средостение между избытком и недостатком: сдержанность находится между аскетизмом и распушенностью, храбрость — между трусостью и безрассудством, гордость — между высокомерием и самоуничтожением и так далее. Подобную середину можно обрести лишь на практике, в каждом отдельном случае сообразуясь с конкретными обстоятельствами. Любое из аристотелевских понятий, по-прежнему не выходя за рамки платоновских представлений о форме и назначении, по-новому — по сравнению с Платоном — переносит свой смысл в этот мир и эту жизнь, на зримое, осязаемое, частное. Хотя и этика, и политика Аристотеля основывались на определениях и целях, они сохраняли связь с эмпирическим, случайным и индивидуальным. Хотя в его Вселенной царит теология, а не хаотическая механика, это, в общем-то, неосознанно естественная

теология, основывающаяся на эмпирическом постижении того, что Природа побуждает каждую в отдельности вещь к ее формальному осуществлению, «ничего не совершая впустую». Определяющим началом во Вселенной Аристотеля по-прежнему остается Форма, однако это прежде всего естественное начало. Точно так же и Бог Аристотеля — это главным образом логическое следствие, вытекающее из его космологии, скорее некое необходимое существование, опирающееся на физическую почву, нежели постигаемое в тайне верховное Добро платоновской философии. Аристотель признал силу разума, столь энергично утверждавшуюся Сократом и Платоном, и систематически приложил ее ко множеству существующих в мире разнообразных явлений. Но если Платону разум требовался для того, чтобы преодолеть эмпирический мир и обнаружить трансцендентный порядок, то Аристотелю разум понадобился затем, чтобы обнаружить имманентный порядок внутри самого эмпирического мира.

Таким образом, наследие Аристотеля преимущественно включает в себя логику, эмпиризм и естественную науку. Характер этого наследия отразил и Ликей — школа, основанная Аристотелем возле Афин. Это был центр научных исследований и систематизации сведений, в отличие от полурелигиозной Платоновой Академии. Хотя в древности Платона обычно считали самым великим учителем, в период высокого Средневековья чаши весов, качнувшись, поменяются местами: преимущественную ориентацию западного мышления во многом начнет определять философский темперамент Аристотеля. Его энциклопедическая философская система окажется столь значительной, что вплоть до XVII века научная деятельность на Западе в основном будет отталкиваться от его трудов, созданных в IV в. до Р.Х. Даже современная наука, далеко шагнувшая вперед, все чаще оглядывается на него и пользуется его понятийным инструментарием. Но в конечном итоге именно в Духе своего учителя Платона, хоть и двигаясь совершенно в другом направлении, Аристотель провозгласил силу человеческого интеллекта, способного постичь мировой порядок.

Попытавшись свести учения Платона и Аристотеля как взаимно дополняющие, мы почувствуем изящное и напряженное равновесие между эмпирическим анализом и духовным интуитивным прозрением. Эту динамику прекрасно передает картина Рафаэля «Афинская школа» — шедевр эпохи Возрождения: в окружении множества греческих философов и ученых, ведущих оживленный спор, стоят престарелый Платон и молодой Аристотель; Платон жестом руки призывает узреть небо, незримое и трансцендентное, Аристотель же указывает вниз — на землю, на зримое и имманентное.

## ***ДВОЙСТВЕННОЕ НАСЛЕДИЕ***

Итак, можно подвести итоги достижениям классической греческой мысли. В ней отразилось то архаическое мифологическое сознание, которое породило и ее, и предшествовавшие ей, и последующие художественные творения; она испытала влияние современных ей мистериальных религий; она сформировалась благодаря диалектике, пройдя через скептицизм, натурализм и светский гуманизм, она сделала выбор в пользу разума, эмпиризма и математики, что в дальнейшем повлекло за собой развитие науки. Таким образом, мышление великих греческих философов вобрало в себя все крупнейшие культурные и интеллектуальные направления эллинской эпохи. Оно явилось глобальной метафизической перспективой, нацеленной на то, чтобы охватить всю действительность, в том числе и многообразие человеческих ощущений.

Прежде всего, это была попытка *узнать*. Греки, пожалуй, оказались первыми, кто воспринял мир как вопрос, требующий ответа. Они были одержимы страстью постигать — проникать сквозь смутный поток явлений, чтобы завладеть истиной более глубокой. И им удалось создать для этого поиска мощную традицию критической мысли. И одновременно с рождением этой традиции и этого поиска появилось на свет и западное мышление.

Теперь попытаемся выделить некоторые важнейшие составляющие классического греческого восприятия действительности — в особенности те из них, которые начиная с античности и вплоть до Ренессанса и Научной Революции оказывали влияние на западную мысль. Для удобства изложения мы представим в общих чертах два «набора» утверждений и принципов, унаследованных Западом от греков. Первый набор принципов, приведенных ниже, представляет собой уникальный синтез греческого рационализма с греческой религией, которому суждено было играть такую важную роль в истории эллинской мысли от Пифагора до Аристотеля и который обрел наиболее полное воплощение в философии Платона:

(1) Мир — это упорядоченный Космос, чей порядок сродни порядку внутри человеческого разума. Следовательно, возможен рациональный анализ эмпирического мира.

(2) Космос как целое является выражением всепроникающего разума, наделяющего природу назначением и целью, и разум этот доступен непосредственному восприятию человека, если последний разовьет в себе способности, в высшей степени сосредоточив свои силы.

(3) Умственный анализ на своем глубочайшем уровне обнаруживает некий вневременной порядок, трансцендентный по отношению к своему временному, конкретному проявлению. Видимый мир содержит внутри себя более глубокий смысл — одновременно и рациональный, и мистический по характеру постижения. Это содержание, отражающееся в порядке эмпирического мира, исходит из вечного измерения, которое является и источником, и целью всякого существования.

(4) Познание внутреннего устройства и содержания мира требует от человека сознательного развития своих познавательных способностей — таких, как разум, интуиция, опыт, оценка, воображение, память и нравственность.

(5) Непосредственное постижение глубочайшей действительности мира — потребность не только ума, но и души: по сути, оно являет собой некое «искупительное» видение, некое проникновение в подлинную природу вещей, способствующее и интеллектуальному продвижению, и духовному освобождению.

Едва ли возможно преувеличить то неизмеримое влияние, каковое суждено было оказать этим важным постулатам на последующую эволюцию западной мысли. Однако эллинское наследие двойственно, ибо греческое наследие породило и совершенно иное — причем равно влиятельное — направление, интеллектуальные принципы которого отчасти близки некоторым из вышеприведенного ряда, но в значительной мере все-таки служат им решительным противовесом. Этот второй «набор» принципов можно вкратце суммировать следующим образом:

(1) Подлинное человеческое познание достижимо лишь путем использования человеческого разума и эмпирических наблюдений.

(2) Основание истины должно искать в настоящем мире, открытом человеческому опыту, а не в какой-то реальности, принадлежащей другому миру и не доступной обычному восприятию. Единственная истина, к которой человек имеет доступ и которая может принести ему пользу — имманентна, а не трансцендентна.

(3) Причины естественных явлений безличны и имеют физическую природу, их следует искать в земном мире. Всяческие антропоморфные проекции — такие, как мифологические и свехъестественные элементы, — из причинных объяснений следует исключить.

(4) Любые заявления, претендующие на всеохватность теоретического знания, следует соизмерять с эмпирической действительностью во всем разнообразии конкретных частных, во всей их изменчивости и индивидуальности.

(5) Ни одна философская система не является окончательной, и поиски истины должны сопровождаться как критикой, так и самокритикой. Человеческое знание относительно и подвержено заблуждениям, его должно постоянно пересматривать в свете новых



доказательств и нового анализа. И эволюция, и наследие греческого мышления в широком смысле явились результатом сложных взаимодействий этих двух направлений. Первое направление особенно отчетливо просматривается в платоновском учении, тогда как второе постепенно выступало в процессе того смелого и многостороннего интеллектуального развития, диалектика которого приводила к синтезу досократической философской традиции натуралистического эмпиризма, идущего от Фалеса, рационализма, идущего от Парменида, механистического материализма, идущего от Демокрита, и скептицизма, индивидуализма и светского гуманизма, идущих от софистов. Обе эти тенденции эллинской мысли имели глубокие корни вне философской почвы — в греческой религиозной и литературной традициях, от Гомера и религиозных мистерий до Софокла и Еврепида; при этом каждое направление вбирало в себя разные черты этих традиций. Более того, их сближала еще и их типично греческая убежденность — нередко лишь подразумеваемая — в том, что за окончательной мерой истины следует обращаться не к освященным древностью преданиям и не к привычным представлениям своего времени, но к человеческому разуму — независимому и индивидуальному. Что знаменательнее всего — обе тенденции воплотились в противоречивой фигуре Сократа, обе нашли живое контрапунктное выражение в диалогах Платона, и обе пришли к блестящему и плодотворному компромиссу в философии Аристотеля. Постоянное взаимодействие двух этих, отчасти дополняющих друг друга, отчасти противостоящих друг другу наборов принципов привело к высокому напряжению внутри греческого наследия, которое предоставило западному мышлению интеллектуальную основу — шаткую и одновременно в высшей степени творческую — для будущей крайне динамичной эволюции на протяжении двух с половиной тысячелетий. Секулярный скептицизм одного течения и метафизический идеализм другого стали друг для друга решающим противовесом, причем каждый препятствовал тенденции другого застыть в догматизме, сочетание обоих порождало новые и плодотворные интеллектуальные возможности. Поиск и признание греками универсальных архетипов среди хаоса частных были значительно уравновешены столь же мощным побуждением подтвердить ценность конкретных частных — в себе и для себя. Это сочетание вылилось в чисто греческую склонность воспринимать эмпирическую индивидуальность во всей ее конкретной исключительности как нечто такое, что способно само обнаруживать новые формы действительности и новые принципы истины. Таким образом, в понимании западным мышлением действительности возникла определенная поляризация — нередко ставившая в тупик, зато безмерно плодотворная, — как бы разделение между двумя в корне различными мировоззрениями: с одной стороны, хранилась верность упорядоченному свыше Космосу, с другой — непредсказуемой и открытой Вселенной. Именно с этой неразрешенной раздвоенностью, лежащей в самом основании, наряду с творческим напряжением и целым рядом сложностей, греческое мышление вступило в пору своего долгого расцвета.

Запад никогда не переставал восхищаться необычайной жизненной силой и глубиной греческого мышления — даже когда последующие интеллектуальные достижения ставили под вопрос тот или иной аспект эллинской мысли. Греки были в высшей степени точны во всем, что касалось их развивающегося видения, и очень часто то, что представлялось странным заблуждением или путаницей, — позднее, уже в свете новых доказательств, оказывалось на деле результатом поразительно чуткой интуиции. Вероятно, греки на заре нашей цивилизации воспринимали мир с некой врожденной ясностью, подлинно отражавшей тот вселенский порядок, которого они так искали. Разумеется, Запад непрестанно — вновь и вновь — обращается к своим древним предкам как к источнику бессмертного прозрения. Как заметил Финли: «Видели ли греки вещи свежо, потому что они явились первыми, или это просто удача, что, явившись первыми, они откликнулись на жизнь с беспримерной чуткостью, — в любом случае они навеки зажгли искру, — как будто мир ежеутренне освещается ярчайшей вспышкой и на траве неизменно остается

роса. Греческое мышление пребывает внутри нашего, ибо эта незапятнанная свежесть оставляет нам его — словно самую юность — примером для подражания»<sup>10</sup>.

Кажется, будто для греков небо и земля до конца так и не оторвались друг от друга. Однако теперь, вместо того чтобы попытаться отделить в эллинском видении имеющее вечную ценность от спорного,— проследим, как возьмется за эту задачу сама история, когда зародившаяся в Греции западная культура начнет продвигаться вперед, опираясь на греческое наследие, видоизменяя его, критикуя, дополняя, отворачиваясь от него, вновь собирая его воедино, отвергая его вовсе,— но в конечном счете никогда о нем не забывая.

## ***II. ТРАНСФОРМАЦИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ***

КАК РАЗ в ту пору, когда интеллектуальные достижения в Греции достигли вершины, в IV веке до Р.Х., стремительно мчался от Македонии до Греции и далее в Персию Александр Великий, покоряя страны и народы от Египта до Индии, и создавал империю, которой суждено было охватить большую часть известного тогда мира. Те качества, что способствовали блистательному развитию Греции,— неустанный индивидуализм, гордый гуманизм, критический рационализм — ныне усугубляли ее падение, ибо разобщенность, высокомерие и стремление к выгодам, заслонив более благородные качества греков, сделали их недалёковидными и оставили их роковым образом не готовыми принять брошенный им Македонцем вызов. Однако не все эллинские достижения были обречены на гибель. Александр, чьим наставником в юности был Аристотель, находившийся при дворе его отца, вдохновленный гомеровским эпосом и афинскими идеалами, повсюду нес с собой греческую культуру и греческий язык, распространяя их по всем просторам покоренного им мира. Таким образом, Греция пала так же, как и достигла своей высшей точки — и продолжала, даже подчиненная, победно распространять свое влияние.

Как и было задумано Александром, крупные имперские города — космополисы — прежде всего Александрия, основанная им в Египте,— превратились в жизненные центры обучения и культуры: в их библиотеках и академиях продолжало жить и процветать наследие классической Греции. По всей видимости, Александра вдохновляла также мысль о всеобщем родстве человечества, стоящем над всеми политическими границами: и, ведомый непомерным воинским тщеславием, он попытался создать государственное объединение, характеризующееся широкомасштабным культурным слиянием. Однако после преждевременной кончины Александра его империя распалась. Вслед за длительным периодом династической борьбы и политических перетасовок центр новой империи переместился в Рим, так что и ее средоточие, и ее отдаленные области значительно продвинулись на запад.

Несмотря на владычество Рима, в образованных кругах Средиземноморья продолжала главенствовать высокая культура Греции, быстро впитанная римлянами. Деятельность наиболее выдающихся ученых и философов по-прежнему оставалась в рамках греческой ментальности. Трудясь над своими латинскими сочинениями, римляне оглядывались на лучшие греческие образцы, продолжая развивать изощренную в мудрости цивилизацию, однако их собственный, более прагматический дух проявлялся в создании законов в области политического управления и военной стратегии. Для античного мира Греция так и осталась непререкаемым культурным авторитетом в области философии, литературы, науки, искусства и образования. Как заметил римский поэт Гораций, греки, взятые в плен, сами пленили победителей.

### ***ПУТИ ЭЛЛИНИЗМА***

#### **ЗАКАТ И ЖИЗНЕСТОЙКОСТЬ ГРЕЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ**

Несмотря на сильное культурное влияние, которое Греция по-прежнему сохраняла и после того, как ее завоевал Александр, и во время римского владычества,— изначальный дух классического греческого мышления не устоял под натиском стольких новых сил. Эллинистический мир раскинулся от Западного Средиземноморья до Центральной Азии, и склонный к размышлениям индивидуализм позднеклассической поры столкнулся с великим множеством мировоззрений. За более ранним распространением греческой

культуры на восток со временем последовал мощный наплыв на запад восточных, вернее восточно-средиземноморских религиозных и политических течений. Во многих отношениях греческая культура столь же обогатилась этими новыми влияниями, что и культуры негреческие — влиянием эллинской экспансии. Однако в иных отношениях полисоцентричное греческое мышление отчасти утратило былую ясную уверенность и смелую самобытность. Подобно тому как критический индивидуализм классической Греции породил ее великое искусство и великую философию, но, с другой стороны, способствовал ее социальному разобщению, которое сделало ее уязвимой и привело к македонскому игу,— так и центробежная жизненная сила греческой культуры привела не только к ее успешному распространению, но в конечном счете и к ее растворению и раздроблению — точно так же, как классический полис подвергся противоречивым воздействиям значительно расширившегося и ставшего разнородным культурного окружения. Невиданный дотоле космополитизм новой цивилизации, распад старого порядка в маленьких городах-государствах и последовавшие за этим столетия постоянных политических и общественных переворотов вносили крайнюю сумятицу. Частная свобода и ответственность перед полисной общиной теперь оказались подорваны масштабом и неразберихой нового политического устройства. Личные судьбы стали определять скорее безличные крупные силы, нежели индивидуальное волеизъявление. Былая ясность ныне представлялась недоступной, и многие почувствовали, что теряют почву под ногами.

Философия, обратившись к этим переменам, отразила их. Платона и Аристотеля продолжали изучать и все еще им следовали, однако две главенствующие философские школы, зародившиеся в эллинистическую эпоху,— школы стоиков и эпикурейцев — имели совершенно иной характер. Эти новые школы, хотя во многом и обязаны грекам-предшественникам, были прежде всего нацелены на этические увещания относительно того, к каким философским укрытиям следует прибегать, чтобы пережить беспокойные, смутные времена. Этот сдвиг в природе и назначении философии отчасти явился следствием нового интеллектуального обособления, возникшего сразу же вслед за распространением идей Аристотеля и классификации наук,— обособления, которое постепенно отделило науку от философии, сведя последнюю к неким нравственным положениям, опирающимся на определенные метафизические или физические учения. Однако, помимо этого отгораживания философии от более широких интеллектуальных вопросов, для эллинистических философских школ характерно то, что ими двигала не столько страсть к постижению мира во всем его величии и таинственности, сколько потребность предоставить людям устойчивую систему верований и тем самым дать им некое внутреннее спокойствие перед лицом окружающего хаоса и враждебности. Подобные побуждения и привели к возникновению таких философий, которые значительно сузили свои рамки и оказались более подверженными фатализму, нежели предшествующие философии классической поры. Главный выбор был сделан в пользу освобождения от мира и от собственных страстей: и в том, и в другом отношении философия обретала все более догматический характер.

Однако стоицизму, дающему наиболее широкое представление об эллинистических философиях, было свойственно такое величие мироощущения и нравственного темперамента, которому суждено будет надолго оставить след в духовной истории Запада. Стоицизм, основы которого были заложены в Афинах в начале III века до Р.Х. Зеноном Китионским, обучавшимся в платоновской Академии, и который был затем сведен в систему Хрисиппом, будет пользоваться особым успехом в Риме — у Цицерона и Сенеки, у Эпиктета и Марка Аврелия. Согласно стоикам, вся действительность пронизана разумной божественной силой — Логосом, или Вселенским разумом, управляющим всеми вещами. Человек может достичь подлинного счастья лишь тогда, когда он приведет свою жизнь и свою натуру в лад с этой всесильной провиденциальной мудростью. Быть свободным означает жить в согласии с волей Бога, и, в конечном счете, для жизни гораздо больше значит душевная добродетель, нежели внешние жизненные обстоятельства. Муд-

рец-стойк, преисполненный внутреннего спокойствия, отличающийся суровой самодисциплиной и сознательным выполнением долга, остается равнодушным к превратностям внешних событий. Для стойков существование правящего миром разума влекло за собой и другое важное следствие. Поскольку все люди наделены частицей божественного Логоса, все они являются членами вселенской человеческой общности — братства человечества, образующего Мировой Город, или Космополис, причем каждый призван деятельно участвовать в делах мира и таким образом выполнять свой долг перед этой великой общиной.

По сути, стоицизм явился развитием важнейших элементов философии Сократа и Гераклита, перенесенных на почву эллинистического мира — менее ограниченного и более экуменического. Современный же ему и соперничающий с ним эпикуреизм, напротив, отошел от стоической приверженности нравственным добродетелям и правящему миром Логосу, а также от традиционных религиозных понятий, — вместо них утверждая как высшую ценность человеческое наслаждение, определяемое как свобода от боли и страха. Человечество должно преодолеть свою суеверную веру в непостоянных антропоморфных богов из народных преданий, — учил Эпикур, — ибо прежде всего именно эта вера и страх божественного возмездия после смерти — причина человеческих страданий. Богов не нужно бояться — их ничуть не заботит мир людей. Не нужно бояться и смерти, ибо она есть лишь угасание сознания, а не начало мучительного наказания. Стать действительно счастливым в этой жизни можно, лишь удалившись от дел мира, чтобы вести безмятежное и полное простых радостей существование в кругу друзей. Той физической космологией, из которой черпала уверенность эпикурейская система, являлся атомизм Демокрита: субстанцию мира — в том числе, и смертную человеческую душу — образуют материальные частицы. Подобная космология имела прямое отношение к человеческому опыту того времени: в эпоху эллинизма граждане, лишившись определенного, централизованного, ограниченно упорядоченного полисного мира, общее устройство коего было сродни аристотелевскому Космосу, — вероятно, ощущали некую параллель между своей собственной судьбой и судьбой Демокритовых атомов, по влечению безликих сил хаотически движущихся в лишенной центра пустоте беспорядочно раскинувшейся Вселенной.

Еще более ярким отражением интеллектуального сдвига данной эпохи является скептицизм, сведенный в систему и представленный такими мыслителями, как Пиррон из Элиды и Секст Эмпирик. Они считали, что в точности нельзя познать никакую истину, поэтому единственное, что подобает философу, — это воздерживаться от суждений. С помощью убедительной аргументации, призванной опровергнуть любые притязания на философское познание, скептики показывали, что всякое противоречие между двумя очевидными истинами можно разрешить, только прибегнув к какому-либо критерию; однако сам этот критерий можно признать верным, только обратившись к какому-то другому критерию: таким образом, потребуется бесчисленное количество подобных критериев, и ни один не окажется основополагающим и окончательным. «Ни в чем нельзя быть уверенным — даже в этом», — говорил Аркесилай, один из представителей платоновской Академии (которая в это время, надо отметить, включила в себя скептицизм, как бы возобновляя то течение, что вначале — еще при Сократе — сыграло такую важную роль). Правда, в эллинистической философии логика нередко умело применялась для того, чтобы продемонстрировать бесплодность большинства человеческих начинаний, в частности поиска метафизической истины. И все же скептики — такие, как Секст Эмпирик, — доказывали, что люди, которые верят в свою способность познать действительность, обречены на беспрестанные огорчения и несчастную жизнь. Если бы они действительно начали воздерживаться от суждений и признали, что их взгляды на реальность далеки от истины, они обрели бы спокойствие разума. Ни утверждая, ни отрицая возможности познания, им следует пребывать в состоянии непредубежденной невозмутимости, ожидая увидеть все, что будет дальше.

Подобные философские течения, по-своему значительные и заманчивые, все-таки не могли целиком удовлетворить потребностей эллинистического духа. Божественная действительность рассматривалась либо как бесчувственная и безразличная по отношению к человеческим делам (в эпикуреизме), а если и провиденциальная, то все равно неумолимая и детерменистичная (в стоицизме), либо как нечто вообще недоступное человеческому познанию (в скептицизме). Наука также становилась все более рационалистичной, практически утратив религиозный стимул и свое назначение божественного постижения, что прежде так ощущалось у Пифагора, Платона и даже у Аристотеля. Потому-то эмоциональные и религиозные запросы культуры нашли непосредственный отклик в различных мистериальных религиях — греческих, египетских, восточных — предлагавших спасительный выход из узилища этого мира: они процветали по всей империи и пользовались все возрастающей популярностью. Однако этим религиям с их празднествами и таинственными обрядами, посвященными различным божествам, не удавалось привлечь представителей образованных слоев. Для них мифы были достоянием прошлого и годились в лучшем случае для аллегорических фигур в разумной беседе. И все же суровый рационализм господствующих философий оставлял некое ощущение духовного голода. То беспримерно созидательное единство рассудка и чувства, которое ведали более ранние времена, ныне оказалось расколото надвое. Рефлексирующая личность зачастую лишалась побуждающих импульсов, очутившись посреди необычайно изощренного культурного окружения — деловитого, урбанизированного, утонченного и космополитического. Классический греческий синтез доалександрийской поры распался, и все силы растрачивались в процессе рассеивания.

Тем не менее эллинизм был исключительно насыщенной эпохой, отмеченной целым рядом культурных достижений, без которых, с точки зрения современного западного человека, совершенно невозможно обойтись и которые делают ей большую честь. Далеко не последнее место в этом ряду занимает тот факт, что в эллинистическую пору были признаны и оценены ранние греческие достижения, благодаря чему и сохранились сочинения классических авторов — от Гомера до Аристотеля. Тексты собирали, систематически изучали и — немалыми трудами — издавали, дабы сложился настоящий свод шедевров. Были заложены основы гуманистической учености. Начали развиваться новые дисциплины — литературная и текстуальная критика, стали появляться комментарии и толкования-разборы: при этом великие произведения превозносились и почитались как культурный идеал, которому предстояло обогатить будущие поколения.

Таким же образом в Александрии возникла Септуагинта — греческий перевод еврейской Библии: она была составлена, издана и канонизирована с той же ученой дотошностью, что и гомеровский эпос или платоновские диалоги.

Само образование также было систематизировано и получило широкое распространение. В главнейших городах с целью проведения научных исследований были учреждены крупные и хорошо организованные академические заведения: в Александрии — Мусейон, в Пергаме — Библиотека, в Афинах же продолжали по-прежнему процветать философские академии. Царствующие правители важнейших эллинистических государств-империй выделяли средства на общественные учебные заведения, приглашая ученых и официально выплачивая им жалование из государственной казны. Почти каждый эллинистический город имел систему общественного образования; гимнасии и театры были всегда заполнены. Серьезное обучение греческой философии, литературе и риторике становилось доступно практически каждому. Греческая *paideia* находилась в расцвете. Итак, ранние достижения греков обрели прочную, научно разработанную основу, широкое географическое распространение и существенную поддержку на все оставшееся время классической поры.

## АСТРОНОМИЯ

Что касается собственных новшеств эллинистического периода, то он принес значительные плоды в области естественных наук. Геометр Евклид, геометр и астроном Аполлоний, математик и физик Архимед, астроном Гиппарх, географ Страбон, врач Гален, географ и астроном Птолемей — каждый из них продвинул науку вперед, а их открытия и новые системы станут парадигмами на многие столетия. Особенно плодотворным оказалось развитие математической астрономии. Загадка планет вначале нашла разрешение во взаимодействующих гомоцентричных сферах Евдокса, что и объясняло движение вспять, и позволяло делать приблизительно точные предсказания. Однако не было объяснения изменению яркости во время обратного движения планет, поскольку вращающиеся сферы должны неизбежно удерживать планеты на прежнем расстоянии от Земли. Именно это теоретическое упущение побуждало математиков и астрономов более поздней поры к исследованию неких альтернативных геометрических систем.

Некоторые — например пифагорейцы — утверждали, что Земля движется. Гераклид Поитийский, выученик платоновской Академии, предположил, что каждодневное движение небес в действительности вызвано движением Земли вокруг своей оси, а Меркурий и Венера все время находятся вблизи Солнца оттого, что вращаются скорее вокруг Солнца, чем вокруг Земли. Сто лет спустя, Аристарх додумался до гипотезы, согласно которой и Земля, и все остальные планеты вращаются вокруг Солнца, а само Солнце, как и внешняя звездная сфера, пребывает в неподвижности<sup>1</sup>.

Эти разнообразнейшие модели были, однако, в большинстве своем отвергнуты по здравым соображениям математического и физического порядка. Ежегодный звездный параллакс никогда не наблюдался — а подобное отклонение от пути неизбежно происходило бы, если бы Земля вращалась вокруг Солнца и, таким образом, проходила бы относительно звезд столь большие расстояния (если только, как предполагал Аристарх, внешняя звездная сфера не превосходит своей необъятностью всякие исчисления). Кроме того, движение Земли целиком разрушило бы всеохватную и связную космологию Аристотеля. Аристотель окончательно истолковал физику падающих тел, показав, что тяжелые предметы движутся в сторону Земли потому, что она является неподвижным центром Вселенной. Если же Земля движется, то это хорошо обоснованное и практически самоочевидное объяснение падающих тел будет подорвано, а появления другой — столь же убедительной — теории взамен не предполагалось. Что казалось еще более важным — приравнивание Земли к планетам противоречило древней и столь же самоочевидной дихотомии земного и небесного, основанной на трансцендентном величии небес. И наконец, если оставить в стороне все теоретические и религиозные вопросы, — о том, что движение Земли привело бы к тому, что с нее были бы сброшены все люди и все предметы, а птицы и облака оставались бы далеко позади, и так далее, — говорил простой здравый смысл. Человеческие чувства недвусмысленно свидетельствовали в пользу неподвижности Земли.

Основываясь на подобных соображениях, большинство астрономов эллинистической поры решало вопрос в пользу геоцентричной Вселенной, продолжая работать над разнообразными геометрическими моделями, которые объяснили бы положение планет. Во II веке н.э. плоды этих совместных усилий получили кодификацию у Птолемея, и проделанный им синтез превратился в рабочую парадигму для всех астрономов — до самой эпохи Ренессанса. Основная же трудность, вставшая перед Птолемеем, оставалась прежней: как объяснить многочисленные расхождения между, с одной стороны, целостным зданием аристотелевой космологии, требовавшим от планет единообразного движения совершенными кругами вокруг расположенной в центре неподвижной Земли, и, с другой стороны, действительными наблюдениями за планетами, из которых явствовало, что скорости и направления их движений переменны, а степень яркости различна. Опираясь на недавние открытия в греческой геометрии, на непрерывные наблюдения

вавилонян и приспособления для линейных измерений, а также на труды греческих астрономов Аполлония и Гиппарха, Птолемей очертил следующую схему. Наиболее удаленная от центра вращающаяся сфера, к которой прикреплены неподвижные звезды, каждодневно перемещает все небо вокруг Земли, двигаясь в западном направлении. Внутри же этой сферы каждая из планет (включая Солнце и Луну) вращается в восточном направлении с переменными — более медленными — скоростями, и каждая — по своей большой окружности, называемой несущей (или деферентом). Для более сложных движений планет (исключая Солнце и Луну) была введена еще одна — меньшая — окружность, названная эпициклом: эпицикл постоянно вращается вокруг некой точки, продолжающей вращаться по несущей. Теперь становилось ясным *то*, чего не могли объяснить сферы Евдокса, поскольку вращение эпицикла автоматически приближало к Земле планету всякий раз, когда она совершала движение вспять: оттого планета и казалась ярче. Установив различные темпы вращения для каждой несущей и для каждого эпицикла, астрономы могли приблизительно вычислить и траекторию переменных движений для каждой из планет. Простота такой схемы с эпициклом и несущей, а также ее объяснение переменной яркости обеспечили этой теории признанную победу как наиболее жизнеспособной астрономической модели.

При практическом применении, однако же, эта схема выявила целый ряд второстепенных отступлений от общего правила. Для их объяснения Птолемей прибег к дальнейшим геометрическим уловкам: эксцентрикам (окружностям, чьи центры не совпадают с центром Земли), малым эпициклам (дополнительным окружностям меньших размеров, которые вращаются вокруг большого эпицикла или вокруг несущей) и эквантам (которые объясняли перемену скоростей, постулируя существование еще одной — не совпадающей с центром окружности — точки, вокруг которой происходит постоянное движение). Разработанная Птолемеем модель сложных окружностей стала первой системой, которая смогла количественно объяснить все небесные движения. Кроме того, податливая многосторонность данной модели, позволявшая примирять новые противоречивые наблюдения с помощью новых геометрических преобразований (например, добавляя к эпициклу еще один эпицикл, к эксцентрику — еще один эксцентрик), наделила ее такой силой, что она продержалась на протяжении всего классического периода и средневековья. Основным костяком для эллинистических астрономов в создании этой схемы послужила космология Аристотеля — с ее находящейся в центре неподвижной Землей, вращающимися эфирными сферами и стихийной физикой. Эта синтетическая птолемеевско-аристотелевская Вселенная, в свою очередь, легла в основу того мировосприятия, которое в течение почти 15 последующих столетий определяло философское, религиозное и научное видение Запада.

## АСТРОЛОГИЯ

Однако в классическом мире математическая астрономия являлась не совсем светской дисциплиной. Ибо античное понимание неба как местопребывания богов, неразрывно связанное с быстро развивающейся астрономией, породило астрологическую науку (астрология считалась наукой), которая в Классическую эпоху наиболее полно была систематизирована Птолемеем. В самом деле, можно утверждать, что астрономию побуждало к продвижению именно ее тесная связь с астрологией: последней как раз и нужны были всяческие технические открытия, дабы упрочилась ее прорицательская власть. В свою очередь, возраставший спрос на астрологические предсказания — будь то при дворе императора, на рыночной площади или в кабинете философа — поощрял дальнейшее развитие астрономии и усиливал ее общественную значимость. Тем самым, обе эти дисциплины, в сущности, составляли единую профессию: так продолжалось от классического периода вплоть до эпохи Возрождения.

С тех пор как точность астрономических вычислений значительно возросла, древние месопотамские представления о том, что небесные явления ука-зуют на явления земные



(учение о вселенском «сочувствии», или «симпатии»: «как наверху, так и внизу»), теперь подвергались анализу с точки зрения изощренной греческой системы математических и качественных принципов. Затем эллинистические астрологи стали применять эту систему, чтобы предсказывать будущее не только больших человеческих сообществ — таких, как целые народы или империи, — но и отдельных людей. Высчитав точное положение планет в момент рождения человека и опираясь на некие архетипические принципы из соответствий между определенными мифическими божествами и наблюдаемыми планетами, астрологи делали заключения относительно характера человека и его судьбы. Дальнейшие выводы следовали также из различных вавилонских и пифагорейских принципов, относящихся к строению Космоса и его внутренней связи с микрокосмом, то есть человеком. Платоники тщательно обосновывали, каким именно образом особое расположение планет, которым приписывали те или иные свойства, влияет на характер человека, — связывающее их в некое архетипическое единство воздействующего и испытывающего воздействие начал. Аристотелевская физика — с ее безличной терминологией и механическими объяснениями влияния небес на земные события посредством стихийных сфер — в свою очередь направляла развитие данной науки в соответствующее русло. Элементы классической астрологической теории, объединенные Птолемеем, составили своеобразный однородный синтез, в котором были каталогизированы все «значения» планет, их положения и образуемые ими геометрические очертания, а также различные проявления их воздействия на человеческие дела.

С появлением астрологии широко распространилась вера в то, что человеческой жизнью распоряжается не капризный случай, но некая судьба — упорядоченная и доступная человеческому познанию, определяемая небожителями в согласии с планетными движениями. Считалось, что подобные знания помогают человеку понять свою судьбу и действовать с новым ощущением причастности к Космосу. В астрологических представлениях о мире нашли точное отражение греческие представления о самом Космосе: «Kosmos» есть умопостигаемая упорядоченная модель, согласованное во всех своих элементах сцепление, или взаимосвязь Вселенной, и человек — неотъемлемая часть этого целого. В течение эллинистического периода астрология превратилась в единую систему верований, которая стерла грани между наукой, философией и религией, образовав некую слитную стихию заметно выделяющуюся на лишенном целостности общем фоне воззрений той поры. Астрологические верования, распространившись во все стороны из главного центра культуры, каковым являлась Александрия, захватили весь эллинистический мир. Они находили одинаковую поддержку у философов-стоиков, платоников и приверженцев Аристотеля, у астрономов-математиков и врачей, у последователей герметических учений — эзотериков — и у представителей различных мистериальных религий.

Однако сами основания астрологической науки каждая из этих групп истолковывала на свой лад — согласно собственным мировоззрениям. Птолемею и его сторонникам астрология, вероятно, представлялась прежде всего полезной наукой, дававшей непосредственные объяснения тому, как те или иные положения планет совпадают с теми или иными событиями или же личностными качествами. Но Птолемей отмечал при этом, что астрология не может претендовать на статус точной науки — такой, как астрономия, — поскольку астрономия имеет дело исключительно с отвлеченной математикой совершенных небесных движений, тогда как астрология прикладывает эти знания к несовершенной и неизбежно менее предсказуемой сфере земной человеческой деятельности. Но несмотря на ту критику, которой подвергалась астрология из-за присущей ей неточности и вероятности заблуждений, — и Птолемей и вся его эпоха в нее верили. Она разделяла те же взгляды на упорядоченные движения небес, что и астрономия, и благодаря силам причинности, находящимся во власти небесных сфер,

астрология обрела рациональные основания и прочные рабочие принципы, определением которых и занимался Птолемей.

В более философском духе толковали астрологические соответствия греческие и римские стоики, усматривая в них основополагающую детерминированность человеческой жизни небесными телами. Оттого астрология рассматривалась как наилучший путь к истолкованию космической воли и приведению своей жизни в согласие с божественным разумом. Стоикам, убежденным в том, что всеми вещами управляет космическая судьба и что все части Космоса объединяет некое вселенское «сочувствие», или закон,— астрология казалась в высшей степени созвучной их собственному мировоззрению. Сходным образом понимали владычество планет над человеческой жизнью и мистерияльные религии, но они провидели в нем еще и обещание избавления: за последней из планет — Сатурном (а это божество судьбы, ограничения и смерти) — располагается всеобъемлющая сфера величайшего Божества, чьему божественному всемогуществу под силу освободить человеческую душу из пут детерминизма, открыть путь от конечного существования — к вечной свободе. Этот высочайший Бог и управляет всеми божествами планет; посему Ему дано приостановить закон судьбы и вызволить преданного Ему душой человека из паутины предопределения<sup>2</sup>. Платоники также полагали, что планеты всецело подчиняются власти верховного Добра, но они были склонны видеть в небесных конфигурациях скорее некие указания, нежели причины, и не верили в их абсолютную предопределяющую роль в жизни развитой личности. В птолемеевском подходе также ощущается менее фаталистическое восприятие: он подчеркивал стратегическую ценность подобных занятий и высказывал мысль о том, что человек способен принимать деятельное участие в космических планах. И все же, какими бы ни были отдельные истолкования, вера в умопостигаемый смысл планетных движений для человеческой жизни оказала колоссальное влияние на характер всей культуры классической эпохи.

## НЕОПЛАТОНИЗМ

Существовала еще одна область мысли, стремившаяся преодолеть эллинистический раскол между рационалистическими философиями и мистерияльными религиями. В течение нескольких столетий после смерти Платона (середина IV в. до Р.Х.) многие философы постоянно обращались к его учению, сосредоточившись на его метафизических и религиозных аспектах и внося свои дополнения. В ходе этого процесса высочайшее трансцендентное начало стали называть «Единым»; по-новому акцентировали внимание на «бегстве от тела»; подчеркивалась его необходимость для философского восхождения к божественной действительности; местопребыванием Форм стал считаться сам божественный Разум; заметно возрос интерес к проблеме зла и его отношения к материи. В III в. н.э. весь этот поток вылился в сочинения Плотина, который, привнеся в платоновскую схему известную долю мистики и одновременно включив в нее некоторые стороны аристотелевской мысли, сформулировал «неоплатоническую» философию, обладавшую значительной интеллектуальной силой и универсальным охватом. В Плотине греческая философия достигла своей завершающей точки, обратясь затем к новому, уже полностью религиозному сверхрациональному мистицизму. Очевидным становится и дух новой эпохи, психологические и религиозные ощущения которого в корне отличаются от духа и воззрений эллинской классики.

Ибо для Плотина рациональность мира и рационализм философского поиска являются собой лишь первую ступень восхождения к трансцендентному существованию, находящемуся по ту сторону разума. Неоплатонический Космос есть результат божественной эманации верховного Единого — бесконечного в своем бытии и недостижимого для любых описаний, и категорий. Единое, именуемое также Добром, в полноте чистого совершенства производит «другое» — сотворенный Космос во всем его многообразии,— которое в порядке иерархических градаций, удаляется от этого

онтологического средоточия до самых крайних пределов, какие только возможны. Первым актом творения стало отторжение от Единого божественного Разума (Nous) — пронизывающей Вселенную мудрости, которая содержит внутри себя архетипические Формы, или Идеи, обуславливающие и упорядочивающие мир. От Nous'a исходит Мировая Душа, каковая содержит в себе одушевляемый ею мир, является источником душ всех живых тварей и представляет собой промежуточную действительность — между духовным Разумом и миром материи. Эманация божественности, исходящая от Единого,— онтологический процесс, который Плотин сравнивал с излучаемым свечой светом, постепенно расходящимся и под конец исчезающим во мраке. Однако такие градации — не отдельные во временном и пространственном смысле миры: это различные уровни бытия, во вневременном порядке присутствующего во всех вещах. Три «ипостаси» — Единое, Разум и Душа,— не сущности, понимаемые буквально, а скорее некие духовные свойства, подобно тому, как Идеи — не различные «предметы», но разные состояния бытия божественного Ума.

Материальный мир, существующий во времени и пространстве и доступный чувственному восприятию,— это уровень реальности, наиболее удаленный от Божественной целостности. Будучи конечным пределом творения, он описывается в негативных терминах как царство множественности, ограниченности и тьмы, находящееся в последнем ряду онтологии, занимая нижайшую ступень действительного бытия, и олицетворяющее собой первоначало зла. Однако, несмотря на свое глубокое несовершенство, материальный мир определяется также и в положительных терминах: как прекрасное творение, как органичное целое, созданное и поддерживаемое во вселенской гармонии Мировой Душой. На пространственно-временном уровне он несовершенным образом отражает то достославное единство-в-многообразии, которое на более высоком уровне существует в мире Форм духовного Разума: ощущаемое сохраняет благородный образ умопостигаемого. Хотя зло и существует внутри этой гармонии, эта отрицательная действительность играет необходимую роль в великом замысле, ни в коем случае не затрагивая ни совершенства Единого, ни блага высочайшего философского «я».

Человек, чья природа — душа, заключенная внутри тела, имеет потенциальный доступ к высочайшим царствам разума и духа, но это зависит от его освобождения из материального плена. Человек способен подняться до сознания Мировой Души — осуществив таким образом актуально то, чем он уже обладал потенциально,— а затем и до вселенского Разума; с другой же стороны, он может навсегда остаться в тисках своего изначального, нижайшего из миров. Так как все вещи происходят путем эманации от Единого — через Разум и Мировую Душу — и так как человеческое воображение в своей высочайшей форме обретает долю этой первозданной божественности, разумная душа человека способна отразить трансцендентные Формы в образах и, благодаря такому проникновению в высший порядок вещей, продвинуться к своему духовному освобождению. Вся Вселенная существует в непрерывном истечении из Единого в сотворенное множество, которое затем вновь притягивается к Единому: таков процесс эманации и возвращения, вечно приводимый в движение переизбытком совершенства в Едином. Задача философа — избавиться от бремени, приковывающего человека к материальному миру, путем нравственной и интеллектуальной самодисциплины и очищения, и обратиться внутрь себя, дабы совершить постепенное восхождение — возвращение — к Абсолюту. Конечный миг просветления превосходит знание в любом привычном смысле слова, не поддается никаким определениям и описаниям, ибо в основе его лежит преодоление субъект-объектной дихотомии между целью и стремящимся к цели: именно осуществление страсти к созерцанию связывает философа с Единым.

Таким образом, Плотин, опираясь на равновесие рационального и идеального, изложил метафизику, обретшую свое назначение в едином мистическом постижении верховного Бога-Главы. С уверенной дотошностью в подробностях, часто в поразительной по красоте прозе, Плотин дал описание сложной природы Вселенной и ее причастности

божественному. Основав свою философию на платоновском учении о трансцендентных Идеях, он добавил, или наметил несколько новых определяющих понятий: телеологический динамизм, иерархия, эманация (истечение) и сверхрациональный мистицизм. В таком виде неоплатонизм завершил классическую, языческую философию, взяв на себя историческую миссию пронести платонизм сквозь все последующие века.

Как неоплатонизм, так и астрология возвышались над интеллектуальной раздвоенностью эллинистической эпохи, явившись — как и многое другое в классической культуре — результатом проникновения греческих мыслеформ в не-эллинскую духовную среду и смешения с присущими ей представлениями. Обоим учениям суждено было на свой лад оказывать продолжительное влияние — пусть не всегда явное — на позднейшее западное мышление. Но, несмотря на почти повсеместную популярность астрологии в эллинистическом мире и на обновление языческой философии в неоплатонизме, встреченное одобрением в доживающих последние времена академиях, — к концу классической эпохи греко-римское сознание столкнулось с новыми мощными силами.

За некоторыми исключениями, о которых уже шла речь, позднейшим усилиям эллинской культуры, казалось, не доставало дерзновенного интеллектуального оптимизма и любознательности, столь характерных для греков более раннего времени. Эллинистическая цивилизация — по крайней мере, на поверхности — обнаруживала больше разнообразия, чем силы, больше светской обходительности, чем вдохновенного гения, больше сохранения и обработки прошлых культурных достижений, нежели новых открытий. Порознь существовало множество важных течений, однако в связное целое они не сходились. Культура пребывала в шатком состоянии, колеблясь между скептицизмом и догматизмом, синкретизмом и раздробленностью. Образовательные центры с их высокой организацией, казалось, лишали индивидуальный гений всякого воодушевления. Уже ко времени покорения Греции Римом (во II в. до Р.Х.) эллинская жизненная сила шла на спад, уступая место «восточным» представлениям о подчиненности человека сокрушительным силам сверхъестественного.

## РИМ

В Риме же классическая цивилизация расцвела пышным осенним цветом: сперва этому способствовал воинственный и вольнолюбивый республиканский дух, а позднее оказывала плодотворное воздействие *Pax Romana*, укоренившаяся за время продолжительного императорства Цезаря Августа. Римляне, наделенные политической прозорливостью и непоколебимым патриотизмом, черпая силы в вере в своих богов-покровителей, не только успешно завоевали весь Средиземноморский бассейн и значительную часть Европы, но исполнили также намеченную ими миссию: распространить свою цивилизацию по всем пределам ведомого мира. Если бы не это завоевание, совершенное благодаря беспощадной воинской тактике и духу политического честолюбия таких предводителей, как Юлий Цезарь, вряд ли классическое наследие сохранилось бы под натиском варваров на западе и племен с востока.

Сама римская культура внесла значительный вклад в классическое достояние. Цицерон, Вергилий, Гораций и Тит Ливий, под влиянием греческих учителей упражняясь в красноречии, привели латинский язык к зрелости, Греческая *paideia* обрела новую жизнь в среде римской аристократии как *humanitas* (так Цицерон перевел на латынь слово *paideia*) — свободное образование, основанное на изучении классических авторов. Греческая мифология нашла благодатную почву в мифологии римской и была ею сохранена, а поэмы Овидия и Вергилия донесли ее до далеких западных потомков. Римская мысль в области права, придав новый смысл понятиям объективной рациональности и естественного закона, почерпнутых из греческих представлений о вселенском Логосе, ввела ясную систематизацию в область торговых и юридических сделок на территории всей империи, разом устранив царивший в местных обычаях сумбур и развил принципы

законного обязательства и владения собственностью, что оказало решающее воздействие на дальнейшее развитие Запада.

Колоссальная энергия, присутствовавшая во всех римских начинаниях, внушала всему античному миру благоговейный трепет. Однако культурное великолепие Рима было всего лишь подражанием — *imitatio*, — пусть вдохновенным, греческой славе, а одно его величие само по себе не могло поддерживать до бесконечности эллинский дух. Впрочем, хотя благородство характера часто давало о себе знать даже в самой гуще политической жизни, римский дух понемногу утрачивал свою жизнеспособность. Даже успехи в беспорядочной военной и торговой деятельности империи, часто лишенной серьезной мотивации, отрицательно сказывались на гражданской жизни Рима, ослабляя ее. Научная деятельность империи (стоит ли говорить о научном гении) стала резко затухать вскоре после Галена и Птолемея (во II в. н.э.). К тому же времени и блеск латинской литературы начинал заметно меркнуть. Вера в человеческий прогресс, столь осязаемая в культурном расцвете V века до Р.Х. в Греции, спорадически выражавшаяся и в эллинистический период, в основном учеными и изобретателями, практически исчезла в последующие века Римской Империи. Прекрасная эпоха классической цивилизации осталась далеко позади, и множество факторов уже приближало падение Рима: деспотическая и хищническая правительственная политика, чрезмерное тщеславие полководцев, постоянные набеги варваров, упадок и разложение аристократических кругов, религиозные секты, подрывавшие имперский авторитет и воинский дух, длительная и необратимая инфляция, взрывы эпидемий, сокращение численности населения, его апатичность и рассредоточенность — все это было чревато неминуемой гибелью для мира, ориентированного на греческие ценности.

Однако среди роскошного упадка и разложения медленно и неотвратно уже вставал и принимал зримые очертания совсем новый мир.

## **ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА**

Классическая греко-римская цивилизация, рассматриваемая как единое целое, прошла стадии зарождения, расцвета и упадка в течение какой-нибудь тысячи лет. Приблизительно в середине этого тысячелетия в отдаленных областях Галилеи и Иудеи, на окраине Римской Империи, жил, проповедовал и умер Иисус из Назарета. Его религиозные проповеди нашли поддержку в узком окружении фанатично преданных ему учеников-иудеев, которые верили в то, что после казни на кресте Иисус воскрес и явился как Христос («помазанник»), Господь и Спаситель мира. С появлением Павла из Тарса — иудея по рождению, римлянина по гражданству, грека по культуре — для этой религии настал новый этап. Направляясь в Дамаск с тем, чтобы обуздать распространение христианского учения, представителей которого он считал еретической сектой, таящей угрозу иудейской ортодоксии, Павел был потрясен явившимся ему видением воскресшего Христа. Из яростного ниспровергателя этой религии он превратился в пылкого ее последователя, став ее провозвестником и первым из богословов. Небольшое религиозное движение, возглавленное Павлом, быстро проникло и в другие части империи — в Малую Азию, Египет, Грецию и даже в Рим, — начав заявлять о себе как о мировой церкви.

В неустойчивую эллинистическую пору в духовной культуре, как представляется, возникло нечто вроде кризиса: люди неожиданно почувствовали потребность в осознании собственной, личностной значимости внутри Космоса и личном познании смысла жизни. Удовлетворить подобные запросы пытались различные мистериальные религии, общественные культы, эзотерические системы и философские школы, но именно христианству — после периодически вспыхивавших жестоких гонений со стороны римского государства — суждено было выйти победителем в борьбе за души людей. Решающим моментом стало в начале IV века эпохальное обращение в христианство римского императора Константина, который затем употребил все свои силы и императорскую власть для принятия христианства и его распространения<sup>3</sup>.

Классический мир в последние свои века подвергся коренным преобразованиям — благодаря приходу христианской религии с востока и энергичным вторжениям варваров-германцев с севера. К концу IV века христианство превратилось в официальную государственную религию Римской Империи, а к концу V века последний римский император был низложен королем-варваром. Казалось, на Западе классическая культура сметена с лица земли, а все великие ее труды и идеи предстояло сохранить — в качестве музейных экспонатов — византийцам и мусульманам более поздней поры. Как сжато суммировал Эдуард Гиббон содержание своей книги «История упадка и разрушения Римской Империи»: «Я описал триумф варварства и религии». Однако, с точки зрения сложной и продолжительной эволюции Запада, эти новые силы не до конца вытеснили или подменили собой греко-римскую культуру, поскольку присущие им отличительные черты внедрились и привились на благодатной классической почве<sup>4</sup>.

Невзирая на упадок, приведший Европу к культурной изоляции и бездеятельности на протяжении последующих веков — в особенности по сравнению с процветанием Византийской и исламских империй,— неутомимая предпринимательская энергия германских народов и просветительский дух римской католической церкви привели к формированию новой культуры, которой предстояло — еще через тысячу лет — породить современный западный мир. Эти «средние» века — между классической эпохой и Возрождением — стали, таким образом, своеобразным «утробным периодом», разрешившимся замечательными плодами. Церковь оказалась единственным учреждением, объединившим весь Запад и поддерживающим связь с классической цивилизацией. Что касается варваров, то они приняли христианство и одновременно приступили к грандиозной задаче — изучению и собиранию богатого интеллектуального наследия классической культуры, которым они только что завладели. Этот великий труд, медленно, на протяжении более чем 1000 лет выполнявшийся учеными в монастырях, а затем и в университетах, охватывал не только греческую философию с литературой и памятники римской юридической мысли, но также и солидный корпус богословских сочинений Отцов Церкви, достигших вершины у Августина: он жил и писал в начале V века — в то самое время, когда рушилась под натиском варварских вторжений Римская Империя. Такой сложный сплав национальных, политических, религиозных и философских элементов и заложил основу мировоззрения, которое стало общим для всего западного мира. Христианским взглядам, пришедшим на смену классическим греческим представлениям и занявшим главенствующее место в культуре, суждено было определять и вдохновлять как жизнь, так и мышление миллионов людей вплоть до современной эпохи, а для многих — и по сию пору.

### ***III. Христианское мировоззрение***

НАША следующая задача — попытаться понять христианскую систему верований. Обращаясь заново к своей культурной и интеллектуальной истории, мы должны отнестись к этой задаче со всей серьезностью, ибо христианство царило в культуре Запада в течение почти всего ее существования — не только являясь ее главнейшим духовным стимулом на протяжении двух тысячелетий, но также оказывая влияние на философское и научное развитие в эпоху Возрождения и Просвещения. Да и сегодня — пусть не столь явно, но от этого не менее властно — христианское мировоззрение все еще воздействует на культурную атмосферу Запада — по сути, пронизывая ее,— даже если на первый взгляд она и представляется совершенно мирской.

Что именно говорил, делал и во что верил сам исторический Иисус из Назарета, сегодня невозможно утверждать наверняка. Как и Сократ, Иисус ничего не писал. Исторические исследования и текстуальные анализы помогли относительно точно установить, что Он проповедовал в рамках иудейской религиозной традиции, призывая к

покаянию в ожидании неизбежного пришествия Царства Божьего, что Он уже видел, как брезжит это Царство в Его собственных словах и деяниях, и что приблизительно в 30 году н.э., при римском прокураторе Понтии Пилате по обвинению в подобных речах Он был казнен. Считал ли Он себя сам Сыном Божиим — на этот вопрос так и не дано однозначного ответа. Исторические и текстуальные свидетельства также не могут дать окончательного подтверждения многим событиям жизни Иисуса, которые христианская религия почитает священными: драматическое повествование о Рождестве, различные чудесные деяния, познание Иисусом Троицы, Его намерения основать новую религию.

Четыре Евангелия Нового Завета были написаны только к концу I века, и примерно в это же время потомками первых последователей Иисуса были заложены основы христианского вероучения; тогда же была выработана и развита система догматов, временами не очень последовательная. В ее состав входили не только описания важных событий жизни Иисуса, но также различные устные предания, легенды, притчи и изречения, более поздние видения и пророчества, гимны и молитвы, апокалиптические откровения, назидательные предписания нарождающейся Церкви, интерполированные параллели с иудейским Писанием, некоторые тексты, созданные под влиянием иудаизма и плотинизма или гностицизма, сложная теология искупления, новый взгляд на историю,— и все это скреплялось безусловной преданностью авторов новому вероучению. Остается лишь строить догадки — в какой же степени это составное целое отражает действительные события жизни Иисуса и его учение? Самыми ранними из дошедших до нас христианских документов являются послания Павла, который с Иисусом ни разу не встречался. Поэтому тот Иисус, что вошел в историю,— это Иисус *изображаемый*, живой образ которого вспоминается, воссоздается, истолковывается, преукрашается, представляется создателями Нового Завета, жившими целое поколение, а то и два поколения спустя после описываемых событий, однако приписываются эти повествования непосредственно самим ученикам Иисуса.

Тем не менее именно эти тексты были со временем сочтены подлинным божественным откровением и отобраны ранней церковной иерархией из множества подобных же материалов, иные из которых (в большинстве своем написанные позднее) давали другие интерпретации этим событиям. Ортодоксальная Церковь, принявшая именно те суждения, которые оказались столь решающими для дальнейшего формирования христианского вероучения, утвердила себя как некий авторитет, идущий от первых апостолов и получивший божественную санкцию. Церковь стала представительницей Бога на земле, священным установлением, навсегда взявшим на себя исключительные полномочия толковать человечеству божественное откровение. Между тем как Церковь постепенно приобретала черты главенствующей влиятельной структуры в раннем христианстве, те сочинения, что ныне составляют Новый Завет, дополненные иудейским Ветхим Заветом, были приняты за канон и основу христианской традиции и в дальнейшем определяли параметры развивающегося христианского мировоззрения.

Следовательно, эти тексты и послужат основой для нашего исследования феномена христианства. Поскольку нас интересуют характер и процессы взаимодействия важнейших мировоззрений западной цивилизации, сосредоточим наше внимание на традиции христианства, чья власть в культуре Запада установилась со времен падения Рима и продержалась до наших дней. Особый интерес представляет для нас мнение христианского Запада о мире и месте человека в нем. Это мировоззрение, основанное на канонических текстах, постепенно видоизменялось, развивалось и расширялось под воздействием ряда факторов, в первую очередь — церковной традиции. То обстоятельство, что Церковь утвердила божественную власть Священного Писания, а Священное Писание утвердило божественную власть Церкви, может показаться порочным кругом, однако такой симбиоз в действительности направлял формирование христианских взглядов. Итак, эта традиция — как в своей изначальной, зафиксированной в библейских текстах, форме, так и на позднейших этапах своего развития — является предметом нашего исследования.

Для начала обратим свое внимание к тому, откуда возникло христианство,— к традиции израильтян, потомков Авраама и Моисея, традиции, которую отличает неистовый религиозный накал и непримиримая нравственная суровость.

## ИУДЕЙСКИЙ МОНОТЕИЗМ И ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ ИСТОРИИ

В иудейском мировоззрении теология и история были незримо, но нераздельно связаны между собой. Деяния Бога и поступки человека составляли единую реальность, и библейское повествование о прошлом иудеев имело своей целью не столько в точности воссоздать исторические события, сколько обнаружить в них божественную логику. В ранней истории иудаизма (как это обстоит и с христианством) факты и легенды живут бок о бок. Позднейшие библейские интерполяции затемняют подлинные подробности того, как появляется на Ближнем Востоке совершенно особый народ со своей монотеистической религией, выделившись из более ранней среды полукочевых племен с их культами, включавшими элементы многобожия (вплоть до патриархов — Авраама, Исаака и Иакова, живших в начале II тысячелетия до Р.Х.). Тем не менее, представляется возможным вычленить определенное историческое ядро в традиционном иудейском самосознании.

Безусловно, историческая миссия еврейского народа и его религии не сравнимы в Древнем мире ни с чьими другими. Из великого множества народов — часто более могущественных и развитых — евреи осознали себя *избранным* Народом, чьей истории суждено будет оказаться в духовном отношении судьбоносной для целого мира. Проживая в землях, где соседние племена и народности поклонялись множеству природных богов, евреи поверили в то, что они — единственные — связаны напрямую с единым и абсолютным Богом, стоящим над всеми существами и по ту сторону, будучи и создателем мира, и творцом его истории. Действительно, евреи считали, что их история является непосредственным продолжением и отображением самых начал Творения, когда Бог создал мир и — по своему образу и подобию — человека.

Драма человеческого существования началась с первого неповиновения Адама и Евы и их изгнания Богом из Эдема, чтобы потом возобновляться вновь и вновь: Каин и Авель, Ной и Всемирный потоп, Вавилонская башня,— до тех пор, пока Авраам не был призван к вере, дабы следовать тому, что предначертано Богом для своего народа.

Во время Исхода, когда Моисей выводил евреев из рабства египетского, был установлен священный Завет, по которому Израиль должен осознать себя народом своего Бога, Яхве, Господа, несущего спасение их истории. На этом историческом основании покоилась неизбывная вера израильтян в грядущее исполнение обещанного Богом. Приняв божественные заповеди, открывшиеся на горе Синай, евреи обрекли себя повиновению своему Богу, его неодолимой и непостижимой воле. Ибо Бог евреев — это Бог, творящий чудеса и преследующий сокровенную цель, по своему желанию спасающий народы либо сокрушающий их, исторгающий источники из скал, пищу — с небес, детей — из бесплодного чрева, и все это ради свершения тех предначертаний, что приуготованы Им для Израиля. Их Бог — не только создатель, но и избавитель, вселивший в свой народ упование на славную участь, если они пребудут верными Ему и послушными Его закону.

Императив веры в Господа и страх господень главенствовали в жизни евреев, будучи предпосылкой радостного осознания его спасительной власти в мире. Все лишнее отметалось безотлагательностью нравственных побуждений, верой в то, что окончательные судьбы решаются поступками человека в настоящее время, чувством прямой личной ответственности перед лицом всевидящего и справедливейшего Бога. Евреям был брошен вызов Бога— дабы они приняли его верховную власть над миром и помогли Ему в осуществлении Его цели: принести человечеству мир, справедливость и исполнение Его воли. Этот конечный замысел начал явственно просматриваться в последние века колеблющейся и неустойчивой истории древнего Израиля — во время вавилонского пленения (VI в. до Р.Х.) и позднее, когда все возрастало предчувствие



грядущего «Дня Господня». Тогда-то и настанет Царствие Божие, праведные возвысятся, а злодеи понесут наказание, а Израиль будет прославлен как духовный светоч человечества. Нынешние страдания избранного народа приблизят новую эру всеобщей справедливости, истинного благочестия, и Бог откроется миру в совершенной своей славе. После веков мучений и унижений явится Мессия, через божественную силу которого история обретет свое победоносное завершение. Истекающая молоком и медом «Земля обетованная» Израиля теперь расширила свои пределы, дабы Израиль принес Царство Божие всему роду человеческому. Именно эта вера, это упование на будущее, этот уникальный исторический порыв — несомые и провозглашаемые пророками и убедительно засвидетельствованные в поэтических и прозаических текстах Библии — в течение двух тысячелетий поддерживали жизнь в еврейском народе.

Иисус из Назарета начал проповедовать свое учение в еврейской культурной среде в ту пору, когда ожидание Мессии и апокалиптического конца истории достигло крайней степени напряжения. В подобном контексте заявление Иисуса его собратьям-галилеянам о том, что настало наконец время сбыться библейским пророчествам: «Близится Царствие Божие», — приобретало особую драматичность и значимость. Однако новую веру пробудила не просто весть Иисуса о грядущем Царствии, и не эсхатологические ожидания, порождаемые такими странствующими проповедниками, как Иоанн Креститель. Решающим оказался отклик учеников Иисуса на его смерть через распятие и их страстная вера в его Воскресение. Ибо в этом Воскресении верующие христиане видели торжество Бога над смертью и злом и увидели в нем образ и обетование собственного воскрешения из мертвых. Каковы бы ни были основания для этой веры, глубокую убежденность которой едва ли можно переоценить, представляется, что вскоре после смерти Иисуса его последователям на удивление быстро удалось распространить повсюду свои религиозные верования, полностью взрывавшие груз старых представлений и возвещавшие совершенно новое учение о Боге и о человеке.

Это новое видение появилось после казни на кресте; целый ряд явившихся откровений убедил многочисленных последователей Иисуса в том, что их учитель снова жив. Эти «явления», поддержанные позднее визионерским опытом Павла, узревшего воскресшего Христа, заставили учеников поверить в то, что в определенном смысле Иисус был целиком вырван у смерти Божьей властью и воссоединился с Богом, разделив с Ним вечную жизнь на небесах. Значит, Иисус был не просто человеком, и даже не просто великим пророком — он был самим Мессией, Сыном Божиим, долгожданным Спасителем, чьи страсти и чья смерть ознаменовали для мира искупление и наступление совсем новой эры. С этой поры становились до конца понятными и иудейские пророчества из Библии: Мессия — не царь от мира сего, но царь духа, а Царство Божие означает не политический триумф для Израиля, но искупление Господне для всего рода человеческого, несущее новую жизнь, на которую снизошел Дух Божий. Так горькое и трагическое для учеников Иисуса событие — распятие их наставника — в их глазах мистически

Преобразилось в основание для совершенно безграничной веры в конечное спасение человечества, вылившись в необычайно динамичный порыв повсюду свидетельствовать и провозглашать свою веру.

Иисус призвал своих братьев-иудеев принять ниспосылаемое Богом историческое спасение — спасение, явленное в самой его личности и его служении. На это откликнулась ранняя Церковь, призвав всех признать в Иисусе Сына Божьего и Мессию<sup>2</sup>. Таким образом, христианство заявляет о свершении иудейских чаяний. Долгожданное будущее, обещанное Богом, исторически воплотилось в личности Христа. Парадоксально сочетая линейное время и вечность, христианство провозгласило, что пришествие Христа в мир явилось пришествием обетованного Богом будущего, а будущее Господне заключается в полном осуществлении присутствия Христа. Царство Божие уже сейчас настало — и все же оно еще брезжит вдали, чтобы свершиться окончательно в конце истории человечества, одновременно со всепобеждающим вторым пришествием Христа.

Ибо в лице Христа мир получил примирение, однако не обрел еще окончательного искупления. Таким образом, в христианстве сбывались все упования иудеев, к тому же оно обещало новую надежду на космическое духовное торжество в неизбежно приближающемся будущем, когда настанет наконец пора нового творения и обновленное человечество без всяких препятствий насладится присутствием Бога.

Подобно тому как Исход явился историческим основанием для иудейских упований на грядущий День Господень, воскресение Христа и его воссоединение с Богом породило в христианах надежду на будущее воскрешение и воссоединении с Богом всего человечества. И так же как еврейская Библия, где Бог открывает свой закон и вступает в соглашение со своим народом, давая судьбоносные для его истории обещания, поддерживала евреев на протяжении многих столетий, -пронизывая все их существование этими законами и чаяниями,— так впоследствии опорой и основой для новой религии и ее традиций стала христианская Библия, содержащая помимо «Ветхого Завета» (то есть еврейской Библии) «Новый Завет». В христианской церкви воплотился Новый Израиль, в Христе воплотился Новый Завет. Так произошло, что новая эра, наступившая вместе с христианством, приобрела отпечаток совершенно не-эллинского духа — духовный отпечаток немногочисленного народа Израиля.

Из всех характерных черт новой религии стержневыми оказались притязания христианства на универсальность и на масштабность исторических свершений: подобная категоричность имела иудейские корни. Иудео-христианский Бог — это не племенной либо полисный бог, один из многих, но единственный подлинный и верховный Бог, Творец Вселенной, Повелитель истории, всемогущий и всеведующий, вездесущий Царь Царей, чьи непревзойденные сила и власть требовали преданности и подчинения равно от всех Народов, от всего человечества. В истории израильского народа произошло так, что Бог явился в мир, рек свое Слово устами пророков и призвал род человеческий к признанию его божественного предназначения: то, что родится от Израиля, обретет всемирно-историческое значение. Для разносивших благу весть по градам и весям Римской Империи христиан, чье число Неимоверно увеличивалось с каждым днем,— тем, что «родилось от Израиля», было христианство.

## ЭЛЕМЕНТЫ КЛАССИКИ И НАСЛЕДИЕ ПЛАТОНА

Учитывая исключительную природу основного учения и благой вести христианства, можно утверждать, что оно распространилось из своего крохотного галилейского центра с потрясающей скоростью, охватив в конце концов весь западный мир. После смерти Иисуса, всего поколение спустя, его последователями в рамках их новой веры был создан новый религиозно-интеллектуальный синтез. Сама же вера не только подвигала многих на часто опасную миссию — нести эту веру окружающим язычникам, но и охотно шла навстречу религиозно-философским устремлениям урбанизированной и умудренной мировой империи, в конечном счете приводя эти устремления к желаемой цели. Однако самовосприятие христианства как мировой религии во многом объясняется его отношением ко всему эллинистическому миру в целом. В то время как заявления христианства о своей религиозной универсальности восходят к иудаизму, и универсальность его воздействия (успешное распространение), и универсальность его философии во многом были обязаны греко-римскому историческому окружению. Первые христиане вовсе не считали случайным, что *Воплощение* произошло в исторический момент слияния воедино иудейской религии, греческой философии и Римской Империи.

Особенно знаменательно то, что ближе всех к Иисусу оказались не галилейские евреи, а Павел — римский гражданин из греческого культурного окружения, который, по сути дела, и подвиг христианство на вселенскую миссию. Хотя практически все ранние христиане были иудеями, в результате лишь относительно небольшое их число приняло христианство. В итоге новая религия имела большой резонанс и успех во всем обширном эллинистическом мире<sup>3</sup>. Евреи давно ждали Мессию, но они ожидали увидеть скорее

политического главы, царя,— каким был в древности царь Давид,— который установил бы верховное главенство Израиля над миром, или же величественного князя духа — «Сына человеческого», который в драматическом конце времен явится с небес, осиянный ангельской славой. Они не ждали аполитичного, не воинственного, откровенно «человечного», страдающего и умирающего Иисуса. Кроме того, хотя евреи осознавали, что их особые отношения с Богом чреваты важными последствиями для всего человечества, иудейская религия носила явно выраженный националистический и сепаратистский характер: свет сходил на почти единственно на народе израильском. Подобные настроения появились и среди тех ранних христиан-евреев, которые возражали против принятия неевреев в религиозную Общину до тех пор, пока не пробудится весь Израиль. В то время как иерусалимские христиане под началом Иакова и Петра продолжали еще некоторое время требовать соблюдения традиционных иудейских правил, запрещавших совместные трапезы, тем самым стремясь вписывать новую религию в старые рамки иудаизма,— Павел, невзирая на сильное противодействие, уже провозглашал повсеместное наступление христианской свободы и надежду на спасение — как для евреев, живущих по иудейскому закону, так и для язычников, живших без него. Все человечество должно и имеет право принять веру в божественного Спасителя. В этом первом разногласии, затрагивавшем основы вероучения, универсализм Павла одержал верх над извечной ссылкой иудаизма к своей исключительной избранности, причем споры эти получили большой отклик в классическом мире.

Нежелание большинства евреев принять христианское откровение и успешное выполнение замысла Петра — обратить в христианство язычников,— наложившись на определенные политические события, вынесли центр тяготения новой религии за пределы Палестины — на просторы всего эллинистического мира. После смерти Иисуса появился ряд политических движений освободительно-мессианской направленности, возглавляемых партией zelотов и настраивавших евреев против римлян. Своего пика они достигли поколение спустя, вылившись в широкое палестинское восстание. За этим последовала война, в которой римские отряды подавили мятеж, захватили Иерусалим и разрушили иудейский Храм (70 г. н.э.). Так оказалась рассеянной иерусалимская христианская община, и единственное звено, теснее всего связывавшее христианскую религию с иудаизмом, поддерживаемое и символизируемое иерусалимскими христианами, оказалось разъятым. Стой поры христианство было уже скорее эллинистическим, чем палестинским явлением.

Следует отметить также, что, по сравнению с иудаизмом, греко-римская культура во многих отношениях была чужда сектантству: ей был присущ универсализм — как в теории, так и на практике. Римская Империя и ее законы стояли над любыми национальными и былыми политическими границами, предоставляя и гражданство, и права как самим римлянам, так и покоренным ими народам. Эллинистическая эпоха была космополитическим веком—с крупными городскими центрами, с торговлей и путешествиями,— ранее объединившим цивилизованный мир. Стоический идеал — братство всего человечества и Космополис, Мировой Город,— утверждал свободу и равенство всех людей как Божьих созданий. Вселенский Логос греческой философии стоял надо всеми кажущимися противоречиями и несовершенствами: божественный Разум управляет Космосом и всем родом людским, но вместе с тем и пребывает имманентно в человеческом разуме, будучи потенциально доступным каждой личности — невзирая на национальные различия. Но, конечно же, повсеместное распространение христианской религии в мировых масштабах стало возможным прежде всего благодаря существованию империи Александра и Римской Империи, без чего все земли и народы Средиземноморья были бы все еще разобщены на немыслимое множество замкнутых этнических культур со своими резко расходящимися языковыми, политическими и космологическими предрасположенностями.

Невзирая на вполне объяснимую ненависть, испытываемую многими христианами по отношению к римским правителям, именно пресловутая Pax Romana обеспечивала свободу передвижения и сообщения, столь необходимую для распространения христианской веры. Начиная с Павла, на заре христианства, и кончая Августином, его наиболее влиятельным деятелем на закате классической эпохи, — характер и устремления новой религии безусловно определялись контекстом ее греко-римского окружения.

Подобные соображения касаются не только практической стороны распространения христианства, но и самого сложившегося христианского мировоззрения, занявшего главенствующее положение в западном мышлении. Хотя христианские взгляды и могут представляться совершенно независимым монолитным вероучением, можно, однако, при более внимательном рассмотрении не только различить противоречивые тенденции внутри единого целого, но и проследить историческую преемственность, связывающую его с метафизическими и религиозными представителями классического мира. Разумеется, с подъемом христианства плюрализм и синкретизм эллинистической культуры — с калейдоскопом философских школ и многообразием политеистических религий — сменились исключительным единобожием, пришедшим из иудейской традиции. Верно также и то, что христианская теология наделила библейские откровения статусом абсолютной истины и потребовала строгого подчинения церковной доктрине, исключаяющей любые философские спекуляции. Однако, при всех этих ограничениях, христианское мировоззрение во многом имело черты своих классических предшественников. Существовал не только явный параллелизм между догмами и ритуалами христианства и языческих мистерийных религий, со временем, к тому же, христианское вероучение вобрало в себя элементы эллинской философии и находилось под их сильным влиянием. Безусловно, христианство зародилось и восторжествовало в Римской Империи не как философия, а как религия — восточная и иудейская по своему характеру, подчеркнута общинная, мессианская, эмоциональная, мистическая, полагающаяся на откровения веры и почти целиком не зависящая от эллинского рационализма. Однако вскоре христианство обнаружило, что греческая философия — не просто некая чуждая, языческая интеллектуальная система, с которой оно вынуждено было бороться, но — с точки зрения многих раннехристианских теологов — божественно предуготованная форма, «отлитая» для истолкования христианской веры.

Суть теологии Павла заключалась в следующем: он верил, что Иисус — не обычный человек, а Христос, вечный Сын Божий, воплотившийся в человеческом облике Иисуса, чтобы спасти человечество и привести историю к ее победоносному завершению. Согласно Павлу, всей историей скрытым образом правила Божья мудрость, явив наконец свое откровение в Христе, примирившим мирское и божественное. Все вещи сотворены во Христе: он и есть начало божественной мудрости. Христос — архетип всякого творения, которое создавалось по его образу, претворилось в нем и нашло свой победоносный смысл в его воплощении и воскресении. Так христианство пришло к пониманию всего движения человеческой истории — включая все ее разнообразные религиозные и философские борения — как развертывания божественного замысла, исполнившегося в пришествии Христа.

Соответствия между таким представлением о Христе и греческой концепцией Логоса не осталось незамеченной христианами эллинистической эпохи. Еще Филон Александрийский, замечательный эллинистический еврейский философ, старший современник Иисуса и Павла, начинал задумываться над иудейско-греческим синтезом, вращавшимся вокруг понятия «Логос»<sup>4</sup>. Но самое убедительное свидетельство об отношении христианства к эллинской философии мы находим уже в начальных словах Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово (Логос)». Несколько позже произошло необычайное сближение греческой мысли с христианской теологией, наложившее на обе значительный отпечаток.

Столкнувшись с тем фактом, что в культуре обширного Средиземноморья уже существует изощренная философская традиция, идущая от греков, образованная часть ранних христиан довольно скоро сочла необходимым увязать эту традицию с собственным религиозным учением. Подобное сближение и отвечало внутренним потребностям христианства, и облегчало проникновение греко-римской культуры в новую религию. Однако это вовсе не было «браком по расчету»: имевшая большой духовный резонанс платоновская философия не только гармонизировала с христианскими концепциями, почерпнутыми из новозаветных откровений, но также помогала им складываться и углубляла их интеллектуальную значимость. Важнейшие платоновские принципы ныне обретали свое подтверждение и новый смысл в христианском контексте. Существование трансцендентной действительности, обладающей вечным совершенством; верховная власть божественной мудрости над Космосом; первичность духовного по отношению к материальному; сократовская сосредоточенность на «заботе о душе»; бессмертие души и высокие нравственные императивы, посмертное испытание души божественным правосудием; необходимость тщательного самоуглубления; предписание сдерживать страсти и влечения, служа благу и истине; этический принцип, гласящий, что лучше пострадать от несправедливости, чем совершить оную; вера в то, что смерть — это переход к более полноценной жизни; существование изначального состояния божественного знания, ныне временно затемненного из-за ограниченности человеческой природы; понятие причастности божественному архетипу; поступательное уподобление Богу как цели человеческих устремлений. Для многих интеллектуалов из среды ранних христиан платоновская традиция (невзирая на ее истоки, столь отличные от иудео-христианской религии) являлась сама по себе подлинным выражением божественной мудрости, способным сформулировать в метафизических понятиях некоторые глубочайшие христианские откровения. Так в ходе вызревания христианской культуры в течение первых нескольких столетий ее религиозная мысль развивалась в систематическую теологию и, хотя эта теология была иудейско-христианской по сути, ее метафизическую структуру по праву можно назвать платоновской. Подобное слияние было достигнуто крупнейшими богословами ранней Церкви: в начале — Юстином Мучеником, затем, в более развернутой форме, — Климентом Александрийским и Оригеном, и наконец, что самое важное, Августином.

Христианство же, в свою очередь, рассматривалось как истинное завершение философии, а его благая весть — как основа для схождения эллинизма и иудаизма. Христианское утверждение о том, что Логос — сам мировой Разум — действительно очеловечился в исторической фигуре Иисуса Христа, вызвало оживленный интерес во всем эллинистическом культурном мире. В своем понимании Христа как воплощенного Логоса раннехристианские теологи синтезировали греческое философское учение об умопостигаемой божественной рациональности мира с иудейским религиозным учением о созидающем Слове Божьем, которое служит выражением провиденциальной Божьей воли и наделяет человеческую историю спасительным смыслом. Во Христе Логос стал человеком: историческое и вечное, абсолютное и личное, человеческое и божественное слились воедино. Своим актом искупления Христос осуществил восхождение души к трансцендентной действительности и тем самым положил конец философским поискам. В выражениях, заставляющих вспомнить платонизм с его трансцендентными Идеями, христианские богословы учили, что обнаружить Христа — значит обнаружить истину Космоса и истину собственного бытия в едином порыве просветления. Неоплатоническая философская структура, развиваясь в Александрии параллельно и одновременно с ранней христианской теологией, как представляется, предложила особенно подходящий метафизический язык, с помощью которого можно лучше понять иудео-христианское мировоззрение. В неоплатонизме несказанный и трансцендентный Бог — Глава, Единое — выводит наружу как проявление своего образа божественный Разум (Nous) и Мировую Душу. В христианстве трансцендентный Отец являет свой образ в Сыне, или Логосе, и в

Святом Духе. Однако отныне христианство вносит в эллинские представления динамичный историзм, утверждая, что Логос — вечная истина, существовавшая от сотворения мира,— ныне был ниспослан в мировую историю в образе человека, дабы с помощью Духа вернуть все творение к его божественной сущности.

Во Христе воссоединились небо и земля, примирились Единое и множество. То, что ранее было частным духовным восхождением философа, теперь, благодаря Воплощению Логоса, становилось исторической судьбой всего творения. Слову должно было пробудить все человечество. Благодаря постоянному пребыванию Духа Святого мир возвратится к Единому. Тот свет, что был подлинным источником действительности, сиявший снаружи Платоновой пещеры теней,— ныне был признан светом Христа. Как заявил Климент Александрийский, «через Слово (Логос) целый мир превратился теперь в Афины и Грецию».

На эту близость христианства платонизму указывает то, что Плотин и Ориген — главные мыслители, соответственно, последней школы языческой философии и первой школы христианской философии — учились в Александрии у одного и того же учителя — Аммония Саккаса (таинственная фигура, о которой неизвестно практически ничего). Философия Плотина в свою очередь сыграла решающую роль в постепенном обращении Августина в христианство. Августин видел в Плотине «ожившего Платона», а саму платоновскую мысль рассматривал как «наиболее чистую и яркую во всей философии» и настолько глубокую, что она находилась почти в совершенном согласии с христианской верой. Так, Августин считал, что платоновские Формы существуют внутри созидющего разума Бога и что основания действительности лежат за пределами мира чувств, будучи достижимыми лишь путем полного погружения души внутрь себя. Утверждение Августина, гласившее, что «подлинным философом является любящий Бога»,— хотя и целиком христианское,— звучало не менее «платонически». И именно введенной Августином формулировке суждено было пронизывать практически всю средневековую христианскую мысль на Западе. Христианское приятие греческого духа было столь воодушевленным, что Сократа и Платона нередко почитали боговдохновенными дохристианскими святыми, ранними провозвестниками божьего Логоса, уже присутствовавшего в языческие времена,— «христианами до Христа», по словам Юстина Мученика. На раннехристианских иконах Сократа и Платона изображали среди тех, кого Христос-искупитель выводил из подземного мира после своего сошествия во Ад. Сама по себе классическая культура, быть может, и была конечной, подлежа гибели, однако, с такой точки зрения, она обретала второе рождение через христианство, а вместе с новой жизнью — и новый смысл. Так, Климент утверждал, что философия подготовила греков к христианству — так же, как евреев подготовил их Закон.

И все же, каким бы глубоким ни было это метафизическое сродство с платоновской философией, основные силы христианство черпало из иудаистских источников. Греческие архетипы составляли некое вневременное множество, причем каждый обладал собственным качеством и «сферой влияния». Иудейский монотеизм, напротив, передал христианству необычайно сильное ощущение божественного как единственного и верховного, обладающего личностью Существа, имеющего особый исторический замысел спасения человечества. Бог действует в истории и через историю — с определенным намерением и в определенном направлении. В отличие от греческой философии, иудаизм сгущал и усиливал ощущение священного, или святого, рассматривая его как эманацию единого всемогущего Божества — и Создателя, и Избавителя. Хотя монотеизм, несомненно, присутствовал и в различных платоновских представлениях о Боге — вселенский Разум, Демиург, высшая Форма Блага и, в особенности, неоплатоническое верховное Единое, — Бог Моисея, по его собственному недвусмысленному заявлению, обладал божественностью единолично; кроме того, взаимоотношения Бога с человеческим родом носили более личностный характер, а его участие в человеческой истории было более свободным и деятельным, нежели предполагаюсь со стороны

трансцендентного платоновского абсолюта. И хотя иудейская традиция изгнания и возвращения обнаруживала поразительное сходство с неоплатоническим учением об истечении Космоса и его последующем возвращении к Единому, для первой были присущи сопричастность религиозно переживаемой исторической конкретности и закреплённая в ритуале страстная вера, чего нельзя сказать о неоплатонизме с его более внутренним, интеллектуальным и индивидуализированным подходом. В то время как в эллинских представлениях история имела, в общем, циклический характер, для иудеев она являлась однозначно линейной и поступательной, будучи развертыванием во времени Божьего замысла в отношении человека<sup>5</sup>. Тогда как эллинская религиозная мысль тяготела к абстрактному и аналитическому, для иудаизма типично скорее конкретное, динамичное и аподиктическое. И там, где греческое представление о Боге склонялось к идее верховного правящего Разума, иудейское делало упор на Верховной правящей Воле. Ибо основы иудейской веры зиждились на пламенном ожидании того, что Бог деятельно возобновит свое верховное владычество над миром в догматическом преображении человеческой истории; ко времени Иисуса эти ожидания сосредоточились на пришествии Мессии. Христианство объединило обе традиции, утверждая, что истинная и высшая божественная действительность — Бог-Отец и Создатель, платоновский Вечный трансцендент — полностью пронизала несовершенный конечный мир Природы и человеческой истории, явив воплощение своего Сына, или Логоса в Иисусе Христе, чья жизнь и смерть положили начало избавительному воссоединению двух миров, ранее разделённых, — трансцендентного и земного, Божьего и человеческого, — и, тем самым, возрождению Космоса через Человека. Создатель мира и Логос заново — со свежей созидательной силой — ворвались в историю, дабы ознаменовать вселенское примирение. В пору перехода от греческой философии к христианской теологии трансцендентное обернулось имманентным, вечное — историческим, а сама человеческая история отныне обретала духовную значимость: «И Слово стало плотью, и обитало с нами».

## **ОБРАЩЕНИЕ ЯЗЫЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ**

В эпоху эллинизма эллинское влияние просочилось даже в иудейскую культуру. Географическое рассеивание еврейских общин по всей Средиземноморской империи способствовало этому влиянию, отразившемуся в поздней еврейской религиозной литературе (например, в Книге Мудрости), в Септуагинте, сказавшемся на библейских штудиях в Александрии и на платонической религиозной философии Филона. Однако благодаря христианству и, в частности, миссии Павла — разнести его благую весть за пределы иудейского мира — иудаизм, в свою очередь, обернулся противостоящим движением, которое решающим образом трансформировало эллинское воздействие на зарождающееся в последние века классической эпохи христианское мировоззрение. Такие мощные течения, как греческая метафизика, эпистемология и наука, характерное греческое отношение к мифу, религии, философии, к осуществлению собственной личности, — все это преобразилось в свете иудео-христианского откровения.

Значительно изменился теперь и статус трансцендентных Идей, занимавший центральное место в платоновской традиции и в представлениях языческой «интеллигенции». Августин соглашался с Платоном в том, что Идеи задают устойчивые и неизменные формы для всех вещей, а также предоставляют человеческому познанию прочную эпистемологическую основу. Но он указывал, что Платон не располагает адекватным учением о творении, которое могло бы объяснить причастность Идеям отдельных вещей. (Платоновский Творец — Демиург из «Тимея» — не являлся всемогущим верховным существом, ибо тот хаотический мир становления, куда он поместил Идеи, уже существовал — как и сами Идеи; он был также бессилён против *anankē* — причины заблуждений.) Следовательно, — утверждал Августин, — метафизические представления Платона должны найти полное осуществление в иудео-

христианском откровении верховного Творца, который своей свободной волей творит сущее ex nihilo (из ничего), и в то же время — в согласии с плодотворящими правящими образцами, задаваемыми пребывающими в божественном Разуме первоначальными Идеями. Августин определял Идеи как совокупное выражение Слова Божьего, Логоса, и утверждал, что все архетипы содержатся внутри бытия Христа и являются его выражением. Здесь с Идеей и их конкретных подражаний акценты перемещались на Бога и его творение, причем прежняя схема использовалась и поглощалась новой — как и христианство в целом использовало и поглощало платонизм. Кроме этой «поправки» к метафизике Платона, Августин внес видоизменения и в его эпистемологию. Платон полагал, что существуют два возможных источника для всякого человеческого познания: во-первых, это чувственный опыт, сам по себе ненадежный, а во-вторых, непосредственное восприятие вечных Идеи, познание которых является врожденным, однако утрачено и нуждается в припоминании: это и есть единственный источник надежного познания. Августин был согласен с такой формулировкой и утверждал, что в голове человека не появлялось бы никаких интеллектуальных идей, если бы не божественное озарение, словно какое-то внутреннее, духовное Солнце. Так, единственным подлинным наставником является наставник внутренний: он-то и есть Бог. Однако Августин называл и еще один источник человеческого познания — христианское откровение: источник, ставший необходимым по отпадении человека от благодати и дарованный человеку с пришествием Христа. Эта истина, открываемая в библейских заветах и проповедуемая церковной традицией, и являлась свершением платоновской философии, равно как и свершением иудейского Закона,— этих двух предуготовлений к новому порядку.

Хотя платонизм Августина и был теоретически определенным, на деле подчеркнутый христианский монотеизм преуменьшал метафизическую значимость платоновских Идеи. Непосредственные взаимоотношения человека с Богом, основанные на любви и вере, были важнее, чем интеллектуальное соприкосновение с Идеями. Какой бы реальностью ни обладали Идеи — они целиком зависели от Бога и, следовательно, обретали меньшую значимость в христианской иерархии вещей. Христианский Логос, деятельное Слово — созидающее, управляющее, открывающее, искупающее — властвовало над всем. Сам факт множественности архетипов свидетельствовал против того, что они могут играть главную роль в духовной действительности — в основном монистической в христианстве. Кроме того, неоплатоническое учение об иерархии бытия, согласно которому действительность разделяется на уровни, наделенные в порядке последовательного убывания разными степенями божественности, столкнулось с определенными сторонами первого христианского откровения (начиная с I века н.э.), ставившими во главу угла обожение и объединение всего сотворенного,— что явилось своеобразным «демократическим» взрывом, уничтожившим все прежние категории и иерархии. С другой стороны, иные элементы иудео-христианской традиции подчеркивали абсолютную дихотомию между Богом и его творением — дихотомию, в неоплатонизме несколько смягченную положением об «истечении» (эманации) божественности от Единого сквозь промежуточные уровни, каковыми являются Идеи,— в Космос. Но — что, вероятно, еще важнее — библейское откровение делало истину более доступной и более легко улавливаемой для всех верующих христиан, чем любой из тонких философских аргументов, касающихся платоновских Идеи.

Вместе с тем, христианские богословы прибегали к архетипическому мышлению при объяснении многих важных положений вероучения: причастность всего человечества греху Адама, который таким образом предстает первичным архетипом отягощенного виной человека; вобравшие в себя все страдания человечества страсти Христа, в качестве «второго Адама» взявшего на себя искупление человечества, знаменующее избавление для всех; Христос как архетип совершенного человека, вселенскому бытию которого потенциально причастна каждая человеческая душа; незримая вселенская Церковь,



полностью пребывающая в каждой отдельной церкви; единый верховный Бог, нераздельно и неслиянно присутствующий во всех трех лицах Троицы; Христос как вселенский Логос, являющий целостность и сущность всего творения. Такие библейские архетипы, как Исход, Избранный народ, Земля Обетованная, также продолжали сохранять свое место в культурной символике. Хотя платоновские Идеи сами по себе и не занимали центрального положения в христианском вероучении, античность и средневековье было предрасположено к таким категориям, как типы, символы, универсалии, платонизм же предлагал наиболее философски изощренную форму для подобного рода мысли. В самом деле, существование Идеи и вопрос об их независимой реальности станет предметом напряженных дебатов в поздней схоластической философии — и этим спорам суждено будет вызывать продолжительный резонанс за пределами собственно философии.

\* \* \*

Языческие божества гораздо более противоречили библейскому монотеизму, поэтому с ними и расправлялись решительнее. Поначалу их рассматривали в качестве вполне реальных сил — пусть менее значительных демоноподобных существ — однако в конце концов их полностью отвергли как ложных богов — многочисленных идолов, порожденных языческой фантазией, поклонение которым считалось не только глупым суеверием, но и опасной ересью. Старые обряды и мистерии повсеместно представляли собой препятствие распространению христианской веры, поэтому с ними боролись апологеты христианства — однако не так, как это делали философы-скептики в Афинах классической поры, а уже совсем в новом контексте и с иными намерениями. Как разъяснял Климент Александрийский интеллектуалам-язычникам, мир — не мифологическое явление, наполненное богами и демонами, а скорее природный мир, провиденциально управляемый единым верховным самодостаточным Богом. На самом деле, языческие статуи богов — всего лишь каменные идолы, а мифы — просто примитивные выдумки, очеловечивающие их. Истинным является только один Бог — единый невидимый Дух, и одно лишь откровение истинно — библейское. Досократические философии — например, Фалеса или Эмпедокла — зашли не намного далее примитивных мифов. Почитать должно не материю, но ее Творца. Божественны не небесные тела, но их Создатель. Теперь человек может освободиться от старых суеверий и обрести просветление от истинного божественного Света — Христа. Мириады предметов, почитавшихся первобытным воображением священными, рассматривались теперь всего лишь как естественные явления, которые ранее наделялись наивными людьми несуществующими сверхъестественными силами. Подлинные посланцы божественной вести — не звери и птицы, не деревья и растения, а люди, избранные Богом в качестве пророков. Вселенной правит не Зевс — непостоянный бог эллинов, — но истинный иудео-христианский Бог, верховный и справедливый. Подлинным Богом, несущим спасение, являлся не мифологический Дионис, или Орфей, или Деметра, но исторический Иисус Христос. Заря христианства рассеяла отныне тьму язычества. Климент уподоблял греко-римский мир позднего язычества прорицателю Тирегию — старому, мудрому, но слепому и умирающему — и призвал людей оставить прежнюю жизнь и отжившие обычаи, отбросить старые празднества и языческие гадания, чтобы войти в новые таинства Христовы. Если старый мир начнет готовить себя для Бога, он вновь прозреет, узрит самое небо и станет новообретенным чадом христианства.

Так погибли старые боги. Вознесся и восторжествовал единый и истинный христианский Бог. Однако обращение языческого мира сопровождалось другим, почти неувидимым процессом ассимиляции, ибо с принятием христианства многие важные черты языческих мистерийных религий нашли благополучное разрешение в религии христианской: вера в божество, смерть и воскресение которого несли людям бессмертие; мотивы озарения и возрождения; ритуальное посвящение, приводящее сообщество поклоняющихся к спасительному познанию вселенских истин; период подготовки к

инициации; требования культовой чистоты, постов, бдений, ранних утренних церемоний, священные трапезы, ритуальные шествия, паломничества, наречение новыми именами при посвящении. Однако в некоторых из мистериальных религий подчеркивалось, что материя является жестоким жилищем, из которого могут освободиться лишь посвященные, тогда как раннее христианство возвестило, что Христос стал искуплением даже для материального мира. Мифологические рамки христианство сломало и существенным общественно-историческим элементом: Иисус Христос был не мифической фигурой, а реальной исторической личностью, в ком сбылись иудейские мессианские пророчества и кто принес новое откровение всему миру, так что вновь посвященным потенциально становилось все человечество, а не немногие избранные. Таинство смерти и воскресения, представлявшее собой для языческих мистерий процесс эзотерический и мифологический, во Христе облекалось конкретной исторической реальностью, дабы весь род людской мог стать свидетелем этой реальности, причастным ей и дабы дальнейшее движение истории полностью преобразилось. С этой точки Зрения, языческие мистерии были не только препятствием на пути разрастающегося христианства, но и той почвой, на которой оно могло бы быстрее произрастать.

Однако, в отличие от мистериальных религий, христианство было провозглашено и признано подлинным источником спасения, исключаящим все прежние ритуалы и верования, единственно дарующим истинное познание Вселенной и истинное основание нравственности. Такое заявление сыграло решающую роль для триумфального шествия христианства в поздне-классическом мире. Только в такой новой уверенности смогли найти разрешение и умиротворение тревоги эллинистической эпохи — с ее множеством враждующих между собой религиозных и философских течений, с ее бессистемно разросшимися городами, где жили люди, лишённые корней и внутренней опоры. Христианство предложило человечеству вселенский дом, прочное сообщество и четко определенный образ жизни, и все это — путем писаний и установлений — гарантировало некую космическую ценность.

Точно так же как и древние мистерии, христианство усвоило и поглотило и различные языческие божества, ибо по мере вступления греко-римского мира на путь христианства, классические боги — сознательно или неосознано. Но — включались в христианскую иерархию. (Позднее это случится и с германскими богами, и со всеми богами, принадлежавшими культурам других народов, куда проникнет западное христианство.) Их характеры и свойства оставались прежними, но понимались и толковались отныне уже в христианском контексте: уподобляясь Христу (например, Аполлон и Прометей, а также Персей, Орфей, Дионис, Геракл, Атланты, Адонис, Эрос, Гелиос, Митра, Аттис, Осирис), Богу-Отцу (Зевс, Кронос, Уран, Сарапис), Деве Марии (Великая Мать, Афродита, Артемида, Гера, Рея, Персефона, Деметра, Гейя, Семела, Исида), уподобляясь Святому Духу (Аполлон, Дионис, Орфей, а также животворящие женские божества), Сатане (Пан, Аид, Гадес, Прометей, Дионис) и воинству ангелов и святых (отождествление Марса с Архангелом Михаилом, Атланта — со св. Христофором). По мере того как на почве классической политеистической образности пускало корни и развивалось христианское религиозное сознание, различные черты одного и того же языческого божества прилагались к соответствующим лицам Троицы, или же — в том случае, если у конкретного языческого божества имелась «теневая» сторона, — к Сатане. Аполлон, в поздние времена отождествлявшийся с солнцем, светлый князь небес, — представлял теперь языческим предтечей Христа, тогда как дары Аполлона, выражавшиеся во внезапном озарении, способности порицать и пророчествовать, — приписывали ныне проявлениям Святого Духа. Прометей, страдающий избавитель человечества, растворился в образе Христа, тогда как Прометей — мятежник, дерзнувший восстать против Бога, — поглотился образом Люцифера. Дух экстатической одержимости, некогда приписывавшийся Дионису, становился теперь атрибутом Святого Духа; как приносящее себя в жертву и несущее искупление божество смерти и возрождения ныне преобразился в

Христа; а Дионис как божество разнузданных эротических и агрессивных инстинктов, неуправляемой стихийной энергии и массового умопомешательства узнавался теперь в Сатане.

Так древние мифологические божества слились со вписанными в христианское учение фигурами, которые образовали христианский пантеон. Зародилось и новое представление о духовной истине. Различные повествования и описания божественной действительности и божественных существ, которые в языческие времена бытовали в форме мифов — гибких, подвижных, открытых для образных новшеств и творческих преобразований, допускающих противоречивые версии и многозначные толкования,— теперь воспринимались как абсолютные исторические и буквальные истины, причем прилагались все усилия, дабы эти истины однозначно разъяснить и систематизировать, сведя к неизменным догматическим формулам. В отличие от языческих богов, природе которых чаще всего была свойственна раздвоенность (она могла быть и доброй, и злой — «янусоликой», меняющейся в зависимости от контекста), новые христианские образы — по крайней мере согласно официальной доктрине — были лишены подобной двойственности и, обладали устойчивым характером, приведенным в определенное соответствие с добром или злом. Ибо сокровенная драма христианства, как и иудаизма (а также близкой им зороастрийской религии персов, также прототипически дуалистичной), коренилась в историческом противодействии изначально враждующих начал добра и зла. По существу, христианский дуализм добра и зла, Бога и Сатаны, был вторичным по отношению к его решающему монизму, поскольку существование Сатаны всецело зависело от Бога — верховного Создателя и Владыки.

По сравнению с языческими взглядами, христианское мировоззрение, хотя оно по-прежнему структурировалось трансцендентным началом, представляло собой определенно монолитную структуру, в которой царил абсолют единого Бога. Даже для Платона — пожалуй, наибольшего монотеиста из всех греков — понятия «Бог» и «боги» часто были взаимозаменяемы. В христианстве подобная двусмысленность невозможна. Трансцендентное по-прежнему было первичным, как и у Платона, но оно переставало быть множественным. Идеи оказывались всего лишь производными, а боги — просто «украшением» мира.

Невзирая на влияние платонизма и мудрствования Августина, христианский подход к истине оставался существенно отличным от подхода классических философов. Безусловно, разуму было отведено место в христианской духовности, ибо, как подчеркивал Климент, именно благодаря разуму человек способен воспринять откровение Логоса. Человеческий разум сам по себе являлся даром Божьего изначального творения, в котором действующим творческим началом выступал Логос. Решающую роль в победном шествии христианства в позднеклассическую пору сыграл и характерный для него высочайшей пробы сплав интеллекта с культом — высочайший по сравнению с амбивалентной дихотомией язычества. Однако, в отличие от философской программы греков — независимого интеллектуального саморазвития по отношению к эмпирическому миру и трансцендентной сфере абсолютного знания, управляющей этим миром,— христианский подход сосредоточивался на откровении только одной личности — Иисуса Христа, поэтому набожный христианин искал просветления в чтении Священного Писания. Мало одного лишь интеллекта для постижения космической истины, как это считали многие греческие философы, такие, как Аристотель, даже если ему на помощь приходит нравственная чистота, на чем настаивали Платон и Плотин. В христианском понимании стержневая роль принадлежала вере — активному приятию по свободной воле откровения Истины Христовой, причем душа человека, преданного этой вере, стяжала таинственный дар Божьей благодати. Ибо христианством были провозглашены личные отношения с трансцендентным началом. Логос — это не просто безличный Разум, но облеченное божественной личностью Слово, акт любви со стороны Бога, несущий всем

откровение о божественной сущности человека и Космоса. Логос есть спасительное Слово Божье: верить — значит спастись.

Поэтому вера — главная ценность, а разум — лишь второстепенная. Вера открывает прямой и короткий путь постижения глубинного смысла вещей, тогда как разум ведет долгим путем. Августин окончательно обратился и, преодолев умствования и изощренные притязания, пришел к принятию со смирением христианской веры. Развитие интеллектуального рационализма в русле философии (здесь следует сделать исключение для платонизма) только укрепляло скептицизм Августина относительно самой возможности разума обнаружить истину. Даже неоплатоническая философия, из всех языческих систем наиболее религиозная, Августину представлялась полной серьезных недостатков и досадных упущений ибо в ней он не мог найти ни личной близости к Богу, которой он столь жаждал, ни чудесного откровения, которое возвестило бы, что Логос стал плотью<sup>6</sup>. Чтение же посланий Павла, напротив, пробудило в Августине то знание, которое он воспринял как духовное освобождение. Отныне для стяжания истины он избрал новую стратегию: «Уверовать, чтобы уразуметь». Здесь августиновская теория познания обнаруживает свои иудаистские корни: правильное знание в высшей степени зависит от правильных отношений с Богом. Без изначальной преданности Богу все умственные устремления и искания будут неизбежно сбиваться на ошибочную стезю, в дебри ложных блужданий.

С христианской точки зрения, человеческий разум некогда, возможно, и был самодостаточным — в раю, когда человек еще пребывал в изначальном созвучии с Разумом божественным. Но после того как человек взбунтовался и отпал от благодати, его разум помрачился: потому-то и возникла насущная потребность в откровении. Полагаться в духовном развитии исключительно на разум означало бы впасть в опасное неведение и заблуждение. Действительно, само падение человека было вызвано тем, что он тайно отведal плодов с Древа Познания Добра и Зла: это было первым и роковым шагом к интеллектуальной независимости и надменной уверенности в собственных силах, первым нравственным проступком по отношению к верховной власти Бога. Вздумав таким образом похитить знание в нарушение божественного порядка, человек оказался интеллектуально ослеплен, и отныне озарение могло снизойти на него только через Божью благодать. Так было выражено сомнение в спасительной ценности земной рациональности, столь высоко почитаемой греками, а эмпирические наблюдения были сочтены, по большому счету, несущественными — за исключением тех случаев, когда они помогали нравственному усовершенствованию. В контексте новой системы ценностей бесхитростная вера ребенка оказывалась выше, нежели добытая тернистым путем мудрость любого мирского интеллектуала. Христианские теологи продолжали философствовать, изучать древних и спорить о догматических тонкостях, однако все это происходило в строгих рамках христианского вероучения. Всякое учение лишь служило теологии, ставшей ныне самым важным занятием, а теология обрела свое непоколебимое основание в вере.

В каком-то смысле христианский кругозор заметно сузился по сравнению с греческим и меньше нуждался в широком образовании. Высшая метафизическая истина заключалась в Воплощении Богочеловека: чудесном божественном вмешательстве в человеческую историю, которое должно было принести избавление роду людскому и воссоединить материальный мир с духовным, смертное — с бессмертным, творение — с Творцом. Постигания одного этого ошеломляющего события было достаточно, чтобы удовлетворить любые философские искания; а событие это было подробно изложено в церковных писаниях. Христос — исключительный источник истины во Вселенной, всеобъемлющее начало самой Истины. Все озарено Солнцем божественного Логоса. Более того, для нового самосознания позднеклассической и раннехристианской поры, которое наиболее ярко представляет Августин, озабоченность каждой души своей посмертной участью была гораздо важнее, нежели озабоченность интеллектуала — понятийным мышлением или

эмпирическими штудиями. Чудо Христова искупления наделило одну только веру способностью открыть человеку глубочайшую спасительную истину. При всей своей эрудиции и высокой оценке интеллектуальных и научных достижений греков, Августин заявлял:

«Итак, когда ставится вопрос, что мы должны принять за истину в религии,— вовсе не обязательно проникать в природу вещей, как это делали те, кого греки называют «физиками»; и нас не должно тревожить, что, мол, христиане будут пребывать в неведении относительно действия и числа стихий, движения, порядка и затмений небесных тел, очертаний небес, природы и видов животных, растений, камней, источников, рек и гор, относительно исчисления времени и расстояния; знаков надвигающейся бури; относительно тысяч прочих вещей, которые все эти философы обнаружили — или думают, будто обнаружили... Христианам достаточно только верить, что единственной причиной всех сотворенных вещей — небесных или земных, зримых или незримых — служит благая воля Создателя, единого истинного Бога, что все сущее, кроме Него Самого, черпает свое существование из Него»<sup>7</sup>.

С подъемом христианства наука, в позднеримскую эпоху и так пребывавшая в состоянии упадка, получала все меньше поощрения к новым открытиям. Ранние христиане не испытывали настойчивой интеллектуальной потребности «спасти явления» сего мира, поскольку феноменальный мир для них не выдерживал никакого сравнения с трансцендентной духовной реальностью. Точнее говоря, принесший всеобщее искупление Христос уже «спас явления», так что не было уже более нужды в математиках или астрономах. Особенно осуждались занятия астрономией в связи с ее близостью к астрологии и космическим религиям эллинистической эпохи. Задолго до этого иудеи-монотеисты уже всячески клеймили астрологов-чужеземцев: это же отношение переняли и христиане. Астрология с ее обожествлением планет и языческим многобожием, с ее детерминистской направленностью, противоречившей понятиям божественной благодати и человеческой ответственности, была официально осуждена церковными соборами (Августин даже усмотрел особую необходимость в опровержении астрологов и «математиков»), в результате чего она стала постепенно клониться к упадку, хотя временами среди богословов и появлялись случайно ее защитники. Христианское мировоззрение благоговейно взирало на небеса как на выражение славы Божьей, а в народе бытовало и представление о них как о местопребывании Бога с Его ангелами и святыми, как о том царстве, откуда явится Христос во время Второго Пришествия: Мир в целом воспринимался просто и прежде всего как творение Божье, поэтому попытки научным путем проникнуть во внутреннюю логику природы более не казались необходимыми или даже подходящими. Истинная его логика ведома Богу, а то, что человеку дозволено узнать о ней, открыто в Библии.

Божья воля царит всюду и на земле и во всей Вселенной. Всегда возможно чудесное вмешательство, и природные процессы подчиняются божественному провидению, а не просто естественным законам. Таким образом, Священное писание является неоспоримым и неизменным вместилищем универсальной истины, и никаким дерзновениям людей не дано дополнить или видоизменить — не говоря уж о том, чтобы перевернуть,— эту абсолютную твердыню. Отношения христианина с Богом напоминают отношения ребенка с Отцом: чаще всего этот ребенок очень мал и наивен — а Отец безгранично велик, всеведущ и всемогущ. Из-за бесконечного расстояния, отделяющего Творца от творения, способность человека вместить умом внутренний механизм творения крайне ограничена. Потому приближение к истине осуществимо не путем самонадеянных интеллектуальных поисков, но прежде всего — через Писание и молитвы, через веру в учение Церкви.

\* \* \*

И Павел, и Августин свидетельствовали: верша суд над нечестивыми и предавая их проклятию, Бог способен обрушить на них всю сокрушительную мощь Своей воли;

однако та же непревзойденная сила Его была милостиво явлена Им и в искупительной жертве Христа, претерпевшем смерть на кресте ради человечества. Обоим было дано испытать религиозное обращение: Павлу — по пути в Дамаск, Августину — в Медиоланском саду, и этим событиям, ниспосланным свыше силой вмешательства Божьей благодати, было суждено полностью перевернуть всю их жизнь. Лишь благодаря такому вмешательству были они спасены и отвращены от прежней самонадеянной жизни, которую отныне, оглядываясь на нее, стали оценивать как бесплодное и разрушительное существование. В свете подобного опыта всякая «просто» человеческая активность — будь то своенравие независимости или любопытство ума — представлялась как бы вторичной, излишней, вводящей в заблуждение, даже греховной, если только она не вела к деятельности, целиком устремленной к Богу. Бог есть единственный источник всякого блага и спасения для человека. Весь героизм, занимавший центральное место в греческом характере, теперь сосредоточился в образе Христа. Человеческое смирение в свете божественного становилось особым преимуществом. Все прочее — суета. Мученичество, эта крайняя форма смирения перед Богом, представало высочайшим христианским идеалом. Как Христос явил высочайшую степень самопожертвования, так и всем христианам подобает стремиться походить на Исккупителя. Не гордыня, а смирение, отличительная христианская добродетель, — залог спасения. Самоотверженность в поступках и помыслах, посвящение себя Богу и служение ближним — только этим можно снискать Божью милость, которая наполнит божественной силой и целиком преобразит.

Однако в подобных «ассиметричных» отношениях не усматривалось никакого урона для человека, ибо одна только Божья любовь и благодать удовлетворяет все его истинные нужды и желания. В сравнении с этим божественным даром все мирские прельщения — лишь бледные подражания, не имеющие самостоятельной ценности. Так прозвучало в устах христиан ошеломляющее утверждение: Бог любит человечество. Бог есть источник не только мирового порядка, не только цель философских устремлений и не только первоисточник всего сущего. Он не есть и просто непостижимый Владыка Вселенной и суровый Судия человеческой истории. Ибо в лице Иисуса Христа Бог из Своей запредельности явил для всех времен и народов безграничную любовь к собственному творению. Отсюда и основа для нового образа жизни, опирающегося на божественную любовь, всепроникающая сила которой создала внутри человечества новую общность.

Так, христианство завещало своим adeptам всегда помнить, что Бог лично принимает прямое участие в человеческих делах и печется о каждой человеческой душе — независимо от умственного или культурного уровня, физической силы, красоты или общественного положения человека. В отличие от греков, превозносивших прежде всего могучих героев и мудрых философов, христиане верили, что искупление грядет как для царей, так и для рабов, как для глубоких мыслителей, так и для бесхитростных душ, как для прекрасных обликом, так и для безобразных, как для сильных и удачливых, так и для больных и страдающих, что, казалось, напрочь переворачивало прежние иерархии. Во Христе все грани, разделяющие людей, стирались: варвары и эллины, иудеи и язычники, господин и раб, мужчина и женщина — все были теперь одинаковы. Высшая мудрость и бесстрашие Христа от-

крыли путь к искуплению не только для немногих — для всех: Христос — тот Светоч, что светит одинаково для всего человечества. Поэтому для христианства каждая душа обладала высокой ценностью как одно из Христовых чад, и в этом новом контексте греческий идеал самоопределяющейся личности и героического гения сводился на нет, уступая место совокупной тождественности христианского общинного духа. Такое возвышение общественного «я» — человеческой проекции Царствия Небесного, основанное на общей любви к Богу и на вере в искупление через Христа, побуждало человека бескорыстно поступаться собственным «я» ради подчинения его Божьей воле. С другой стороны, наделяя каждую из душ собственной ценностью и бессмертием, христианство поощряло и развитие индивидуального самосознания, ответственности и

личной независимости относительно преходящих, временных сил: такие черты окажутся решающими для формирования западного характера.

Своими нравственными наставлениями христианство принесло в языческий мир новые представления о святости человеческой жизни, о духовной ценности семьи, о превосходстве самоотречения над эгоистическими стремлениями, духовных ценностей над мирским тщеславием, кротости и незлобивости — над насилием и мстительностью; осуждение убийства, самоубийства, избиения узников, унижения рабов, половой распущенности и проституции, кровавых цирковых зрелищ — все это свидетельствовало о вере в то, что Бог любит человечество и что любовь эта требует от человеческой души нравственной чистоты. Христианская любовь — будь то божественная или человеческая — не царство Афродиты, даже не изначальный Эрос греческих философов: это любовь, воплотившаяся в Христе, выражающаяся в самопожертвовании, добровольном страдании и вселенское сострадание. Такой идеал христианской добродетели и милосердия получил широкое распространение в повседневной жизни. Безусловно, этот идеал вобрал в себя нравственные императивы греческой философии — в особенности стоицизма, в некотором смысле предвосхитившего христианскую этику, — однако теперь, с наступлением христианской эпохи, он оказывал несравненно большее влияние на культуру народных масс, чем в свое время философская этика греков классической поры.

Что касается представлений о Едином Боге и об индивидуальной стезе философского восхождения к Нему, ставивших перед греками почти непосильную задачу высочайшего интеллектуального напряжения, то — сколь бы страстным ни был этот путь для Платона или Плотина — христианство выдвинуло взамен представления о близких, личных, «семейственных» отношениях с Создателем, эмоционально переживаемых всеми сообща, и о смиренном приятии христианских откровений. После стольких предшествовавших веков метафизической растерянности христианство предлагало окончательное разрешение всех смущавших человечество дилемм. Все затруднения, которые могли сбить с толку философа, лишенного в своих поисках религиозных ориентиров, теперь исчезали, поскольку выверенная до тонкостей космология и путь к спасению, очерченный рамками ритуальных установлений, стали доступны каждому.

И как это уже бывало — раз истина была окончательно установлена, — уже христианская Церковь сочла философские искания не слишком важными для духовного развития, поэтому на интеллектуальную свободу (отныне малосущественную) были наложены четко указанные ограничения<sup>8</sup>. Подлинную свободу усматривали не в безграничности умственных размышлений, но в спасительной благодати Христа. Эллинская философия, не говоря уж о языческих религиях, была не в силах состязаться с христианской религией, ибо уникальное откровение христианства имеет беспрецедентное значение для человека и мира. Христианское учение не являлось ни сомнительным плодом замысловатых метафизических рассуждений, ни очередной жизнеспособной альтернативой разнообразным языческим мистериям и мифологиям. Скорее, христианство явилось подлинным провозглашением верховной абсолютной божественной Истины, вера в которую способна не только изменить участь отдельного человека, но и перевернуть судьбу всего мира. Христианам было вверено священное учение, и любой ценой они должны были стать достойными этого доверия, сохранив учение в целостности. На карту было поставлено спасение всего человечества.

Итак, отныне в любых философских вопросах либо религиозных спорах прежде всего подобало придерживаться веры. Поэтому нередко подобные споры приходилось и вовсе сворачивать — чтобы, не ровен час, не заронить в уязвимые умы верующих дьявольское зерно сомнения или неортодоксальных домыслов. Более эзотерические в интеллектуальном плане и менее скованные догматическими рамками формы, к которым тяготело самое раннее христианство, — такие, как широко распространенные гностические направления, — подвергались осуждению и, в конце концов, навлекли на себя гонения чуть ли не более ожесточенные, чем язычество. Во II и III веках именно

гностики, выступавшие, кстати, против всякой иерархии, подвигли Церковь на определение четких границ христианского учения. Ибо для того, чтобы самую сущность христианского откровения (представлявшегося постапостольческой церкви единственным в своем роде и недостаточно защищенным), а именно — богочеловеческую природу Иисуса Христа, одновременную единичность и троичность Бога, изначальное благо Творения, нуждающегося вместе с тем в искуплении, Новый Завет как диалектическое свершение Ветхого,— оградить от враждебных сект и учений, число которых все возрастало, наиболее влиятельные деятели христианства пришли к выводу, что необходима авторитетная церковная структура, способная подтверждать, распространять и поддерживать убеждения верующих. Так установления Церкви — этого живого воплощения всех христианских санкций — официально встали на стражу окончательной истины, превратившись в своеобразный апелляционный суд для любых спорных вопросов — по сути не только в суд, но и в преследующую и карающую длань религиозного закона.

Оборотной стороной притязаний христианской религии на универсальность стала ее нетерпимость. Взгляд Церкви на обращение в христианство как на индивидуальный религиозный опыт, который зависит единственно от личной свободы и внезапного озарения, нередко приходил в столкновение с политикой насильственного навязывания своей религии. Когда к концу классической эпохи христианство окончательно воссияло над горизонтом, языческие храмы стали систематически разрушать, а философские академии — официально закрывать<sup>9</sup>. Подобно тому как унаследованное христианством от иудаизма этическое пуританство противодействовало необузданной чувственности и безнравственности, усматриваемой им в языческой культуре — развивавшееся в лоне христианства пуританство теологическое с той же суровостью обрушивалось на языческие философские учения и на любые неортодоксальные представления о христианской истине. Не существует *множества* истинных путей, *множества* богов и богинь, зависящих от той или иной местности или от мнения того или иного человека. Существует лишь один Бог, лишь одно Провидение, одна истинная религия и один замысел для спасения всего мира. И все человечество заслуживает знания этой единственной спасительной веры и обладания ею. Потому-то и случилось так, что плюрализму классической культуры — со всем множеством ее философий, с пестротой политеистичной мифологии, с ее изобилием мистериальных религий — пришла на смену подчеркнуто монолитная система: единый Бог, единая Церковь, единая Истина.

## ***ПРОТИВОРЕЧИЯ ВНУТРИ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ***

Здесь начинают различаться два совершенно несходных направления христианского мировоззрения. На первый взгляд они могут показаться вообще двумя целиком отличными мировоззрениями, сосуществовавшими в общих пределах христианства и частично накладывавшимися друг на друга, находясь при этом в постоянно напряженных взаимоотношениях: одно представляло собой восторженный оптимизм и всеприемлющую открытость, тогда как противостоявшее ему было близко к пессимизму, дышало запретами, нетерпимостью и суровостью. На самом же деле оба направления были незримо связаны между собой, будучи двумя сторонами одной медали — светлой и темной. Ибо Церковь вмещала две перспективы: точка их пересечения и была действительной ее сущностью. Обе тенденции были провозглашены в Библии — как в Ветхом Завете, так и в Новом — обе, активизируясь поочередно, получили отражение в трудах всех крупных богословов, на церковных соборах и в догматических сводах. Установление различия между этими двумя направлениями и их разграничение поможет нам уяснить некоторую противоречивость и парадоксальность христианского миропонимания. Попытаемся сначала составить общее представление об этой внутренней дихотомии, а затем понять, каким образом Церковь стремилась найти ее разрешение.



Согласно первой точке зрения, христианство понималось как уже свершившийся духовный переворот, который беспрепятственно преображал и освобождал от греха и отдельные души, и мир в целом, шествуя в ореоле явленной Божественной любви. В таком понимании добровольная жертва Иисуса Христа сразу же положила начало судьбоносному воссоединению человеческого рода и всего тварного мира с Богом — воссоединению, прообразом и предтечей которого явился Христос и которое будет завершено окончательно в грядущем веке, со вторым пришествием Христа. Здесь акцент делался исключительно на искуплении, на всеобъемлющей власти Логоса и Духа, на имманентном присутствии Бога в человеке и мире, и — как следствие этого — на радости и свободе всех верующих, составляющих вместе Церковь — живое тело Христово.

Другой точке зрения свойственно особое внимание к состоянию отчуждения от Бога, в каком пребывает человек и весь мир. Соответственно подчеркивается, что искупление возможно лишь со временем, в ином мире, указывается на онтологический смысл «инакости» Бога, на необходимость строгого воздержания от мирской деятельности. Ортодоксальная доктрина, ограниченная церковными установлениями, обещала спасение только малой части человечества — правоверным адептам Церкви. Из всего этого следовала резко отрицательная оценка настоящего состояния человеческой души и всего тварного мира, особенно в сопоставлении с непостижимым совершенством и всемогуществом Бога.

Вновь оговоримся, что обе эти противоположные тенденции, существовавшие внутри христианского миропонимания, никогда не исключали друг друга. И у Павла, и у Августина — первого и последнего из античных богословов, определивших границы христианской религии в том виде, в каком ее затем унаследовал Запад,— мы находим яркое выражение обеих точек зрения, которые сливаются в некое нераздельное, хотя, может быть, и немного несуразное сочетание.

Однако, поскольку различия между этими двумя тенденциями столь заметны и поскольку обе они, как представляется, подкреплялись из совершенно различных психологических источников, целесообразно рассмотреть их порознь, дифференцируя при этом свой подход, как если бы мы имели дело с двумя совершенно различными предметами.

Первая тенденция явно просматривается в посланиях апостола Павла к раннехристианским общинам, а также в Евангелии от Иоанна. Эта тенденция находит поддержку и в остальных трех Евангелиях, а также в Деяниях Апостолов, однако ни один источник не дает полного представления о ее перспективах. Главенствующим пунктом в этом миропонимании являлось то, что в лице Христа в этот мир проникло божественное начало и что теперь для человечества и природы уже близится час искупления. Если иудаизм был великим томлением и ожиданием, то христианство стало его победоносным свершением. Царствие Небесное ворвалось в человеческую историю и стало деятельно преображать ее, побуждая человечество стремиться все выше — к новому и доселе неслыханному совершенству. Жизнь, смерть и воскресение Христа стали чудом во веки веков, пробудившим экстатическое ликование и чувство благодарности. Величайшая из битв оказалась выигранной. Крест явился как знак победы. Христос принес избавление человечеству, пребывавшему в плену собственного невежества и собственных заблуждений. Поскольку божественное начало уже присутствует в мире и творит чудеса, средоточие духовного поиска отныне заключалось в том, чтобы уверовать в реальность этого величайшего события и, в свете своей новой веры, принять непосредственное участие в осуществлении божественных замыслов.

Могущество грядущего Царствия, несущего избавление, было явлено в личности Христа, чья харизматическая сила способна объединить всех людей в новую общность; Христос принес в этот мир свет новой жизни: Он сам был этой новой жизнью — дыханием вечности. Через страсти Христовы обрело жизнь новое творение, отныне

завоевывающее себе место — в человеке и через человека. Увенчает же его появление новых небес и новой земли, слияние конечного времени с вечностью.

Ни с чем не сравнимое ощущение вселенской радости и безграничное благодарение, бурно выразившееся в раннем христианстве, по-видимому, Проистекали из веры в то, что в бескорыстном порыве любви к своему творению Бог чудесным образом проник в узилище мира сего и излил на человечество свою спасительную мощь. Божественная сущность окончательно воцарилась над материей и историей, знаменуя начало их коренного преобразования. Поскольку в лице Иисуса Христа сам Бог полностью вочеловечился, на себе испытал все страдания, коим подвержена смертная плоть, приняв на себя вселенское бремя вины человеческой и одолев в себе нравственные заблуждения, перед которыми столь уязвима свободная воля человека, — всем этим Бог совершил искупление человечества, высвободив его из состояния отчуждения от божественного начала. Смысл жизни Иисуса заключался не просто в том, что Он принес новое учение и духовное прозрение миру. Смысл этот скорее в том, что, принеся в жертву Свою божественную трансцендентность, дабы до конца ввергнуться в агонию человеческой жизни и смерти, в определенных исторических обстоятельствах, обозначенных конкретикой времени и места («распятого же за мы при Понтийском Пилате, и страдавша, и погребенна»),— Христос заложил основы принципиально новой реальности. До завершения этого нового исторического зона (века) раскроются предначертания новой человеческой судьбы — в единении и союзе с божественной мудростью и любовью. Жертва Христа оставила в мире семя Духа Божьего, чье прорастание в человечестве со временем приведет к его божественному преобразению.

С этой точки зрения, то «покаяние», к которому призывал Иисус, служило не столько предпосылкой, сколько следствием уже ощущаемого приближения Царствия Небесного. Это покаяние — не устремленное вспять и лишаящее сил сожаление о прошлой греховности, а шаг вперед — к осуществлению нового порядка, в сравнении с которым вся предыдущая жизнь меркнет, представляя каким-то ненастоящим, окольным путем. Оно знаменовало возвращение к божественному истоку, откуда исходил свет непорочности и новых начинаний. Христианский опыт искупления представлял собой духовное преобразование, в основе которого лежало пробуждение и постижение того, что уже было явлено — и в отдельной Личности, и в целом мире. В глазах многих христиан время ликовать уже настало.

Тем не менее, как только прояснился другой горизонт христианского мировоззрения, из того же самого откровения были сделаны совсем иные выводы: искупительное деяние Христа стало восприниматься как одно из действий той батальной драмы, что разыгрывалась между добром и злом, исход же этой битвы никоим образом еще не наступил и даже не может быть предreshен окончательно. В противовес более «положительной» стороне христианства — ликующей и проникнутой духом всеобщего единения — в Новом Завете говорится не только об уже свершившемся искупительном преобразении, но очень часто и о неукоснительной необходимости быть всегда на страже и соблюдать праведность в ожидании грядущего возвращения Христа — в особенности, памятуя о кознях, подстерегающих человека в этом порочном мире и страхе вечного проклятия. Подобное мироощущение отразилось не только в трех Синоптических Евангелиях — от Матфея, Марка и Луки,— но также в писаниях Павла и Иоанна. В них особенно подчеркивалось, что конечное спасение человечества всецело возлагалось на грядущие деяния Бога, направленные вовне, которым суждено исполниться через апокалиптический конец истории и Второе Пришествие. Битва Христа с Сатаной все еще продолжается, и чудовищные опасности и страдания настоящего времени можно смягчить скорее верой в Иисуса Христа, воскресшего Господа, и в его спасительное возвращение, нежели беспечной уверенностью (которую можно ощутить у Иоанна) в том, что Христос уже навсегда одержал победу над злом и над смертью, что отныне Бог постоянно пребывает в мире и что верующие уже сейчас вкушают вечную жизнь Христа во славе.

Безусловно, упование на Искупителя занимало первостепенное место в обеих установках, разошедшихся к противоположным полюсам христианства, однако, согласно этому второму пониманию, настоящее томится и страждет в узилище духовного мрака: от того-то надежда на избавление и заявляет о себе все громче, все отчаяннее, а миг избавления переносится исключительно в будущее время, когда грядут последние Божии свершения.

Этот аспект христианства, полностью нацеленный на предвосхищение будущего, был во многом сродни некоторым важнейшим элементам иудаизма; таким образом, он и донныне структурировал христианское мировоззрение. Осознание того, что и человек, и природа пронизаны злом, пропасть отчуждения, чувство удрученного ожидания от Бога какого-либо определенного знака, свидетельствующего о его спасительном присутствии в мире, необходимость буквального следования Закону, попытка оградить хотя бы меньшинство в чистоте и вере от оскверняющих поползновений враждебного окружения, ожидание апокалиптического возмездия,— все эти составляющие иудаистского мироощущения ныне, в христианском толковании, как бы всплыли заново. Подобную окрашенность религиозного видения, в свою очередь, усиливал и новый контекст — затягивающаяся отсрочка Второго Пришествия Христа, а также историческая и теологическая эволюция Церкви, которая эту отсрочку осмысливает.

В более крайнем проявлении, которому не чуждо центральное направление христианской традиции, установившейся на Западе после Августина, такое явно дуалистичное толкование подчеркивало, насколько человечество недостойно и, как следствие, не способно ощутить в этой жизни всю силу Христова искупления, разве что при помощи Церкви.

Христианская Церковь, словно в увеличенном виде отразив иудейское представление о грехопадении Адама и последовавшем вслед за ним разлучении человека с Богом, посеяла в людях отчетливое осознание греха и вины, чреватых проклятием или даже уподобленным ему, и вытекающей из этого необходимости строго блюсти религиозный закон, готовясь, следуя определенным установлениям, к оправданию своей души перед Господом. Исполненный блага образ Божий, чье бытие одновременно имманентно и трансцендентно, таинственно сопрягающий воедино человека, природу и дух, здесь находил противопоставление в другом образе — всецело трансцендентной власти Правосудия, существующей в отрыве от человека и природы и даже антагонистической по отношению к ним. Суровый и нередко беспощадный Бог Ветхого Завета, Яхве, теперь как бы воплотился в Христа-Судию, который с такой же готовностью предаст проклятию непокорных, что и дарует спасение покорным. Да и сама Церковь (в данном случае речь идет не о мистическом сообществе верующих, а об иерархическом учреждении) взяла на себя роль вершительницы правосудия, облекшись значительной властью. Раннехристианский идеал, взыскующий слияния с воскресшим Христом в христианской общности, а также стремление к мистическому единению с божественным Логосом, вдохновленное эллинским духом, вначале бывшие ярко выраженной религиозной целью, уступили место более «иудейским» представлениям о строгом подчинении воле Божьей и, сообразуясь с веяниями новой эпохи, вердиктам церковной иерархии. В этом свете страсти и смерть Христа часто рисовались еще одной из причин, лишь усугубившей бремя человеческой вины, а вовсе не снимающим эту вину событием. Господствующим образом стало распятие, причем в его самом зловещем значении, доминируя даже над фактом воскресения. Отношения провинившегося ребенка с суровым отцом (такой дух характерен и для Ветхого Завета) легли огромной тенью на радость от счастливого примирения с божественной сущностью, которое провозглашала «благая весть» раннего христианства.

И все же оба полюса христианского мировоззрения были не настолько разобщены, как можно заключить из их несхожести, и Церковь не только несла в себе оба смысла — она видела в себе разрешение этой дихотомии. Чтобы постичь, каким образом столь очевидно расходящиеся пути могли сойтись в одной религии, мы должны попытаться проследить за процессом развития христианской Церкви, за пониманием ею собственной роли и ее

значения для хода истории, а также за калейдоскопом тех событий, личностей и движений, что направляли это развитие. Однако даже подобное расследование во многом зависит от того, насколько нам удастся понять — или, по крайней мере, уловить — исходную весть христианства, провозглашавшуюся изначально, в той форме, которую она носила в I веке.

## **ХРИСТИАНСТВО ЛИКУЮЩЕЕ**

В Новом Завете, особенно в некоторых местах посланий Павла и Евангелия от Иоанна, ясно чувствуется, что бесконечный раскол между человеческим и божественным в каком-то смысле уже удалось превозмочь. Над болезненной виновностью этого разделения (вызванного грехом Адама) одержал победу Христос («второй Адам»), и верующим христианам было дано стать участниками этого нового союза. По крайней мере, такая возможность открылась перед человечеством. Христос принес себя в жертву, чтобы смертный человек мог стяжать вечную жизнь: Бог воссоединился с человеком, дабы отныне человек смог воссоединиться с Богом. После вознесения Христа на мир снизошел его Дух, ныне постоянно пребывающий среди людей, содействуя духовному преображению человечества — по сути, его обожествлению.

Возникшее в христианстве представление о Боге отличалось от традиционного иудаистского образа. Христос воспринимался не только как Мессия, предреченный еще древнееврейскими пророками и явившийся исполнить религиозную миссию иудеев в истории. Христос — еще и Сын Божий, составляющий с Богом единое целое: так, принося в жертву самого себя, справедливый Яхве Ветхозаветный, требовавший правосудия и чинивший возмездие, теперь превратился в любящего Отца Новозаветного, ниспосылающего милость и отпускающего все прегрешения. Ранние христиане настаивали также на новой, непосредственной близости Бога, который, выйдя из запредельности непреклонного Яхве, вочеловечился в Иисусе Христе и преобразился из мстительного Судии в сострадательного Освободителя.

Пришествие Христа ознаменовало, таким образом, не только завершение иудейской традиции, но и разрыв с нею (потому-то ранние христиане и провели сознательное разграничение между «Ветхим» и «Новым» Заветами: ведь последний благовествовал «новую жизнь», «нового человека», «новое естество», «новую стезю», «новое небо и новую землю»). Схватка Христа со смертью, страданием и злом и одержанный над ними триумф открывали путь к такому триумфу и для всех людей, позволяя им взглянуть на собственные тяготы и горести по-новому — в свете возрождения. Умереть с Христом означало воскреснуть вместе с ним к новой жизни в Царствии Небесном. Здесь Христос указывал на постоянное обновление, на непрерывное зарождение в мире и в душе божественного света. Его смерть на кресте обернулась теми муками, в коих рождалось новое человечество и новый Космос. Процесс божественного преобразования человека и природы начался с искупления Христова, толкуемого как событие космического порядка, потрясшее всю Вселенную. Во главу угла полагались не проклятия и осуждение, обрушивающиеся на греховное человечество в этом падшем мире, но не ведающая границ милость Божия, вечное присутствие Духа Святого, любовь Логоса к человеку и миру, всеобщее посвящение, обожествление и возрождение. Многие ранние христиане, если верить свидетельствам, зафиксированным письменными источниками, испытали некое ощущение, что неминуемая смерть отменена, а неизбежное проклятие отращено неожиданным даром новой жизни — по сути, не просто новой, но вечной жизни. Под воздействием чудесного откровения они принимались повсюду разносить «благовую весть» о спасении человечества.

Искупление Христово рассматривалось настолько абсолютным и положительным завершением человеческой истории и всех человеческих страданий, что первородный грех Адама — архетип и первопричина отчуждения и смертности — парадоксальным образом

величался в Пасхальной литургии словами: «O felix culpa!» («О грех благословенный!»). Грехопадение — первое из прегрешений человека, принесшее скорбь познания добра и зла, нравственное искушение свободой, испытание отчуждением и смертью — рассматривалось не столько как безысходная трагедия и ужасающая катастрофа, сколько как первая ступень и — в ретроспективе — неотъемлемая часть экзистенциального развития человека, необходимость которого вызвана его изначально инфантильным неумением разбираться в вещах и самостоятельно совершать выбор, его наивной подверженностью заблуждениям. Неверно воспользовавшись своей богоданной свободой, поставив любовь к себе самому выше любви к Богу, человек нарушил совершенство творения и отпал от божественного единства. Но именно благодаря болезненно острому осознанию этого греха ныне человек может испытывать безграничную радость от Господнего всепрощения и готовности принять обратно его заблудшую душу. Через Христа это первоначальное разделение преодолевалось, а совершенство творения восстанавливалось уже на новом, более всеохватном уровне. Так человеческая слабость оказывалась поводом для проявления Божьей силы. Только чувствуя себя поверженным и подвластным концу, человек мог открыто и добровольно ввериться Богу. И только благодаря человеческому грехопадению ослепительная слава и любовь Бога могли наконец явиться в полном великолепии, исправляя неисправимое. Даже несомненный гнев Божий понимался как необходимая составная его бесконечной благодати, а в человеческих страданиях усматривалось преддверие безграничного счастья<sup>10</sup>.

Ибо после покаяния Христом смерти, после признания человеком самой возможности своего воскрешения для жизни вечной, всякое временное зло и страдание лишалось своей окончательной значимости, выступая лишь предварительным приготовлением к избавлению. Согласно логике божественного таинства, негативное начало во Вселенной скорее служит для того, чтобы порождать огромное позитивное пространство — то великолепие бытия, которым могут насладиться все верующие христиане. Можно целиком вверить себя Всемогущему, оставив все заботы о будущем, чтобы жить просто, «как лилии полевые». Подобно тому как скрытое в сумраке зимних холодов семя прорастает, чтобы пышно расцвести с наступлением света и тепла, с пробуждением весенней жизни, так и таинственная мудрость Божия даже в самые мрачные часы движет к цели свои возвышенные предначертания. Вся жизненная драма — от Сотворения мира до Второго Пришествия — теперь воспринималась как величественный плод божественного замысла, как откровение Логоса. Христос явился и началом, и концом Творения, «альфой и омегой», его первоначальной премудростью и окончательным завершением. Тайное стало явным. Во Христе исполнился и раскрылся космический смысл. Ранние христиане торжественно облекли все это в экзистенциальную метафору: с воплощением Христа Логос заново вернулся в мир, сложив небесную песнь, претворив диссонансы Вселенной в совершенную гармонию, радостно восхваляя вселенское бракосочетание неба с землей, Бога с человечеством.

Такое первоначальное возведение христианством искупления носило характер одновременно мистический, космический и исторический. С одной стороны, переживался колоссальный внутренний переворот: ощутить приближение Царствия Божьего означало внутренне сподобиться божественности, преисполниться внутренним светом и любовью. Через Христову благодать прежнее — отгороженное и ложное — «я» погибало, дабы родилось новое, истинное «я», составляющее с Богом единое целое. Ибо Христос и есть это подлинное «я», глубочайшая сердцевина человеческой личности. Его рождение в душе человеческой — это не столько возникновение извне, сколько появление изнутри, пробуждение к настоящему, нежданно стремительному порыву божественности в сердце. С другой стороны, весь мир в связи с этим внутренним преображением также преображается и вновь воспаряет к своей божественной славе — не просто под действием

какого-либо субъективного озарения, но способом, в основе и по природе своей онтологическим и имеющим всеобъемлющую историческую значимость.

Во всем этом ощущался дотоле неслыханный космический оптимизм. В телесности и историчности воскресения Христова сбылось обещание о том, что абсолютно всё — вся история как отдельных людей, так и рода человеческого, все борения, все заблуждения, прегрешения и несовершенства, вся материя, всё целиком действо и действительность Земли — все так или иначе будет подхвачено и вознесено к совершенству в окончательном и победоносном воссоединении с бесконечным Богом — Главой небесных сил. Все, что прежде было жестоким и абсурдным, обретет смысл в полном откровении Христа, этого сокрытого Смысла творения. Ничто не будет оставлено. Итак, мир — не злостное заточение, не тщетная иллюзия, но вместилище славы Божьей. История — не бесконечный цикл ведущих к вырождению фаз, но матрица грядущего обожествления человечества. Всемогуство Бога чудесным образом превращало зловещую Судьбу в благотворящее Провидение. Человеческие терзания и отчаяние обрели не просто временное облегчение, но посланное свыше завершение. Райские Врата безжалостно захлопнувшиеся после Грехопадения, ныне вновь отверзались по мановению Христа. Безграничность сострадания и Его власти неизбежно одержит победу надо всей Вселенной, знаменуя тем самым ее завершающее увенчание.

Создается впечатление, что множество ранних христиан жили в каком-то состоянии непреходящего изумления перед тем чудесным историческим искуплением, которое, как они верили, только что свершилось. Теперь близится эра космического воссоединения, а безысходный ранее дуализм человека и Бога, природы и духа, времени и вечности, жизни и смерти, своего «я» и чужого, Израиля и всех прочих народов, — ныне был преодолен. С нетерпением ожидая Второго Пришествия Христа, или *Парусии* («Присутствия»), когда он возвратится с небес в полной славе и явится перед целым миром, они неизменно памятовали о том спасительном факте, что Христос уже положил начало процессу искупления — победоносному процессу, в котором и им дано принимать непосредственное участие. Именно на таком фундаменте воздвигалось несокрушимое здание христианских упований. Благодаря живущей в сердцах верующих христиан непоколебимой надежде на сострадание и власть Бога, на Божий промысел ради человечества, все испытания и ужасы настоящего становились преодолимыми. Отныне человечество могло смотреть вперед со смиренной уверенностью в грядущих славных свершениях, осуществлению коих, в каком-то смысле, его стойкость в собственных чаяниях должна деятельно способствовать.

Особое значение имела здесь вера в то, что во Христе произошло вочеловечение Бога — то есть, что вездесущий и безначальный Творец полностью претворился в человеческую личность, обладающую собственной индивидуальностью в истории. Ибо это воплощение во Христе означало для человеческого и божественного начал наступление совершенно новых взаимоотношений: некий искупительный союз, в котором возвеличивалась и ценность человеческого начала. Та лексика, которой пользовались, говоря о пришествии Христа, Павел, Иоанн и такие раннехристианские богословы, как Ириней, заставляет предположить не только то, что возвращение Христа произойдет как событие внешнего порядка, как сошествие с небес в будущем (точнее этот момент не определяется), но также и то, что это возвращение примет форму прогрессирующего возрождения, последующего изнутри естественного и исторического развития всех людей, усовершенствовавшихся во Христе и через Христа. Христос виделся здесь и как небесный жених, оплодотворивший человечество божественным семенем, и как цель всего человеческого развития, как исполнение того, что было этим семенем обещано. Своим непрерывным и последовательным воплощением, внедрением в человечество и мир Христос приведет творение к его свершению. Пока семя еще сокрыто в земле, но оно уже трудится, медленно, но деятельно прорастая, чтобы расцвести пышным великолепием божественного замысла. Как писал Павел в Послании к Римлянам, «вся

тварь совокупно стелает и мучится», Дабы родить это божественное бытие,— так же, как все христиане несут себе бремя Христа — бремя, от коего им суждено разрешиться рождением нового «я» для новой и более подлинной жизни, в полном сознании Божьего присутствия. Человеческая история есть огромная подготовка к божественности, неохватный путь, ведущий человеческое бытие к Богу. В самом деле, не только человек должен обрести полное осуществление в Боге, но и Бог — в человеке, в чьем обличье Он явил свое откровение. Ибо Бог избрал человека сосудом образа своего и подобия, в котором наиболее полно смогла воплотиться его божественная сущность.

В подобной перспективе человек представал благородным участником раскрытия созидательных замыслов Бога. Несчастнейшее из существ, отчужденное от Бога,— человек, тем не менее, получал главнейшую роль в восстановлении целостности творения и возвращении ему прежнего божественного образа. На человека снизошел Логос, дабы человек, причастившись страстям Христовым и сподобившись Логоса, мог вознестись к Богу. Поскольку Христос добровольно предал себя в руки людей и до дна испил чашу унижения и немощи, выпавшую на долю человека, он предоставил человеку возможность разделить с Богом Его силу и славу. Поэтому будущая участь человека в Боге не знает никаких пределов.

Идеал обожествления человечества, проглядывавший еще у Павла и Иоанна, обрел наиболее яркое выражение в догматической формулировке Афанасия — богослова, жившего в IV веке: «Бог стал человеком для того, чтобы мы стали Богом». В свете последовательного обожествления, возведенного Новым Заветом, все исторические перипетии и катастрофы, все войны, землетрясения и голод, все безмерные страдания человечества — все это становилось теперь постижимым, воспринималось как неизбежные муки, сопутствующие рождению божественности в человеке. В новом свете христианского откровения эти муки рода человеческого оказывались не напрасными. Человек должен вынести всю тяжесть креста Христова, дабы вместить Бога. Иисус Христос был новым Адамом, положившим начало новому человечеству, исторгшим новую силу духовного прозрения и свободы, которая целиком развернется в будущем,— божество же уже сейчас незримо присутствует и вершит славные деяния в человеке и в мире.

## **ХРИСТИАНСКИЙ ДУАЛИЗМ**

Павел предостерегал, однако, от того, чтобы подобное ликование христиан, само по себе обоснованное, не привело к негативным духовным последствиям, если центр его чересчур сместится от Христа к человеку, от грядущего — к настоящему, от веры — к знанию. Он уже замечал подобное искажение (и потому спешил исправить его) у некоторых «энтузиастов» (протогностиков) в тех раннецерковных конгрегациях, основанию которых он сам ранее содействовал.

В представлении Павла их верования и нравственное поведение обнаруживали всю опасность чрезмерно ликующего толкования христианской вести, грозившего в данном случае скатиться до греховной переоценки собственного «я», до безответственного отношения к миру и еще присутствующему в нем злу, до напыщенного превознесения личных духовных сил и эзотерических знаний над любовью, смирением и нравственной воздержанностью жизни. Христос действительно заложил основу для новой эры и нового человечества, но ведь их пора еще не настала: поэтому человек впадает в самообман, полагая, что кому-нибудь, кроме Бога, под силу совершить это грандиозное преобразование, полное осуществление которого еще только предстоит. Мир несет в себе божественное бремя и томится родовыми муками, однако еще не разрешился от этого бремени. И хотя деяния Христа уже сейчас пребывают в человеке, гонения на самого Павла и его личные страдания (его «заноза во плоти») свидетельствовали как нельзя лучше о том, что время этих свершений — в будущем и что истинный путь к славе — это

крестный путь. Чтобы вознестись вместе с Христом ко славе, нужно вместе с Христом пройти через страдание.

Особенно боролся Павел с тягой восторженных энтузиастов освободиться от того, что он считал подобающим равновесием между религиозными устремлениями отдельной личности и стремлениями целого круга людей, то есть христианской общины. Ибо утратить подобное равновесие означало утратить саму суть подлинной благой вести христианства. Убежденность в том, что личное искупление уже свершилось в мире, еще столь очевидно пребывающем во грехе, могла вылиться в мнимое представление о духовном избранничестве, привести к распущенному поведению, даже к отрицанию грядущего общего воскресения — из-за того, что личное воскресение предreshено якобы уже в настоящее время. В подобных настроениях проявлялась скорее человеческая дерзость (*hybris*), нежели божественное чувство сострадания. Человеку необходимо понять свои недостатки и положенные ему пределы, а затем ввериться Христу. В настоящий момент каждому христианину предписано было трудиться совместно со своими единоверцами, возводя основанное на любви и нравственной чистоте сообщество, достойное предуготованного Богом счастливого будущего. Радости, испытанной через Христа, разумеется, отводилось свое место, но наряду с нравственным аскетизмом, личным самопожертвованием и смиренной верой в грядущее преображение.

Таким образом, Павел проповедовал определенную двойственность в настоящем с тем, чтобы утвердить космическое единство в будущем, опасаясь, как бы преждевременные притязания на спасение не закрыли доступ к великому всемирному избавлению, чей черед должен наступить позже. Подобные поучения Павла, направленные на исправление ложного крена, находили поддержку в религиозных воззрениях, которые можно было почерпнуть и в трех синоптических Евангелиях — от Марка, Матфея и Луки. Образуя в целом некий противовес Евангелию от Иоанна, данные повествования стремились подчеркнуть человеческую природу Иисуса, описывая его историческую жизнь и страдания, а также рисуя сатанинские козни настоящего времени, предшествующие апокалиптическому концу времен; в этих текстах гораздо меньше, чем у Иоанна, сознается духовная слава Христа, которая уже разливается по всему миру в веке сем. Таким образом, отразившаяся в синоптических Евангелиях перспектива звала к напряженному ожиданию божественных деяний, которые принесут облегчение от нынешних тягот, и наводила на мысль о необходимости более критического взгляда на настоящее духовное состояние человека. Подобная точка зрения склонялась

К двойственному отношению к настоящему и грядущему Царствию Небесному, а также к всемогуществу Господа и незащищенности человека. Такая двойственность смягчалась, однако, даром Божиим — Духом Святым, ниспосланным человечеству, — и вскоре, со Вторым Пришествием Христа, должна была быть окончательно побеждена.

Вместе с тем, эта двойственность парадоксальным образом усугублялась и принимала новый смысл в некоторых местах Евангелия от Иоанна — последнего из четырех Евангелий по времени написания (ближе к концу I века) и наиболее теологически разработанному. Поскольку Второе Пришествие не произошло тогда, когда этого ожидало первое поколение христиан, тот дуализм, что несколько преждевременно проявился у синоптиков, под влиянием Евангелия от Иоанна начал обретать более мистические и онтологические измерения. Видение Иоанна насквозь пронизано антитезой света и тьмы, добра и зла: эта космическая расщепленность оказывалась вполне приложимой к дуализму материи и духа, конкретизировавшему и углублявшему различие между трансцендентным царством Христа и миром, находившимся во власти Сатаны. Невзирая на то, что «совершенная эсхатология» Иоанна (имеется в виду его учение о том, что спасительный конец истории уже наступил — немедленно вслед за воскресением) подтверждала настоящую причастность человека прославлению Христа, — она все более понималась скорее как причастность духовная, стоящая по ту сторону материального мира и физической телесности, которые тем самым лишались своей значимости для



процесса искупления и даже начинали выступать своего рода препятствием на его пути. Подобный мистико-онтологический дуализм был подхвачен и далее развит гностиками, а также неоплатоническим течением внутри христианской теологии: подтверждение ему видели в постоянно отодвигающихся исторических сроках Парусии. Но, тогда как гностики полагали, что приблизить это трансцендентное присутствие может эзотерическое знание, а неоплатоники отводили эту роль мистическому прозрению или озарению,— основное русло христианской традиции, предвосхищавшее во Втором Пришествии необходимое разрешение, возлагало такую посредническую роль на указующую путь Святую Церковь.

Таким образом, Евангелие от Иоанна подтверждало существование единства Христа с каждым верующим уже в настоящем — правда, ценой подразумевающегося онтологического дуализма. Кроме того, невзирая на основополагающие утверждения Иоанна о том, что «Слово стало плотью», то абсолютное величие ослепительной божественности, каким в Евангелии от Иоанна наделяется Христос (а он изображается там с самого начала его служения уже как возвышенный и сиянный славой Господь), казалось, намного превосходит все настоящие возможности людей, высвечивая тем самым духовную неполноценность и темноту естественного человека и природного мира. Церкви же предстояло преодолеть сию разверзшуюся пропасть, выступая в качестве божественного представительства непрерывного присутствия Христа в мире, а также орудия и средства посвящения человечества в таинства. Христос — каким он предстает у Иоанна — мистическим образом открыт человеческому бытию: всякий, кто соблюдает его заповеди любви и признает его Сыном Божьим, может стать сопричастным узам, единящим его с трансцендентным Отцом. Однако эти исключительные взаимоотношения проводили грань между посвященными и всеми остальными — теми, кто принадлежит «миру сему»: подобные границы уже отделяли гностическую элиту от большинства человечества, которому будто бы так и не дано обрести искупление, или просвещенного философа от непросвещенных, или — в более широком контексте христианской традиции — тех, кто пребывает внутри Церкви, ото всех, находящихся вне ее. Это разделение лишь подхватило и усилило ту тенденцию, что проходит через весь Ветхий и Новый Заветы, а именно — рассматривать спасение, прибегая к понятию избранного меньшинства верующих, которые единственно и дороги Богу и которые по его доброй воле будут спасены — в отличие от прочей массы людей, по природе своей противящихся Богу и осужденных проклятию.

Именно этот общий крен — оказавшееся необычайно мощным и продолжительным соединение предвосхищающих искупление представлений, характерных для синоптических Евангелий, нравственных увещаний Павла и мистического дуализма Иоанна, с импульсом все еще действенных элементов дохристианской иудейской традиции, с идеей откладывающегося Второго Пришествия и с необходимостью развивать различные церковные установления,— явился поощряющим фактором для другой стороны христианского мировоззрения, которой в конце концов суждено будет в значительной мере преобразовать и видоизменить «весть» христианства. Те же самые Евангелия и Послания, что вместе провозглашали преисполненную ликования христианскую весть, могли — при некотором смещении или усилении акцентов,— образовать совсем иной синтез, отмеченный совершенно другими тонами, особенно в изменившемся историческом контексте, проливающим свет на прежнее откровение. У истоков такого понимания стояло обостренное ощущение границ существования, пролегающих между Богом и человеком, небом и землей, добром и злом, праведными и грешными. Здесь подчеркивалась та порочность, в которую впал как человек, так и мир в целом, и, следовательно, необходимость трансцендентного божественного вмешательства с целью спасения человеческих душ. Основываясь на Писании и на собственном опыте, свидетельствующем о негативном состоянии, в которое в настоящее время погружен мир, набожные христиане полностью устремляли внимание к будущему, к надмирному,

принимавшему форму либо обещанного Второго Пришествия, либо посмертной жизни, знаменующей искупление, обретаемое через Церковь. В обоих случаях следствием была четко очерченная тенденция к отрицанию какой-либо внутренней ценности настоящей жизни, природного мира и статуса человечества в божественной иерархии.

Только Божественное вмешательство способно принести спасение оставшимся еще в этом мире праведникам, вмешательство, которое, как ожидали первые поколения, жившие после Христа, примет форму апокалиптического прорыва, что положит конец истории. Подобные ожидания основывались, вероятно, на словах Иисуса о неизбежности такого события, хотя считалось также, будто он сам пресекал всяческие уточнения его даты и подробностей. В любом случае в ту пору неотвратимое предчувствие конца света витало в воздухе повсеместно — и в еврейской среде, и в разных религиозных сектах, с осуждением взиравших на современный им мир зла. Однако с течением времени — прошло несколько поколений, а обещанный Апокалипсис так и не грянул, — в особенности же после Августина, на спасение перестали смотреть как на всемирно-историческую драму, постепенно приходя к толкованию его как процесса, осуществляющегося через посредничество Церкви, который зависит от сакраментальных установлений и который завершится окончательно только тогда, когда душа покинет мир физический и вникнет в град небесный. Считалось, что такое спасение, как и спасение апокалиптическое, в полной мере зависит от Божьей воли, а не от человеческих усилий, хотя оно требовало от верующего в течение всей жизни строго придерживаться в своих поступках и верованиях правил, предписанных Церковью. И в том, и в другом случаях положительная роль человека принижалась или вовсе отрицалась в пользу Божьей воли, ценность этого мира принижалась либо отрицалась в пользу мира грядущего: избавить же верующую душу от гибели могло лишь неукоснительное следование особым нравственным принципам и церковным предписаниям. Превыше всего ставилась борьба с вездесущим злом, так что повеления Бога и руководство Церкви становились фактом неперменным и обязательным.

Обретя такую опору, большинство христиан, а также ведущее направление западной христианской традиции, теоретически признавая положения, выдвигавшиеся восторженными сторонниками всеобщего единения, на деле примкнули к той форме христианства, что носила характер более статичный, сдержанный и дуалистичный. Космические измерения, присущие первоначальным христианским взглядам, — человечество и природа, рассматриваемые на разных ступенях как вместилище Христа, история как поступательный процесс зарождения божественного в мире, — оказались замещены и сглажены дихотомичными представлениями. Исходя из этих последних, идеальный христианин должен был покорно и относительно пассивно воспринимать указания Бога, чье присутствие будет до конца открыто человеческой душе только после ее окончательного отрыва от мира сего. Толкования же касательно подобного отрыва следовали разнообразнейшие: считалось, что он произойдет одновременно с апокалиптическим Вторым Пришествием, вызванным извне; что его можно достигнуть путем аскетического монашеского удаления от мира; благодаря священному посредничеству Церкви — неотмирной или противостоящей миру; или же через полностью трансцендентное спасение в потусторонней загробной жизни.

В этом смысле можно сказать, что множество христиан все еще ждали своего избавителя: это сближало их с иудаизмом, хотя основной акцент переместился теперь в область мира потустороннего. Духовное значение Второго Пришествия Христа или посмертного слияния души с Христом здесь заметно превалировало над тем значением, что имело его Первое Пришествие, — с той оговоркой, что оно положило начало Церкви, породило само учение, явилось нравственным примером и принесло надежду на будущее спасение. Если говорить о Первом Пришествии, то образ страдающего и распятого Христа, принявшего на себя тяжесть человеческой вины, грозил заслонить собой торжественный образ воскресшего Христа, несущего освобождение человеческому роду.

Ибо мир сам по себе, казалось, не претерпел каких-либо существенных изменений и не приблизился к божественности. Действительно, ведь это он распял вочеловечившегося Бога, тем самым определив свою дальнейшую судьбу, отмеченную печатью греховности. Человечество возлагает надежды на будущее, на трансцендентное могущество Бога, на потусторонний мир — и, в настоящий момент, на оплот Церкви. Итак, всю «имманентность» Царствия Божьего в мире ныне символизировала Церковь. Вместе с тем, Церковь эта виделась решительным противником того мира, в котором она существует — или, вернее, с которым она вынуждена сосуществовать. На более глубоком уровне имманентный динамизм «нового человека» и «нового творения», характерный для изначального христианского сознания, преобразился теперь в страстное и нетерпеливое стремление к новизне мира иного, к ослепительному небесному будущему, к совершенно трансцендентному озарению. Настоящий мир есть лишь ступень отчуждения, относительно статичные условия, в которых человек очутился с момента творения и в рамках которых он должен был вынашивать замысел своего спасения через Церковь. Спасение же это, в свою очередь, заключается в том, что Христос возьмет человека с собой на небеса, а его земные несовершенства останутся позади. Насколько испорченным и неполноценным был настоящий мир, настолько более возвышенным и величественным окажется счастье райской жизни по искуплению. Мучительно сознавая собственную греховность и тяжкие пороки мира, многие верующие христиане сознательно отдавали свои силы приготовлению к спасению в другом мире, подстегиваемые верой в то, что спастись смогут лишь немногие избранные, тогда как несметное большинство испорченного рода человеческого устремится навстречу гибели.

В подобной перспективе идея обожествления человечества представляла либо бессмысленной, либо кощунственной. Человеческое участие в спасительном процессе ограничивалось, а природа самого спасения определялась уже скорее как церковное оправдание и разрешение на вход в Небесную обитель, чем как уподобление Богу. Верующий христианин становился не столько божественным, сколько представал праведным в глазах Бога, освобождаясь и от своих личных грехов и от унаследованной родовой вины. Христианские представления о благородстве и свободе человека — величайшего из творений Божьих, созданного по образу и подобию Бога и вознесенного деяниями Христа, сопрягшего божеское и человеческое воедино, — здесь несколько отступали в тень, теснимые чувством собственной недостойности и абсолютной духовной зависимости человека от Бога и Церкви. Человек — существо, насквозь пронизанное грехом, добровольно противопоставившее себя Богу. Поэтому воля его бессильна против зла как внутри него самого, так и вокруг него. Его спасение заключается лишь в вероятности того, что Бог может милостиво простить верующим их вину, видя в смерти собственного Сына искупление, и спасти верующих от того проклятия, которого они, как и все остальное человечество, в действительности заслуживают.

Поскольку одни лишь деяния Бога облечены духовной властью, то любые человеческие притязания на героизм {по образцу древних греков} можно рассматривать лишь как достойное порицания тщеславие. Правда, многие ранние христиане, а также поздние христианские мистики считали возможной для человека причастность героическому: в той мере, в какой можно было непосредственно стать причастным Христу — этому вечно пребывающему Началу вселенской божественности. Подобная точка зрения нередко стояла и за заветами мучеников ранней Церкви. Однако, как представлялось более поздней христианской традиции, этот высший героизм, как правило, выходит далеко за пределы человеческих возможностей. В подобной перспективе Христос целиком мыслился как трансцендентная сущность, чье историческое проявление в Иисусе уникально и чей божественный героизм абсолютен: в сравнении с ним, все люди в лучшем случае — существа, находящиеся в неоплатном долгу, в худшем случае — закоренелые грешники. Всякое благо проистекает от Бога и по происхождению своему является духовным, тогда как всякое зло коренится в собственной греховной природе

человека, будучи плотским по происхождению. Старый дуализм представал здесь практически таким же абсолютным, что и до рождения Христа, а трагический образ распятия лишь усугублял ощущение вселенского раскола между Богом и человеком, между нынешней жизнью в этом мире и грядущей жизнью в мире духовном. Знание этой пропасти под силу преодолеть только Церкви.

\*\*\*

Существование двух этих столь резко расходящихся между собой, хотя и взаимодействующих способов переживания христианства явилось отражением сходной дихотомии внутри иудейской веры, продолжавшееся влияние которой в этом отношении выступало в качестве дополнительного фактора для развития христианского мировоззрения. Высоко развитое у иудеев ощущение Бога и Его могущества уравнивалось не менее острым ощущением мирского, «идолопоклоннического», а также осознанием незначительности всего просто человеческого. Сходным образом, особые взаимоотношения Израиля с Богом и особая историческая ответственность за исполнение Его заветов — дабы восстановить в мире Его верховное владычество, — выливались в осознание не только своей уникальной духовной значимости, но и своей «слишком человеческой» неудачи и вины. В духе зороастрийского космического дуализма добра и зла — с той, однако, существенной в историческом отношении разницей, что здесь падение Космоса вызвано падением *человека*, а не наоборот, — библейская традиция взваливала на человеческие плечи моральную ответственность за события вселенского масштаба. Бог и возвысил, и обременил свой Избранный Народ особым предназначением; соответственно, менялся и образ Божий.

С одной стороны, многие эпизоды иудейской Библии — например, Псалмы, Книга Пророка Исаии или Песнь Песней, — свидетельствовали о том, что иудеям были ведомы милость, доброта и сокровенная любовь Бога. Иудейскую религиозную литературу отличало прежде всего ярко выраженное чувство равнодушного личного отношения Бога к человеку и его истории. С другой же стороны, над всеми повествованиями Ветхого Завета царил Бог — ревнитель сурового правосудия и беспощадного возмездия, одержимый самолюбием властный каратель, воинствующий националист с патриархальной моралью: «око за око» и так далее, — так что милосердие и сострадание Бога зачастую становились едва различимы. Вера в Бога постоянно сопровождалась страхом перед Ним. В некоторых решающих столкновениях с Яхве лишь мольбы человека о беспристрастном и милосердном суде смягчали сокрушительный удар Божьего гнева, уже готовый обрушиться на тех, в ком он видел непокорность. В некоторых случаях казалось даже, будто свойственное самим иудеям чувство нравственной справедливости превосходит оное чувство в Яхве; вместе с тем, первое очевидным образом проистекало из столкновения с последним<sup>11</sup>. Священное соглашение между Богом и человеком парадоксальным образом требовало со стороны человека одновременно и самостоятельности, и уступчивости: так, отталкиваясь от подобного напряженного равновесия, и развивался иудейский характер.

Напряжение являлось средоточием всего иудейского религиозного опыта, ибо, не считая нескольких важных исключений, Бог древних евреев в большинстве случаев раскрывал себя как «Другого», отгороженного непреодолимой стеной. Иудейское видение было пронизано двойственностью: Бог и человек, добро и зло, священное и мирское. Однако история говорила и о близости Бога, как бы уравнивающей Его инаковость. И в иудейских представлениях присутствие в мире божества проявляется и измеряется повиновением Израиля Яхве — этой обязанностью, в исполнении которой он попеременно то преуспевал, то оступался. На этой-то драме все и покоилось. Иудейская диалектика устрашающего всемогущества Бога и онтологической удаленности человека от Бога находила историческое разрешение в Божьем замысле спасения, а замысел этот требовал полнейшего подчинения от человека. Таким образом, божественная заповедь

неуклонного повиновения оказалась более тяжким грузом, перевешивающим божественное излияние примиряющей любви.

Тем не менее, ощущалась и эта любовь — особенно тогда, когда она воспринималась как божественное присутствие, подвигавшее иудейский народ к свершению — к Земле Обетованной, приобретающей разнообразнейшие обличья и постоянно менявшей их. Искупительная и объединяющая сторона Божьей любви к человеку, казалось, была обращена к той пылко ожидаемой поре будущего, когда должны предначертания будут выполнены мессией: век же нынешний нес печать удручающего мрака и отчаяния, человеческого греха и Божьего гнева. Иудейское чувство божественности было неразрывно связано с постоянным осознанием кары Божьей, так же как любовь человека к Богу тесно сплеталась с беспрекословным повиновением Божескому закону. Такое сочетание было, в свою очередь, унаследовано и заново утверждено христианством: ведь для него принесенное Христом избавление не отменяло возмездия Бога.

Сочинения Павла, Иоанна и Августина явились выражением совершенно особенного смещения мистики с правом; христианская религия, на формирование которой они оказали главнейшее воздействие, также отразила обе эти несходные тенденции. Бог есть абсолютно благое верховное бытие, однако этот благой Бог может обращаться с непокорным человеком со всей беспощадностью и не ведающей прощения суровостью (как на апокалиптическом Страшном Суде из Откровения Иоанна Богослова). (Не был, кстати, лишен теологического значения и тот факт, что некоторыми средневековыми церквами и монастырями из Пасхальной литургии были изъяты слова: «O felix culpa!») Христианский опыт общения с Богом, как и в иудаизме, метался между отношениями возвышенной любви (своего рода божественная романтика!) и отношениями ужасающего страха перед карой, страха судебного приговора. Так уживались христианские вера и надежда с христианскими чувствами вины и страха.

## **ДАЛЬНЕЙШИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ И НАСЛЕДИЕ АВГУСТИНА**

### **МАТЕРИЯ И ДУХ**

Столкновение внутри христианства между принципами искупления и осуждения, между единением мира с Богом и их раздвоенностью, несущей важную нагрузку, особенно сказалось на отношении христианства к физическому миру и физическому телу: эту фундаментальную раздвоенность оно так и не смогло окончательно разрешить. В иудаизме и христианстве более ярко, нежели в других религиозных традициях, утверждалась полная реальность, великолепие, красота и праведность изначального творения Бога, которое вызвано к жизни его доброй волей и которое не является ни иллюзией, ни совершенным подражанием, ни произвольной эманацией. Бог создал мир, и он оказался хорош. Более того, человек был создан — и телом, и душой — по образу и подобию Божьему. Однако с человеческим грехопадением и человек, и природа утратили свое божественное достоинство: так началась иудео-христианская драма превратностей человеческой судьбы в отношениях с Богом на фоне духовно потерянного и отчужденного мира. Чем более возвышенным было иудео-христианское представление об изначальном творении, тем трагичнее виделся нынешний падший мир.

Христианское откровение утверждало, однако, что в Христе Бог вочеловечился, став плотью и кровью, а после распятия вновь восстал — как считали апостолы, в полном преображении духа и в обновлении физического тела. На этих важнейших чудесах, признаваемых христианским вероучением, — Воплощении и Воскресении, — основывалась вера не только в бессмертие души, но даже в искупление и воскрешение тела и самой природы. Благодаря Христу изменилась, одухотворилась и вновь обрела святость не только человеческая душа, это касалось и человеческого тела и его жизнедеятельности. Даже брачный союз стал рассматриваться как отражение связи Христа с

человечеством и, следовательно, наделяться священным значением. Воплощение Христово восстановило образ Божий в человеке. В Иисусе архетипический Логос слился со своим производным образом — человеком,— полностью восстанавливая тем самым божественность последнего. Триумфом искупления стал новый человек во всей своей целостности, а не только в духовной трансцендентности своей физической природы. В христианском учении о том, что «Слово стало плотью», в вере в возрождение целостного человека крылось откровенно материальное измерение, которое выделяло христианство среди прочих мистических воззрений, имевших исключительно трансцендентную направленность.

Такое христианское понимание искупления вновь утвердило и придало новый смысл изначальному древнееврейскому восприятию человека как творения, созданного и телом, и душой по образу Божьему: это представление находило параллель в поздне-неоплатонической идее о том, что человек есть микрокосм божественного, однако в иудаизме, бесспорно, больший упор делается на то, что человек — тело и душа — это неделимая единица жизненной силы. Тело — сосуд духа, его храм и воплощенное выражение. Кроме того, служение Христа во многом было связано с врачевательством как тела, так и души. В ранней Церкви Христа часто именовался Целителем, а в апостолах видели врачей, получивших дар врачевания свыше. Раннее христианское вероучение раскрывало природу духовного спасения в ярко выраженных психосоматических терминах. Главенствующий образ, которым пользуется Павел, говоря о воскрешении всего человечества,— это единое тело Христа, члены которого составляет все совокупное человечество, дозревшее до полноты бытия Христа — его главы и завершения. Но в божественное состояние должен был вернуться не только человек, но и вся природа, падшая в результате человеческого грехопадения и алкавшая избавления. Апостол Павел писал в Послании к Римлянам: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих». Отцы ранней церкви верили в то, что Христос восстановит как разорванные отношения между Богом и человеком, так и отношения между человеком и природой, со времени грехопадения и человеческих злоупотреблений подвергавшиеся высокомерным нападкам человеческого себялюбия.

В Воплощении Христа в этом мире и в его искупительном акте виделись не просто события исключительно духовные, но и не поддающиеся никакому сравнению развитие в пределах временной материальности и мировой истории, представляющее собой полное духовное завершение природы — не антитезу природе, но ее венец. Ибо божественная мудрость — Логос — присутствовала в творении с самого его начала. Теперь Христос сделал тайную божественность природы явной. Творение предстало почвой для искупления точно так же, как рождение является предпосылкой возрождения. С этой точки зрения, природа понималась как благородное творение рук Божиих и настоящее место Божьего самооткровения, уже хотя бы поэтому вызывающее благоговение и достойное постижения.

Однако столь же типичны для христианского мышления были и противоположные воззрения, преобладавшие особенно в западном христианстве более поздней поры, согласно которым природа воспринималась как нечто, что следует преодолеть, дабы достичь духовной чистоты. Природа в целом испорчена и конечна. Лишь человек, венец творения, способен спастись, и в человеке, по сути, одна лишь душа может обрести искупление. В таком понимании душа приходит в прямое столкновение с низменными инстинктами биологической природы человека, она подвержена риску попасться на удочку плотских наслаждений и оказаться в силках материального мира. Физическое тело нередко даже оплакивалось как убежище дьявола и вместилище греха. Ранняя иудео-христианская вера в искупление человека и природного мира во всей их целостности теперь переместила прежний центр тяжести — в частности, под влиянием христианских теологов-неоплатоников,— обернувшись верой в искупление чисто духовное, в котором с Богом воссоединится лишь высочайшая ценность человека — духовный интеллект, эта

божественная сущность человеческой души. Пусть некоторые идеи платонизма и преодолели в христианстве дуализм божественного и человеческого, наделив человека непосредственной причастностью божественному архетипу, они одновременно дали основания новому дуализму — между телом и духом. Точкой пересечения, в которой человеческое отождествлялось с божественным, являлся *poies*, духовный интеллект: физическому телу не было места в этом тождестве, оно выступало даже помехой на пути к нему. Платонизм в своей наиболее крайней форме породил в христианстве взгляд на тело как на темницу души.

С физическим миром все обстояло точно так же, как с физическим телом. Платоновское учение о превосходстве трансцендентной действительности над зависимым материальным миром усугубило христианский метафизический дуализм, который, в свою очередь, начал призывать к нравственному аскетизму. Подобно платоновскому Сократу, набожный христианин видел себя гражданином духовного мира, будучи лишь чужеземцем и странником в преходящем материальном царстве. Некогда человек обладал блаженным божественным знанием, но затем впал во мрак невежества, и лишь надежда вновь обрести этот утраченный духовный свет поддерживала душу христианина все то время, что он был связан оковами этого тела и этого мира. Человек лишь тогда достигнет счастья, когда очнется от земной жизни. Смерть как духовное освобождение приобрела ценность более высокую, нежели мирское существование. Конкретный природный мир в лучшем случае — несовершенное отражение высшего царствия духа, которое настанет в будущем, и подготовка к нему. Скорее же всего, здешний мир с его обманными прельщениями, ложными наслаждениями и низменным разжиганием страстей, служит лишь развращению души и ведет к лишению ее небесной награды. Вот почему все интеллектуальные и нравственные усилия человека должны были быть устремлены к духовному началу и к иной жизни, отворачиваясь от начала физического и от жизни сегодняшней. Во всем этом сказывалось подчеркнутое философское оправдание потенциального дуализма духа и материи, почерпнутое христианством из платонизма.

Правда, такой поздний результат имел многочисленных предшественников: стоицизм, неопифагореизм, манихейство и другие религиозные секты, такие как ессеи, отличавшиеся ярко выраженной предрасположенностью к религиозному дуализму и аскетизму, что во многом повлияло на христианское мировоззрение. Сам иудаизм — с его характерным императивом, направленным против мирского и плотского осквернения божественного и священного — также поддерживал подобные тенденции уже с момента зарождения новой религии. Однако самые крайние в данном отношении позиции оказались в течение первых веков существования христианства заняты определенными течениями дуалистического гностицизма, вероятно, вследствие проникновения в мистический иудаизм зороастрийского дуализма: они провозглашали абсолютное разделение между злым материальным миром и благим духовным царством. Исходящая из этого синкретическая теология гностиков в корне преобразила ортодоксальные христианские представления, утверждая, что создатель материального мира, ветхозаветный Яхве, был несовершенным и тираническим второстепенным божеством, которого низвергла духовная мощь Христа и сострадательная сила Бога-Отца новозаветного откровения. (Гностики подкрепляли эти воззрения и другими текстами/ стремясь устранить пережитки древнеиудейских верований, которые они считали ложными.) Дух человеческий заключен в чуждое тело, находящееся в чуждом материальном мире, преодолеть это состояние возможно лишь путем эзотерического познания, который под силу только избранникам-гностикам. Подобное мировидение находило отклик в уже упоминавшейся тенденции Евангелия от Иоанна, подчеркивавшей различие между светом и тьмой, между Царствием Христовым и миром, подвластным Сатане, между духовными избранниками и лишенными надежды на избавление мирянами, а также между Яхве и Христом, между Ветхим Заветом и Новым. И хотя такие авторитеты среди ранних богословов ортодоксального христианства, как Ириней, страстно отстаивали

непрерывную преемственность Ветхого и Нового Заветов, а также единство божественного замысла от самого творения до Христа,— все же многим чертам гностического дуализма суждено было оставить значительный след в дальнейшей истории христианского богословия и благочестия.

Ибо изначально само христианство, как и породивший его иудаизм, тяготело к дуализму материи и духа, к негативному взгляду на природу и на земной мир. Новый Завет назвал Сатану князем мира сего: таким образом, христианская вера в мир, в котором царит Провидение, противостояла христианскому страху перед миром, над которым властвует Сатана. Более того, раннее христианство, дабы отмежеваться от современной ему языческой культуры, где половые страсти достигли высшего накала, всячески подчеркивало необходимость духовной чистоты, в которой почти не осталось места стихийным природным инстинктам, в частности половым. Идеальным состоянием представлялось безбрачие, в браке же усматривалась необходимая уступка человеческим страстям, позволяющая держать их в определенных границах. Взамен пропагандировались христианские формы любви — братской и милосердной, скорее *агапе*, нежели *эрос*. Особо важную роль играло ожидание неизбежного возвращения Христа, преобладавшее в раннецерковном сознании, в свете которого всякие соображения, касающиеся супружества и воспроизведения рода, казались не столь существенными. С наступлением Царствия Небесного — а большинство ранних христиан надеялось, — что это событие произойдет еще при их жизни,— исчезнут все материальные и социальные формы, присущие старому порядку. В основном же к отрицанию ценностей здешнего мира в пользу мира иного ранних христиан побуждало стремление преодолеть очевидную материалистическую избыточность языческой культуры, а также неоднократные санкционированные государством гонения на христианство. Наиболее ревностных христиан особо привлекало удаление от мира сего и его преодоление — на манер пустынников или же, доходя до крайности,— через мученичество. Ожидание светопреставления было одновременно причиной и следствием суровых негативных оценок настоящего мира.

Наипервейшим императивом для ранних христиан была необходимость хранить святость и непорочность в ожидании грядущего пришествия Христа. Природа этой святости и нравственной чистоты была определена Павлом в радикальной оппозиции «плоти» и «духа»: первое есть зло, второе есть благо. Правда, Павел проводил разграничение между «плотью» (*sarx*) как чуждым искуплению естеством и «телом» (*soma*) как символом целокупного человека, понимаемым здесь не как часть греческой дихотомии тела и души, а скорее как библейское единство, подверженное греховности и в то же время не потерянное для искупления. Павел давал положительную оценку понятию «тело» в таких образах, как тело Христово, тело Церкви, воскресение талы, тало как храм Святого Духа. Слово же «плоть» он часто употреблял, говоря не столько о физическом начале как таковом, сколько о немощи смертного человека, и в особенности о проявлениях самовозвышения, порождавшего нравственное искажение личностной природы человека, о том подчинении в котором человеческая душа и тело находятся у низших, отрицательных сил в ущерб любовной открытости величайшей духовной реальности Бога. Грех — это не только и не столько плотская чувственность — хотя греховная жизнь и одержима желаниями плоти,— сколько извращенное возвеличивание над Богом всего того, что при соблюдении надлежащей меры, будучи само, по себе благим, в конечном счете лишь подчиняется Богу.

И все же разграничение, проводившееся Павлом между телом и плотью, часто оставалось неясным — как в его догматических утверждениях, так и в практической этике. Обозначаемое им словом «плоть» совокупное понятие вобрало в себя столь мощный уничижительный смысл — как нравственный, так и метафизический, что это повлекло за собой важные последствия. Не без опоры на высказывания Павла многие последующие поколения христиан в физических и биологических началах и в области



инстинктов видели преимущественно близость к демоническим силам и возлагали на них ответственность за грехопадение и закоснелую испорченность человека. В противопоставлении Павлом плоти и духа, наряду со сходными тенденциями в других частях Нового Завета, лежало зерно христианского антифизического дуализма, которому в дальнейшем предстояло прорасти под влиянием платонизма, гностицизма и манихейства.

## АВГУСТИН

То, что было, быть может, не совсем ясным у Павла, нашло более ясное выражение у Августина. И здесь мы должны сосредоточиться непосредственно на этой личности, которой суждено было оказать исключительное по своей силе и продолжительности влияние на западное христианство. Ибо у Августина все эти факторы — иудаизм, богословие Павла, мистицизм Иоанна, раннехристианский аскетизм, гностический дуализм, неоплатонизм, кризис позднеклассической цивилизации — наложились на своеобразие его собственного характера и биографии, что отразилось в его взглядах на природу и здешний мир, на человеческую историю и человеческое искупление. Взглядам этим было суждено в значительной степени формировать характер средневекового западного христианства.

Августин, сын язычника и христианки, обладал характером сильным и противоречивым, что в дальнейшем объясняет его жизненные метания. Обладая от природы повышенной чувствительностью, в молодости он вел беспутную жизнь в Карфагене, этом очаге языческого разврата, прижил незаконнорожденного ребенка от любовницы, мечтал сделать светскую карьеру профессора-ритора, — и вместе с тем, всегда ощущал неистребимую тягу к сверхчувственному и духовному, чему во многом способствовали занятия философией, религиозные искания и — не в последнюю очередь — материнское влияние. Пройдя через целый ряд драматических переживаний и различные стадии психологического опыта, Августин отошел от жизни, ориентированной на мирские ценности; все это не замедлило сказаться на развитии его религиозной мысли. Вначале, прочтя диалог Цицерона «Гортензий», он постиг, что высший смысл жизни состоит в философии; затем в течение Долгого времени он был связан с крайне дуалистической полугностической сектой манихеев, после чего начал все больше увлекаться неоплатонической философией; и в конце концов, повстречав Амвросия — епископа Медиоланского, христианина-неоплатоника — закончил свои поиски, полностью приняв христианскую религию и католическую Церковь. Каждое из звеньев этой цепи наложило отпечаток на его зрелое мировоззрение, а оно в свой черед, благодаря необычайно убедительной силе его сочинений, наложило печать на всю дальнейшую историю западного христианского мышления.

Самосознание Августина как фактор воли и моральной ответственности было столь же пронзительным, что и осознание им невыносимого бремени человеческой свободы: заблуждения и вины, невежества и страдания богооставленности. В определенном смысле. Августин самый современный из всех древних: он обладал самосознанием экзистенциалиста с характерной для него высокоразвитой способностью к самоанализу и противостоянию самому себе, с его интересом к феноменам памяти, сознания и времени, с психологической прозорливостью, сомнениями и угрызениями совести, с его ощущением одиночества и заброшенности человеческого «я», оторванного от Бога, с его напряженными внутренними конфликтами, с его интеллектуальным скептицизмом и мудрствованиями. Именно Августин первым сказал, что может подвергнуть сомнению все — кроме самого факта, что душа обладает способностью сомневаться, познавать, изъявлять волю и существовать, — всем этим провозглашая существование внутри души человеческого «я». Но в то же самое время он утверждал и абсолютную зависимость этого «я» от Бога, без которого оно не могло бы существовать, не говоря уж о способности к обретению знания и полному свершению. Ибо Августин являлся еще и самым средневековым из всех древних. Его католического толка религиозность, его

предрасположенность к монолитности, его устремленность к горизонтам мира иного, его космический дуализм — все это вскоре станет приметам последующих веков, так же как и его пронзительное чутье в отношении всего незримого, воли Божьей, Матери-Церкви, чудес, благодати, Провидения, греха, зла, демонического начала. Августин был человеком парадоксов и крайностей: таковым же было и завещанное им наследие.

Кульминационным моментом в его теологическом видении, навеки вселившим в него убежденность в неизмеримом превосходстве Божьей воли и доброты над собственной нищенской и рабской волей, оказался, безусловно, сам миг обращения, ошеломивший Августина мощным напором, неожиданным потоком благодати Божьей, заставившей его отворотиться от слепоты эгоизма и испорченности и вернуться к естественному своему «я». Ворвавшаяся в его жизнь ослепительная и благая мощь Христа оставила человеческую личность в относительной тени. Вместе с тем, религиозное понимание Августина, вероятно, во многом определялось тем фактом, что в его религиозном поиске стержневую роль играла человеческая сексуальность. Памятуя о внутреннем божественном порядке природы и не скупясь на хвалу красоте и щедрости творения (будучи в этом даже «платоничнее» самих платоников), Августин тем не менее поместил во главу угла собственной новой жизни аскетическое отрицание половых инстинктов как непереносимое условие полного духовного просветления. К подобным взглядам он пришел, отталкиваясь от неоплатонизма и манихейства, однако корни их уходили к глубинам его же личного опыта.

Любовь к Богу составляла цель помыслов Августина и квинтэссенцию его религиозности, любовь же к Богу может произрасти и расцвести пышным цветом лишь тогда, когда будет побеждена любовь к себе и любовь к плоти. Согласно Августину, глубинной причиной грехопадения человека была его уступки плоти. Первородный грех, который весь род человеческий разделял с Адамом, отведавшим плодов с Древа Познания добра и зла, неразрывно связывался с вождением сладострастия (и в самом деле, библейское слово «познать» всегда обладало сексуальными коннотациями). Августин усматривал злую природу плотской похоти уже в самом стыде, который сопровождает ее проявление, не подвластное контролю разумной воли, и даже само обнажение половых органов. До Грехопадения продолжение рода в Раю не повлекло бы за собой подобного грубого возбуждения и чувства стыда. Теперь же брак по крайней мере мог из унаследованного зла извлечь хоть какое-то благо, поскольку он брал на себя обязательство производить потомство и сдерживал проявления сексуальности, сведя их к цели воспроизводства. Однако печать первородного греха лежала на всех созданиях плотского порождения, так что все человечество было осуждено на муки деторождения, на страдания и вину, проносимые сквозь всю жизнь, и на конечное зло смерти. Лишь милостью Христа и телесным воскрешением будут смыты все следы этого греха, а душа человека освободится от проклятия его падшего естества. Правда, корень зла Августин видел не в материи (так считали неоплатоники), ибо материя, будучи творением Бога, является благой. Зло скорее является следствием человеческого злоупотребления свободной волей. Зло лежит в самом акте отворачивания от Бога, а не в том, к чему именно человек Обратился. И все же подчеркиваемая Августином связь между греховным злоупотреблением свободой и сексуальным вождением, а также с повсеместной порчей природы, говорила о том, что его мышление еще хранило зерно, зароненное неоплатоническим и еще более крайним манихейским дуализмом.

На такой точке опоры покоилась основная тяжесть нравственной теологии Августина. Творение (как природа, так и человек) — в действительности безграничный и чудесный результат плодотворящей доброй воли Господа, однако первородный грех человека настолько запятнал и исказил это творение, что его изначальную целостность и славу можно восстановить лишь в ином мире. К грехопадению человека толкнул его добровольный бунт против надлежащей божественной иерархии — бунт, в основе которого лежало утверждение плотских ценностей над ценностями духовными. Так он

попал в рабство к страстям низшего порядка. Человек уже не был волен определять свою жизнь, исходя просто из велений разума,— и не только оттого, что возникали не подвластные его контролю обстоятельства, но еще и оттого, что он был подсознательно сковываем невежеством и своей эмоциональной зависимостью. Первоначальные греховные помыслы и поступки со временем вошли у человека в привычку и в конце концов захлестнули проклятие Бога и отчуждение от Него. Лишь вмешательство божественной благодати может порвать порочный круг греховности. Человек связан по рукам и ногам гордыней и тщеславием, он стремится навязать свою волю другим и поэтому не способен своими силами внутренне преобразиться. В нынешнем, падшем состоянии человека положительную свободу ему может дать единственно лишь принятие Божьей благодати. Освободить человека может только Бог, ибо любого усилия со стороны самого человека недостаточно, чтобы приблизить его к спасению. Бог заранее знает, кто станет избранником, а кто будет осужден, в этом всеведущем знании провидя сквозь все грядущие времена различный отклик людей на дарование благодати. Хотя официальная христианская доктрина и не всегда будет придерживаться наиболее крайних формулировок Августина, касающихся предопределения или его почти полного отрицания человеческой роли в достижении спасения,— последующие взгляды христианства на нравственную испорченность человека и его порабощенное состояние будут в основном созвучны воззрениям Августина.

Таким образом, получалось, что человек, который столь решительно провозглашал Божью любовь и Божье освободительное присутствие в своей собственной жизни, в то же время утверждал врожденное бессилие и рабскую участь человеческой души, непоправимо извратившейся вследствие первородного греха (данная убежденность будет в дальнейшем пронизывать всю традицию западного христианства). Подобная антитеза поставила Августина перед необходимостью найти ниспосланное свыше посредничество, через которое благодать проникает в этот мир. Такого посредника представляла авторитетная церковная структура, способная для человека стать прибежищем, где он мог бы удовлетворить свою насущную потребность в духовном водительстве, нравственной дисциплине и священной благодати.

Критический взгляд Августина на человеческую природу нашел яркое отражение и в его оценке светской истории. Так как в свое время Августин был влиятельным епископом, то и позднее его занимали главным образом неотложные задачи: как сохранить и защитить единство Церкви и единство вероучения от энтропийных воздействий со стороны крупных еретических движений и как им противостоять в условиях падения Римской Империи под натиском варварских вторжений. Столкнувшись с крушением Империи и очевидной гибелью самой цивилизации, Августин не видел почти никаких шансов для подлинного исторического прогресса в этом мире. В нем царили нескрываемые злодеяния, жестокость, войны и убийства, людская алчность и высокомерие, порок и распущенность, а все люди были обречены на страдания и невежество, и во всем этом Августин усматривал доказательство абсолютной и непобедимой власти первородного греха, превращавшей эту жизнь в невыносимую пытку, в сущий ад земной, вызволить из которого человека может только Христос. На волну критики, обращенной еще оставшимися римлянами-язычниками против христианской религии, Августин отвечал, что христианство уже подорвало целостность имперской власти Рима и, тем самым, открыло путь торжеству варваров, знаменуя иной набор ценностей и иное видение истории, согласно которому всякий истинный прогресс будет носить непременно духовный характер, стоя над тщетой сего мира и над его безрадостной судьбой. Для благой человеческой жизни имеет значение не светская империя, но католическая Церковь. Поскольку божественное Провидение и духовное спасение стали ведущими факторами человеческого существования, то значение светской истории с ее преходящими ценностями, с ее колеблющимся и в целом негативным продвижением соответственно уменьшилось.

Вместе с тем, история, как и все остальное, имеющее касательство к творению, представляет собой проявление Божьей воли. Она воплощает нравственные предначертания Бога. В настоящее время, когда повсюду царят мрак и хаос, человек не в силах до конца постигнуть эти предначертания, ибо их смысл полностью откроется лишь с наступлением конца времен. Но, хотя мировая история все еще подчиняется власти Бога и замысел Его имеет духовную природу (действительно, Августин уподоблял историю великому музыкальному произведению: мелодия принадлежит незримому и несказанному композитору, различные части ее умело распределены между отдельными эпохами), в то же время ее светская, мирская сторона вовсе не имеет положительного прогрессивного характера. Так как Сатана все еще властвует над миром, истории пока еще суждено разыгрывать драму — как в вечной манихейской борьбе добра со злом, — которая будет и далее усугублять разделение между духовными избранниками и массами людей, которых ожидает проклятие. На протяжении этой драмы Божьи замыслы нередко остаются сокрытыми, но в конечном итоге они всегда справедливы. Ибо, сколь бы ни были очевидными успехи или поражения тех или иных людей в этой жизни, по сравнению с той вечной участью, которую заслужили их души, все эти достижения — ничто. Частные обстоятельства личной жизни, как и события мирской истории, лишены окончательной значимости. Поступки, совершенные в этой жизни, имеют значение главным образом благодаря тем последствиям, которые они повлекут за собой в другом мире, — божественной ли награде или наказанию. Первично стремление к Богу каждой души в отдельности, история же и весь земной мир служат просто сценой для этой великой драмы. Глубочайшей целью и сокровенным намерением человеческой жизни было вырваться за пределы этого мира, чтобы достичь мира иного, уйти от своего «я», чтобы обрести Бога, оторваться от плоти, дабы воспарить к духу. Церковь, заложенная Христом, была одной из величайших спасительных милостей, ниспосланных истории.

Оставив в стороне раннехристианские предчувствия мировых перемен — неизбежно грядущих, и одновременно имманентных уже сейчас, — Августин отворачивался от мира сего, чьи низменные направленности по природе своей носили негативный характер. По мнению Августина, Христос действительно уже победил Сатану — правда, в трансцендентном царстве духа, единственном царстве, подлинно имеющем значение. Истинная религиозная действительность не подвержена капризам здешнего мира и его истории, И познать эту действительность можно лишь путем индивидуального внутреннего постижения Бога под водительством Церкви и с помощью ее таинств.

Неоплатоновское влияние — тема индивидуального духовного восхождения, субъективность, обращенность внутрь — переплелось с иудаистским принципом коллективной и внешней исторической духовности, в какой-то мере даже одержав над ним верх. Проникновение неоплатонизма в христианство и усиливало, и объясняло мистические и сокровенные элементы христианского откровения, присущие в особенности Евангелию от Иоанна. Но, вместе с тем, оно привело к приуменьшению иудаистского элемента в раннем христианстве, подчеркивавшего коллективное начало эволюции, который был подхвачен ранними христианами, в частности, Павлом, и самым ранним из богословов Иринеем, и развит в дальнейшем настолько, что далеко отошел от первоисточника. Неколебимая убежденность Августина в том, что историю направляет Бог — как бы разворачивая драматический сценарий двух незримых сообществ: избранных и осужденных, града Божьего и града земного, ведущих меж собой упорную борьбу на протяжении всей истории от первых дней творения до Страшного Суда, — все еще отражала типично иудаистские взгляды на присутствие Божьего замысла в истории. Действительно, учение о двух градах, провозглашавшее автономию духовной Церкви перед лицом светского государства, впоследствии окажет большое влияние на всю западную историю. Однако лежащее в основе этого учения презрение ко всему мирскому, наряду с тогдашним философским окружением и психологической предрасположенностью Августина, а также общий исторический контекст направили

такое мироощущение в русло глубоко личностной религиозности, целиком устремленной к надмирному.

Что касается других существенных сторон Августиновой мысли и всего развивающегося мировоззрения христианства — в частности, дуализма всемогущего трансцендентного Бога и тварного, скованного греховностью человека, а также потребности в некоей догматически и нравственно обоснованной религиозной структуре, которая управляла бы сообществом избранных верующих,— то во всем этом явно ощущалось преобладание иудаистской ментальности. Особенно заметно это было в постепенной эволюции типичного для христианства отношения к нравственным заповедям Бога.

## **ЗАКОН И БЛАГОДАТЬ**

Для иудеев путеводной звездой и столпом, на котором прочно покоилось все их существование, были Моисеевы Скрижали Закона: они задавали нравственный порядок их жизни и поддерживали их добрые взаимоотношения с Богом. Иудейская традиция — в то время, когда жил Иисус, представленная фарисеями — на первое место выдвигала необходимость строгого повиновения Закону, тогда как ранее христианство утверждало, что подобная вера в основе своей противоречива: Закон создан для человека и соблюдается ради любви к Богу, что само по себе исключает необходимость в жестком повиновении, взамен подразумевая освободительное приятие Божьей воли как своей собственной. Этого союза двух волей можно достигнуть лишь через божественную благодать — этот беспрепятственный спасительный дар, что был принесен человечеству Христом. Согласно такому взгляду на вещи, Закон с его высеченными на камне запретительными предписаниями может лишь принуждать к несовершенному повиновению и нагонять страх. Павел же возражал, что подлинное оправдание человек может обрести лишь через веру в Христа, чей искупительный акт принес всем верующим свободу Божьей благодати. Суровость Закона делала человека грешником, борющимся с самим собой. Верующий же христианин свободен: он не находится в «рабстве» у Закона, ибо причастен свободе Христа благодаря Его милости.

Сам Павел до своего обращения был фарисеем и ярким поборником Закона. Обратившись же, он с самоотверженным рвением доказывал бессилие Закона перед властью любви Христовой и перед присутствием Духа Святого внутри человеческой личности, тайно вершащего свое дело. Однако иудеи увидели в толковании Павлом Закона лишь пародию на его истинную сущность. Для них сам Закон был даром Божьим, взывавшим к нравственной ответственности человека. Он является опорой для человеческой самостоятельности и добрых поступков человека — этих необходимых составляющих самого промысла спасения. Правда, и Павел признавал их значение, однако он утверждал, что его собственная жизнь свидетельствует о совершеннейшей бесплодности такой религиозности, которая повинуете лишь Закону.

Для события столь судьбоносного и «сверхчеловеческого», каким является искупление человеческой души, требуется нечто большее, чем просто человеческие усилия — пусть даже они получили божественную санкцию. Добрые поступки и нравственная ответственность необходимы, но их одних недостаточно. Лишь высший дар воплощения и самопожертвования Христова позволил привести жизнь человека в лад с Богом, чего так сильно жаждала Человеческая душа. Вера в милость Христа, а не строгая приверженность Этическим предписаниям,— вот вернейший путь человека к спасению. Об этой вере и свидетельствовали проявления любви и служение самих христиан, и все это — через милость Христа. Для Павла Закон уже перестал быть Сковывающим авторитетом, ибо истинное завершение Закона было явлено во Христе.

Сходным образом возвещался подобный разрыв с иудейским Законом и в Евангелии от Иоанна: «Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа». Расхождения между Божьей волей и волей человека, между внешними

предписаниями и внутренними склонностями — все это должно было раствориться в любви к Богу, единым духом объединяющей и человеческое, и божественное. Пробудиться к такому состоянию божественной любви означало ощутить само Царствие Небесное. Благодаря искуплению Христову человек мог ныне обрести праведность в глазах Бога, и не вследствие налагаемых ограничений, но следуя счастливому и добровольному своему желанию.

Однако это новозаветное противоречие между моральным ограничением и богоданной свободой было несколько двусмысленно. Этика межличностного общения, составлявшая предмет евангельских попечений, стала преобладающим элементом христианских воззрений, однако характер ее можно толковать двояко. С одной стороны, проповеди Иисуса часто были крайне бескомпромиссны по тону и рассудительны, построены на жесткой диалектике семитского толка, на семитской фразеологии, и в свете неминуемого конца времен звучание их казалось чрезвычайно напряженным. Евангелие от Матфея еще более ужесточало Закон для последователей Иисуса, требуя чистоты не только в поступках, но и помыслах, призывая возлюбить врага своего так же, как и друга, взывая ко всепрощению и к полному отрешению от дел мирских. Близость же мессианского пришествия и последующего всеобщего преображения настоятельно требовала безусловной нравственной чистоты. С другой же стороны, Иисус неоднократно подчеркивал, что сострадание стоит выше сознания собственной праведности, а внутренний дух — выше внешней буквы закона. Его призывы к сохранению возвышенной и даже абсолютной чистоты, подвергающей суду совести и преднамеренные деяния, и произвольные мысли, казалось, предполагали нечто значительно большее, нежели просто человеческую волю, для достижения подобной внутренней добродетели, открывая, таким образом, путь вере в благодать Христову. Он оказывал утешение и поддержку нищим, павшим духом, отверженным и грешным и в то же самое время грозил страшными карами высокомерным и самодовольным, слишком уверенным в своем духовном и мирском статусе. Смиренная открытость Божественной благодати расценивалась гораздо выше, чем приведенное в согласие с законностью праведное поведение. Следование Закону следовало постоянно соизмерять с высшей Божьей заповедью любви. Согласно Новому Завету, тот факт, что законническая мораль настолько переросла саму иудейскую религиозную практику, свидетельствовал о том, что с течением времени Закон отгородился от жизни и застыл, так что в конце концов стал скорее затруднять, чем облегчать истинное общение отдельной личности с Богом и с другими людьми.

Но даже новое христианское откровение Божьей милости оставалось открытым для разнообразных толкований и порождало противоречивые последствия, особенно в исторических условиях более поздней поры. То предпочтение, которое Павел и Августин отдавали Божественной благодати перед человеческими усилиями обрести праведность, не только обусловило представления о ценности человеческих свершений в согласии с Божественной волей, но и определило подчеркнутое умаление свободы воли человека относительно всемогущества Господа. В борьбе за спасение собственные усилия человека имеют сравнительно малое значение; последнее слово остается за спасительной властью Бога. Единственным источником блага являлся Бог, и только его благоволение может спасти род человеческий от его низменных природных наклонностей, от слепоты и развращенности. Вследствие Адамова грехопадения все люди стали порочны и виновны, и искупила эту коллективную вину лишь жертва Христа. То воскресение, что принес человечеству Христос, ныне присутствовало в Церкви; то оправдание, которое каждый человек стремился снискать, дабы избежать проклятия, зависело от приобщения к церковным таинствам, доступ к которым открывало следование определенным этическим и церковным нормам.

Поскольку Церковь и ее священные установления являлись ниспосланным свыше проводником Божьей благодати, то Церковь наделялась сверхчеловеческим значением, ее иерархия обладала абсолютной властью, ее законы оставались определяющими.

Поскольку люди по природе своей падки на грех и живут в мире постоянных искушений, они нуждаются в налагаемых Церковью суровых санкциях, направленных против запретных поступков и помыслов, дабы их бессмертные души не постигла та же плачевная участь, что была уготована их бренным телам. На Западе возникла та же острая историческая необходимость в том, чтобы Церковь приняла на себя ответственность за новообращенные (и, с точки зрения Церкви, неразвитые в нравственном отношении) варварские народы: так сложилась «сквозная» вертикальная иерархия Церкви, причем вся духовная власть исходила сверху вниз — от верховного папского владычества. Абсолютистские моральные предписания, сложная юридическая структура законодательства, «учетная» система добрых дел и заслуг, дотошная въедливость в разграничении между различными категориями грехов, принудительность верований и исполнения таинств, власть отлучения от церкви, подчеркнутый упор на запретах, касающихся плоти, во избежание постоянной угрозы проклятия,— все эти типичные для средневековой христианской Церкви черты сближали ее со старыми иудейскими представлениями о Божьем законе, в действительности являя собой скорее преувеличение этих представлений, чем новый целостный образ благодати Божьей. Вместе с тем, подобные сознательные предосторожности, по-видимому, были совершенно необходимы в мире, где человека повсюду подстерегали мирские ловушки и хитросплетения. Они были необходимы, дабы человек мог пронести через этот мир невредимыми христианские истины и, следуя путеводной звезде Церкви, войти в жизнь вечную.

## **АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ**

Еще одна дихотомия, существовавшая внутри христианской системы ведений, затрагивала вопрос о ее чистоте и целостности, а также о том, таким образом их следует оберегать. Ибо иудейские представления о богоизбранности и догматической чистоте также перешли по наследству к христианству, где они столкнулись и с тех пор постоянно враждовали с эллинским Стремлением обнаруживать свидетельства божественной философии в сочинениях различных языческих мыслителей, в частности Платона. Хотя временами Павел и подчеркивал необходимость полного отмежевания христианства от вводящих в заблуждение идей языческой философии, которой по этой причине следует тщательно избегать,— в ряде случаев он все же предлагал другой, более свободный подход, цитируя языческих поэтов и без всяких ссылок вплетая в свои христианские проповеди элементы стоической этики (родной город Павла — Тарс, расположенный в Малой Азии, в те времена был космополитическим университетским центром, особенно славившимся своими философами-стоиками). И более поздние христианские теологи классической породы до своего обращения очень часто были знатоками греческой философии и продолжали высоко ценить эллинскую традицию. Для многих раннехристианских мыслителей характерен синкретический мистицизм, поскольку они с готовностью узнавали тождественные смысловые модели в чужих философиях и религиях, нередко применяя аллегорический анализ для сравнительного изучения библейских текстов и языческой литературы. Истина едина — где бы она ни обреталась, ибо Логос всеобъемлющ, и животворное начало его не знает границ.

Во II веке в теологии Юстина Мученика впервые прозвучала мысль о том, что как христианство, так и платоновская философия устремлены к одному и тому же трансцендентному Богу, и что Логос является обозначением одновременно для божественного ума, для человеческого разума и для Христа-искупителя, в котором претворились и иудейская, и эллинская исторические традиции. Позднее христианско-платоническая школа в Александрии взяла за основу образовательную систему классической Греции — *paideia*. Во времена Платона она была сосредоточена на свободных искусствах и философии, теперь же до ранга главной из наук в новом курсе обучения поднялась теология, оказавшись вознесенной на самую вершину. В этих

условиях обучение само по себе стало некой формой христианской дисциплины, даже послушания. Обучение не ограничивалось единственно иудео-христианской традицией, выходя и за ее пределы, дабы охватить по возможности более цельно всякое знание и пролить на него свет Логоса.

Характерный компромиссный подход, заключающийся в том, чтобы и прибегать к полюболюбившейся греческой культуре в целях христианской апологетики, и одновременно держаться от нее на расстоянии, находим мы у Климента Александрийского, воспользовавшегося в качестве примера эпизодом из «Одиссеи» Гомера: проплывая мимо острова сирен по пути домой, на Итаку, Одиссей велел привязать себя к мачте корабля, чтобы услышать соблазнительное пение («обрести полное познание») и в то же время не поддаться насылаемому сиренами искушению и не броситься в умоисступлении на губительные скалистые берега их владений. Так и зрелый христианин способен совершать свой путь, обретая полное познание светского мира и языческой культуры, но безопасно минуя их чувственные приманки и интеллектуальные ухищрения, привязав себя к кресту — этой мачте церковного корабля.

Однако гораздо чаще христианство походило на породивший его иудаизм, отвергая практически всякое соприкосновение с нехристианскими философскими идеями и системами, находя их не только нечестивыми, но и попросту бесполезными. С этой точки зрения, подлинная сердцевина и священная сущность христианства столь неповторима и ослепительна, что вторжение любых других культурных течений могло лишь запятнать, исказить или извратить ее. Эллинизированным христианским богословам Логос (понимаемый как Божья мудрость, вселенский Разум) виделся действующим в нехристианской мудрости, предшествовавшей Откровению, а также в расширенных границах мировой истории, выходящей за пределы иудео-христианской традиции. Однако богословы, подчеркивавшие особую исключительность христианства, толковали Логос (понимаемый более узко — как Слово Божие) единственно лишь в рамках Священного Писания, церковного учения и библейской истории. По сравнению со светской изощренностью языческой философии христианское благовествование могло показаться бесхитростным до простоты, и любой диалог между ними оказался бы бесплодным. Так, в конце II века Тертуллиан открыто поставил под вопрос саму уместность для христианства эллинской традиции своим изречением: «Что общего у Афин с Иерусалимом?»

Особенно претили церковным властям всяческие теологические расхождения и нововведения: гностицизм, монтанизм, донатизм, пелагианство, арианство, — ибо они подвергали спорам те вещи, которые находились в самом сердце христианства, и, следовательно, церковные авторитеты рассматривали их как опасные ереси, посягающие на целостность вероучения и потому подлежащие запрету. Требование единообразия в доктрине христианства и ее структуре с сопутствующей нетерпимостью к инакомыслию отчасти определялось настоящим императивом изначального христианства (который мы находим, в частности, у Павла), говорящим о том, что тело Христово (то есть церковная община) должно хранить чистоту и неделимость в приготовлении к Парусии. Отношение Августина к этой проблеме оказало значительное влияние на формирование официальной позиции Церкви: вначале он восхвалял познание и высказывал уважение к классической культуре и, в частности, к платоновской философии, в то же время резко подчеркивал несравнимое верховенство христианской доктрины, а с возрастом становился все более ревностным поборником подавления ересей. В столетие, последовавшее за смертью Августина, христианская идеология в основном развивалась в сходном направлении. Невзирая на постоянное влияние — как сознательное, так и бессознательное — прочих философских и религиозных систем, Церковь официально встала на путь догматического ограничительства, заняв позицию нетерпимости по отношению ко всем другим системам.

Таким образом, осознанная Августином потребность в обуздании или отрицании (как в себе самом, так и в других) плюралистичного и еретического, биологического, мирского и



человеческого в пользу божественного, духовного, единой истинной Церкви и единого истинного священного учения выкристаллизовалась на закате античного мира, чтобы затем — благодаря стойкому влиянию Августина на таких выдающихся церковных деятелей, как папа Григорий Великий,— окончательно вылиться в четкие церковные установления, воплощающие дух Западного Средневековья. В силу того, какую власть и какой резонанс суждено было обрести сочинениям и личности Августина, а также в силу того, что ему удалось в определенном смысле выработать зарождающееся самосознание целой эпохи, христианское мышление на Западе складывалось, главным образом, благодаря его посредничеству. К концу классического периода дух всеприемлющего ликования, столь явственно воплощенный в раннем христианстве, сменился совсем иным: более «самоуглубленным, устремленным к миру запредельному, более разработанном в философском отношении и, вместе с тем, более институциональным, юридическим и догматическим.

## **СВЯТОЙ ДУХ И ЕГО ПРЕВРАТНОСТИ**

Все основные противоречия, коренившиеся в христианстве с самого его зарождения, сошлись и переплелись в необычном учении о Духе Святом — третьей ипостаси христианской Троицы (первую и вторую являют Бог-Отец и Бог-Сын, то есть Христос). В Новом Завете утверждалось: перед смертью Иисус обещал своим ученикам, что Бог ниспошлет Дух Святой, дабы пребывал с ними, продолжая и ведя к исполнению Его искупительный замысел. Последовавшее за этим «сошествие Духа Святого» на преданных учеников, на пятидесятый день по вознесении Господнем собравшихся в горнице некоего дома в Иерусалиме, было пережито (так передавалось позднее) как божественное посещение, излучавшее мощнейшее напряжение и сопровождавшееся наполненным весь дом шумом с неба «как бы от несущегося сильного ветра», с явлением «языков, как бы огненных», которые «почили» по одному над каждым из учеников. Случившееся было истолковано очевидцами этого события как безусловное и непререкаемое откровение постоянного присутствия Иисуса Христа среди них — невзирая на Его смерть и вознесение. Незамедлительно вслед за этим (согласно Деяниям Апостолов) вдохновленные ученики начали самозабвенно проповедовать перед толпами: через Дух миру было проречено Слово, и плоды, принесенные страстями Христовыми, отныне можно было раздавать всему человечеству. Праздник Пятидесятницы, для иудеев знаменовавший откровение Скрижалей Закона на горе Синай, отныне, для христиан, знаменовал новое откровение — излияние Духа Святого. С нисхождением Духа на народ Божий наступила новая эра. Именно это событие, выпавшее на день Пятидесятницы и в дальнейшем, по-видимому, возобновлявшееся в общинных собраниях, в прочих обстоятельствах связывавшееся с различными харизматическими явлениями, например, чудесными исцелениями и пророческим экстазом,— позднее и легло в основу церковного учения о Святом Духе. Согласно этому учению, Дух Святой — это дух истины и мудрости (Параклет, или Утешитель), а также божественное начало жизни, проявляющееся и в материальном творении, и в духовном возрождении. Что касается его первого — несущего откровение — аспекта, то Святой Дух признавался божественным источником вдохновения — тем самым, который глаголил устами иудейских пророков. К тому же отныне Дух Святой «приблизился» к народу: он стал доступен всем христианам, а не только немногим избранным. Что до второго аспекта — животворящего,— то Дух Святой был признан родителем Христа — наряду с матерью его Марией; его же присутствие отмечало и начало служения Иисуса, когда он принял крещение от Иоанна Крестителя. Иисус претерпел кончину, дабы Дух мог снизойти ко всем: только таким образом может произойти гибель человечества и последующее его воскрешение ко всей полноте Господней. Через исхождение Духа Святого совершилось воплощение Бога среди человечества: в непрерывности излияния Святого Духа на христианскую общину

происходит новое рождение Христа. Хотя рассуждения смертного человека сами по себе лишены ценности, все же возможно достигнуть божественного знания, преисполнившись Духа. И хотя, полагаясь только на свои силы, человек не способен раскрыть в себе полноту любви к ближним — благодаря Духу Святому он может познать любовь безграничную, раскрывающую объятия всему роду человеческому. Святой Дух есть Дух Христа, посредник в возвращении человека к божественности. Божья духовная сила, действующая через Логос и с Логосом. Само присутствие Святого Духа открывало возможность причаститься жизни божественной, а также давало опыт всеобщего единения внутри Церкви, что по сути представляло каждому человеку равный доступ к Богу. И, наконец, поскольку присутствие Духа Святого наделяло Церковь божественной властью в глазах верующих, догмат о Святом Духе рассматривался как основа самой жизни Церкви, находящая выражение во всех сторонах церковной деятельности: в ее таинствах, молитвах, ее учении, в ее развивающейся традиции, официальной иерархии и в ее духовном авторитете.

Непроизвольное стяжание Духа Святого, тем не менее, вскоре столкнулось с охранительными наставлениями Церкви. В Новом Завете Дух Святой нисходил словно ветер, что «дышит, где хочет». Но именно поэтому ему оказывались внутренне присущи стихийные и «бунтарские» качества, по определению позволявшие ему носиться повсюду «без руля и без ветрил». Те, кто заявляли о нисхождении на них Святого Духа, обычно являли непредсказуемые в своем разнообразии откровения и харизматические феномены. Очень часто подобные проявления — ничем не сдерживаемое и неподобающее вмешательство в церковную службу, странствующие проповедники, которые несли весть, не всегда совпадающую с ортодоксальной линией,— казались лишь камнем преткновения на пути должного исполнения миссии Церкви. Церковь оспаривала подлинное присутствие Святого Духа в подобных явлениях. Начало Святого Духа в наиболее крайних своих проявлениях, казалось, могло привести — если только не отнестись более осмотнительно к его определению — к кощунственному или, в лучшем случае, преждевременному обожествлению человечества, что поставило бы под угрозу традиционное разделение между Творцом и творением и пришло бы в противоречие с уникальностью искупительного акта Христа.

Ввиду таковых центробежно-еретических тенденций, Церковь, памятуя также и о необходимости сохранения упорядоченной структуры ритуалов и обрядов, заняла в целом негативную позицию, с ходу отметая любые самовольные заявления о сошествии на ту или иную личность Духа Святого. Харизматически-иррациональные всплески, в коих выражал себя Дух,— стихийные духовные экстазы, чудесные исцеления, глаголение чрез уста человеческие, пророчества, новые подтверждения божественного откровения,— теперь поощрялись все меньше по мере укрепления таких упорядоченных и рациональных проявлений религиозности, как церковные проповеди, организованные по определенным правилам службы и обряды, полномочные церковные установления и догматическая ортодоксия. Был произведен тщательный отбор, в результате которого был раз и навсегда установлен канон признанных Церковью апостольских писаний, так что никакие новые откровения не могли отныне быть признаны за Слово Божие. Дар Святого Духа, которым Христос наделил первых апостолов, теперь перешел — в порядке священных установлений — к епископам Церкви, причем на Западе высшая власть полагалась за папой римским — преемником апостола Петра. Представление о Духе Святом как о божественном начале несущей переворот духовной силы, имманентном людскому сообществу и движущем его вперед, к обожествлению, сменилось в христианском вероучении представлением, согласно которому Святой Дух всегда действует единственно лишь через верно служащих Отцов и Учителей Церкви, предохраняя ее от всякого заблуждения. Таким образом сохранялись и поддерживались неизменность и непрерывность учения, и преемство даров Святого Духа, олицетворявшееся Церковью,

пусть ценой отвержения более личностных форм религиозного опыта и бунтарских духовных порывов.

Новый Завет не определяет сколько-нибудь точным образом, каковы отношения Святого Духа к Отцу и Сыну. Первые христиане, естественно, были гораздо более поглощены фактом присутствия Бога среди них, нежели головоломными теологическими формулировками. Позже, на церковных Соборах, было определено, что Дух Святой есть третья ипостась триединого Бога; Августин же описывал Святой Дух как дух взаимной любви, связывающей Отца и Сына. В течение некоторого времени, относившегося к ранней поре христианского культа, Святой Дух окружался ореолом женственной образности и символически представлялся в образе голубки (символ голубя и укоренится позднее), а иногда даже упоминался как божественная Матерь. Позже представления о Святом Духе стали принимать более обобщенные и безличные черты: он начинал мыслиться как некая таинственная божественная сила. При этом напряжение, сопровождавшее опыт стяжания Святого Духа, постепенно спадало по мере удаления от времени первых апостолов,— так что непрерывное присутствие, деяния и всевластная сила Святого Духа, казалось, навсегда переселились в родовую вотчину ортодоксальной Церкви.

## **РИМ И КАТОЛИЧЕСТВО**

На западе к иудейскому влиянию на христианство — осознанию возложенной Богом исторической миссии, подчеркнутому повиновению воле Божьей, нравственной суровости, подчинению доктрине и ощущению богоизбранности — в дальнейшем присоединилось влияние Рима, которое оставило в нем глубокий след. Представления Церкви об отношениях человечества с Богом как об отношениях судебных, строго определяющихся нравственным законом, отчасти были почерпнуты из римского права, унаследованного и впитанного заложенной в Риме католической Церковью. В Римском государстве считалось, что действенность религиозного культа определяется дотошным соблюдением множества предписаний. Говоря же точнее, римская теория права и практика законодательства внесли в религиозную сферу идею оправдания, потому что грех понимался как преступное нарушение Закона установленного Богом между собой и человеком. Учение об оправдании (грехе, вине, покаянии, благодати и помиловании) изложено Павлом в его «Послании к Римлянам» и затем развито Августином, целиком основывавшем на нем отношения человека к Богу. Сходным образом иудейский императив подчинения человеческой воли — высокоразвитой, но своевольной — полномочиям божественной воли нашел отклик и в культурных моделях политической субординации, каковой требовала необъятная авторитарная структура Римской Империи. Да и к самому Богу нередко применялись термины, принадлежавшие политическому контексту той эпохи: распорядитель и царь, повелитель и господин, непостижимый и непререкаемый в своей справедливости, суровый правитель, стоящий надо всеми и несказанно щедрый к своим любимцам.

Христианская Церковь, памятуя о своей духовной миссии и о той великой ответственности, что была возложена на нее за духовные водительство над всем человечеством, нуждалась в необычайно устойчивых структурах, дабы обеспечить свою выживаемость и влияние в позднеклассическом мире. Проверенные временем культурные модели и структуры, заимствованные от Римского государства и из иудейской религии — психологические, организационные, догматические,— стройно укладывались в общую схему развивающейся сильной церковной организации, способной возглавить верующих и обеспечить самосохранение в течение неопределенно долгого времени. По мере развития христианства его иудейская основа активно вбирала из культуры Римской Империи родственные по духу качества, имевшие отношение к области права и власти. Этим и объясняется большинство отличительных черт, из которых складывался характер римской

Церкви: мощная централизованная иерархия; сложная правовая структура, царившая над сферой этики и духовности; духовные полномочия, связующие священников и епископов; требования повиновения от церковных прихожан и действенное к нему принуждение; формализованные обряды и закрепленные установлениями таинства; жесткий запрет на любые расхождения с принятой догмой; воинствующая центробежная экспансия, направленная на обращение варваров и приобщение их к христианской цивилизации, и так далее. Епископские полномочия провозглашались богоданными и в силу этого непререкаемыми. Епископ являлся живым представителем Божьей власти на земле, правителем и судьей, чьим приговором касательно греха, ереси, отлучения и прочих жизненно важных ситуаций суждено будет оказаться решающими на чашах небесных весов. Римское влияние превратило саму истину христианства в предмет законодательных распрей, политических раздоров, имперских эдиктов, принуждения воинской силой и, в завершение, привело к утверждению божественной непогрешимости папской власти (папа, таким образом, становился новым римским верховным правителем). Расплывчатые общинные формы ранней Церкви уступили место четко определенному иерархическому институту Римско-католической Церкви. Тогда как внутри жесткой церковной структуры в неизменности сохранялось христианское учение, сама эта структура охватывала своим влиянием все больше стран, пока христианское общество не упрочилось во всей средневековой Европе.

В период, последовавший за обращением Константина (в начале IV века) отношение Рима к христианству претерпело полнейший переворот: Рим-гонитель обернулся Римом-поборником и постепенно начал объединяться с Церковью. Отныне границы Церкви совпадали с границами Римского государства, причем государство, став ее союзником, преследовало единую с целью: поддержание общественного порядка и контроль за любыми действиями и верованиями своих граждан. Ко времени папы Григория I Великого (своего рода образцовый зодчий средневекового папства, избранный папой на рубеже VI века) западное общество настолько преобразилось, что то, что некогда существовало лишь в диалектическом утверждении Августина, направленном против духов позднелатинской эпохи, ныне претворилось в правящую культурную норму<sup>13</sup>. Общественный театр, цирковые представления, языческие празднества уступили место христианским священнодействиям и шествиям, памятным дням христианского календаря и христианским святым. Как только христианство шагнуло на мировую арену, в нем зародилось новое чувство общественной ответственности, ибо оно осознало с беспримерной силой свою миссию — завоевывать духовное владычество над всем миром. Централизованно-иерархический институт Церкви — этот религиозный аналог Римской Империи — все больше подчинял себе и брал под контроль главенствующие направления христианского духовного поиска. По мере того как Римская Империя христианизировалась, христианство романизировалось.

Принятое Константином решение перенести столицу Римской Империи из Рима на восток, в г. Византии (позднее переименованный в Константинополь), также повлекло за собой колоссальные последствия для всего Запада, ибо вслед за разделением империи под натиском варваров почти вся Европа очутилась в политическом и культурном вакууме. Единственным институтом, способным поддержать на Западе хоть какое-то подобие общественного порядка и сохранить культуру, оказалась Церковь, а «епископ римский», будучи традиционно духовным главой имперской метрополии, постепенно прибрал к рукам целый ряд привилегий и полномочий, коими ранее были облечены римские императоры. Церковь не только взвалила на себя груз разнообразных правительственных функций, но и стала единственной покровительницей знаний и искусств: духовенство стало единственным образованным сословием, а папа — верховным и священным авторитетом, который своею властью мог санкционировать и помазание, и отлучение королей и императоров. Новые государства, которые образовались в Европе на развалинах Западной империи, обращаясь в христианство, неизбежно ориентировались на папский

Рим как на высший духовный центр христианства. На протяжении первого тысячелетия западная Церковь не только сосредоточила всю свою мощь в сане «епископа римского»: постепенно, но достаточно решительно она утверждала свою независимость от восточных церквей, находившихся преимущественно в Византии, союзничая с восточным императором, все еще пребывавшим у кормила власти. Географическая удаленность, различия в языке, культуре, политических обстоятельствах, разные последствия варварских и мусульманских набегов, множество серьезных столкновений на почве догматики, и, наконец, собственное тяготение Запада к автономии — все это делало пропасть, разделявшую латинскую церковь Рима и греческую церковь Византии, непреодолимой<sup>14</sup>.

В этих условиях христианству на Западе выпадали уникальные исторические возможности. Отмежевываясь и от восточной церкви, и от восточного государства, избавившись от прежних гражданских и светских структур бывшей империи, опираясь на христианизацию народов Запада и их правителей, Римская Церковь сосредоточила в своих руках небывалое полновластие над всей средневековой Европой. Западная Церковь стала не просто религиозным аналогом Римской Империи, но и ее историческим преемником. И далее, в идеальном зеркале средневековая Церковь так и виделась самой себе некоей духовной *Rex Romana*, царящей над миром с помощью мудрой и благотельной священнической иерархии. Сам Августин рассматривал падение старого Рима — брэнного града — в свете нового Рима — духовного града христианской Церкви, который возник вместе с апостолами и с тех пор постоянно присутствует в истории как отражение Царства Божьего в этом мире. Тем самым Августин облегчил прохождение того судьбоносного для христианства поворота, начиная с которого оно стало переосмысливать природу обетованного Царствия Небесного в понятиях ныне существующей Церкви<sup>15</sup>. По мере того как средние века продвигались вперед и власть в Риме постепенно упрочивалась, становилось ясно: Римско-католическая Церковь — единственный истинный институт, обладающим вселенским полновластием, освященный самим Богом и ведущий человечество к спасению.

## **ДЕВА МАРИЯ И МАТЕРЬ-ЦЕРКОВЬ**

Повсеместное обращение в христианство языческих масс Римской Империи в период ее заката определило появление важной части в христианском вероучении. Хотя Новый Завет сохранил весьма скудные сведения о Марии, матери Иисуса, ни в коей мере не дающие оснований предположить, насколько существенной окажется ее роль для будущего христианства,— в позднеклассический период и в средние века как будто сам собой зародился необычный культ девы Марии, Богородицы, заняв со временем прочное место в народном христианском сознании как один из важнейших его элементов. Как Ветхий, так и Новый завет были почти неизменно патриархальны в своем единобожии; когда же в пост-константиновской империи в христианство обратилось великое множество язычников, они привнесли в него глубоко укоренившуюся традицию поклонения Великой Богине Матери (наряду с рядом мифологических параллелей, трактующих предания о богинях-девах и непорочных зачатиях божественных героев), в результате чего христианское благочестие значительно расширилось культом Марии, поддержанным Церковью. Однако основным отличием Марии от языческих богинь было то, что она явилась единственной в своем роде человеческой матерью Сына Божьего, стержневой исторической фигурой в неповторимом акте вочеловечения Христа, а отнюдь не богиней природных стихий, повелевающей циклами смерти и возрождения. Так на языческой мифологической почве произросло и расцвело поклонение деве Марии, чья роль и чей характер соответствовали логике христианского понимания.

Если учитывать сообщения одних лишь письменных источников, вознесение девы Марии на вершину христианского благочестия может показаться весьма неожиданным. В Евангелиях упоминаний о Марии очень немного; кроме того, они мало согласуются

между собой. Когда в Евангелии от Луки ей является Архангел Гавриил с благой вестью о том, что она понесет от Духа Святого и родит Сына Божьего, то говорится о ее радостном послушании Божьей воле, об осознании ею своей особой роли в исполнении Божественного замысла и о том, что она как нельзя лучше подходила для этой роли ввиду своей глубокой чистоты — как телом, так и душой. Однако Евангелие от Марка, исходившее, вероятно, из более раннего предания, рисует нам характер, гораздо более наделенный типично человеческими чертами, заставляя предположить, что в течение большей части жизни Иисуса она, быть может, и не подозревала о его божественной миссии. Марк также упоминает о том, что у Иисуса были близкие родственники, возможно братья и сестры, которые, как и мать, казалось, пытались остановить Иисуса в начале его служения. Даже в Евангелии от Иоанна содержатся намеки на определенное непонимание между Марией и ее Сыном. Свидетельства писания о непорочном зачатии также неоднозначны. Евангелия от Марка и от Иоанна не касаются этого вопроса вовсе, равно как и Послания апостола Павла. Евангелия же от Матфея и Луки, которые касаются этой темы, внутренне непоследовательны, поскольку в обоих свидетельствах приводятся родословия, указывающие на прямое происхождение Иисуса от Давида (и, в Евангелии от Луки, от Адама), линии которых завершаются Иосифом, мужем Марии, а не самой Марией.

Тем не менее, Мария была признана верующими девственной Матерью Божией, а богословы видели в ней сосуд воплощения божественного Логоса, и вскоре ранняя Церковь стала почитать ее как посредницу между родом человеческим и Христом и даже как «Соизбавительницу» — наряду с Христом. В Марии впервые осуществилось слияние божественного с человеческим. Подобно тому, как в Христе видели второго Адама, Мария явилась второй Евой, через послушание своего непорочного зачатия и священного Материнства принесшей искупление человечеству и природе, исправляя тем самым первое непослушание Евы. Мария оставалась высшим идеалом всех тех добродетелей, что составляли суть христианского склада характера: чистоты и целомудрия, сострадания и скромности, простоты, кротости, непорочного блаженства, внутренней красоты, нравственной незапятнанности, самоотверженной преданности, терпения и покорности Божьей воле.

Через образ Марии в христианство проникли идущие от языческой Великой Богини-Матери черты воспитующей женственности, а также представления о божественной связи с природой, что способствовало некоторому смягчению сурового в своей трансцендентности и мужественности культа иудейского Бога. Возвышение Марии до статуса Богини-Матери также явилось необходимым в глазах обратившихся язычников дополнением и уравниванием иначе не объяснимого факта единственности и абсолютности Бога-Отца. Признание и почитание Богоматери делало христианский пантеон ближе к ментальности классического мира и служило своего рода связующим звеном между христианством и древними языческими культами возрождения. Различие было в том, что богини матриархата всецело властвовали над природой, тогда как роль Девы Марии вписывалась в контекст человеческой истории. Ранним богословам крайне важным представлялись человеческие, материнские отношения Марии с Иисусом: они свидетельствовали о его подлинном вочеловечении, опровергая утверждения некоторых гностиков об исключительно сверхчеловеческой божественной природе Иисуса Христа.

Временами массовый характер народного почитания девы Марии, как представлялось Церкви, выходил за рамки теологической оправданности. Однако это преткновение было разрешено — как в глазах Церкви, так и в народном сознании — благодаря отождествлению Девы Марии с Церковью. Поскольку Мария была первой, кто уверовал в Христа — ибо она получила благою весть о рождении божественного младенца, первой из всех людей, кто воспринял Христа внутри себя, то она являла прототип всего церковного сообщества. В связи с восприимчивостью и девственностью Богоматери Церковь рассматривалась как «невеста Христова», которая сочетается с ним священным браком,

когда настанет конец времен и человечество ощутит мощный наплыв всей божественной полноты. Однако еще более важным оказываюсь отождествление с Церковью материнских качеств Марии: «Святая Матерь-Церковь», под незримым покровительством Марии, стала не просто воплощением всего христианского человечества, но и олицетворением кормилицы и защитницы, которая всем христианам могла предоставить приют и прибежите и наставить их на путь истинный <sup>16</sup>.

Таким образом, христиане видели себя чадами Матери-Церкви, а также чадами Бога-отца. Образ матери-кормилицы, в котором слились Дева Мария и Матерь-Церковь, не только дополнил собою суровый патриархальный образ библейского Яхве, но и оказал смягчающее влияние на тяготение самой Церкви к строгому законничеству и патриархальному самоуправству <sup>17</sup>. Даже архитектура церковных сооружений с ее ослепительным внутренним убранством и сакральным «утробным» пространством, достигшая совершенства в прославленных средневековых соборах, воссоздавала и передавала осязаемое ощущение божественного лона Матери-Девы. И католическая Церковь в своей целостности возложила на себя вселенскую культурную миссию, выступая как своего рода всеобъемлющее духовное, интеллектуальное, нравственное и общественное «лоно», вынашивающее христианское общество — это мистическое тело Христово, которое должно родиться прежде, чем воскреснуть для небесного царствия. Представляется, что именно в форме поклонения Деве Марии и перенесении ее божественного материнства на церковь — в коллективном христианском сознании весьма удачно соединились две части христианского вероучения.

## **ПОДВЕДЕНИЕ ИТОГОВ**

Таким образом, первоначальное христианское откровение подвергалось разнообразнейшим культурным и интеллектуальным воздействиям — иудейским, греческим и эллинистическим, гностическим и неоплатоническим, римским и ближневосточным,— каковые христианство и свело затем в некий синтез — иногда противоречивый, однако оказавшийся чрезвычайно стойким. Плюралистичный по своим истокам, но обретший монолитную форму в ходе своего становления, этот синтез будет господствовать в европейском мышлении вплоть до эпохи Возрождения. Попробуем, в порядке подведения итогов, выделить ряд различий, наметившихся между данным мировоззрением и мировоззрением греко-римской эпохи, сосредоточившись, в частности, на характере западного христианского видения, начиная с позднеклассического периода и в течение раннего средневековья. Учитывая неизбежную неточность подобных обобщений, все же можно сказать, что в целом результаты наложения христианства на греко-римское мышление были следующие:

(1) Оно внедрило в Космос монотеистическую иерархию, признав единого верховного Бога, триединого Господа и Творца истории, тем самым поглотив и уничтожив многобожие языческой религии, а также умалив, хотя и не отменив вовсе, метафизику архетипических Форм;

(2) Оно усугубило платонический дуализм духа и материи, обогатив его учением о Первородном Грехе, о Падении человека и природы и о всеобщей человеческой вине; оно лишило, по большому счету, природу какого-либо имманентного ей божества (это касается и политеизма, и пантеизма), хотя и оставило миру некую ауру сверхъестественности — либо божественной, либо сатанинской; оно резко обозначило грани между добром и злом;

(3) Оно придало отношениям человека с трансцендентным началом драматический характер своим определением Божьего главенства и водительства в истории, повествованием о Народе Избранном, историческим появлением Иисуса Христа на земле и его вторичным и окончательным явлением в в грядущий век Апокалипсиса, несущим спасение человечеству,— и принесло, таким образом, новое осознание исторического ди-

намизма, божественной искупительной логики в истории, каковая является скорее линейной, а не цикличной; вместе с тем, оно постепенно наделило этой искупительной силой развивающуюся институциональную Церковь, молчаливо возвратившись тем самым к более статичному пониманию истории<sup>18</sup>;

(4) Оно впитало мифологию языческой Богини-Матери и преобразовало ее в христианскую историческую теологию, где Дева Мария представала в образе человеческой Матери Бога, а также в непрерывную социально-историческую реальность, принявшую форму Матери-Церкви;

(5) Оно принизило ценность наблюдения, анализа и постижения естественного мира и, таким образом, перенесло акцент с рациональных и эмпирических способностей (подчас и вовсе их отвергая) на эмоциональную, нравственную и духовную сферы; при этом все способности человека становились на службу требованиям христианской веры и подчинялись Божьей воле;

(6) Оно опровергало способность человека самостоятельно проникать — интеллектуальным или духовным путем — в смысл мироустройства, постулировав абсолютные полномочия Церкви и Священного Писания устанавливать окончательную истину.

\* \* \*

Как уже говорилось, над средневековым сознанием бродили манихейские тучи. Как народное благочестие христианства, так и средневековая теология выказывали однозначное презрение к физическому миру и настоящей жизни, причем понятия «мир, плоть и дьявол» нередко сближались, образуя некий сатанинский триумvirат. Отличительным духовным императивом было умерщвление плоти. Природный мир — юдоль печали и смерти, цитадель зла, милостивое освобождение от которого верующим будет даровано в конце жизни сей. Человек вступал в мир неохотно — словно тот рыцарь, что вступает в царство тьмы и греха с единственной надеждой оказать сопротивление, одержать верх и отправиться дальше. Многие богословы раннего средневековья в непосредственном изучении природного мира и в развитии независимого человеческого разума усматривали угрозы целостности религиозной веры. Правда, в согласии с официальной религиозной доктриной, благая природа материального творения Божьего не отрицалась вовсе, однако же мир сам по себе не считался достойным средоточием человеческих помыслов и дерзаний. Пусть мир и не является до конца злым — но все же с высоты духовного полета он несуществен.

Участь каждой человеческой души предопределена свыше, будучи ведома Богу еще до начала времен: подобная вера черпала психологическую поддержку в очевидной беспомощности людей раннего средневековья перед лицом природы, истории и власти традиций. Действо человеческой жизни, быть может, и является точкой приложения Божьей воли, но сама роль человека ничтожна. По сравнению, скажем, с гомеровским Одиссеем, средневековая личность представала практически бессильной перед лицом мира и перед лицом зла: она бы оказалась попросту заблудшей душой, если бы не постоянное водительство и ограждение Церкви. (С этой точки зрения, «скитания» и «странствия» виделись отнюдь не геройским приключением, а еретическим ускользанием на «кривые», далекие от Бога пути.) По сравнению, например, с Сократом, христианин эпохи средневековья находился в тисках строжайших интеллектуальных ограничений. (И в этом смысле «сомнение» рассматривалось уже не как важнейшая добродетель рассудка, но как серьезное духовное упущение.) Утверждение человеческой личности — столь заметное, скажем, в Афинах эпохи Перикла — теперь в значительной мере перечеркивалось благостным приятием Божьей воли и (что особенно проявлялось на практике) подчинением нравственному, интеллектуальному и духовному авторитету Церкви. В нашем сознании, таким образом, может сложиться картина великого парадокса христианской истории: та самая вещь, первоначальная суть которой —



провозглашение божественного космического возрождения, поворотной точки в зонах, что произойдет через воплощение-вочеловечение Логоса, весть, которая вознесла значимость человеческой жизни, человеческой истории и человеческой свободы на столь небывалую высоту, в конце концов только упрочила воззрения, явно ему антитетичные. Однако христианское мировоззрение, даже в средневековом его обличье, вовсе не было таким однозначным или односторонним, как можно было бы предположить, представив подобную картину. Обе тенденции — оптимистичная и пессимистичная, раздваивающая и единящая — постоянно переплетались, порождая нерасторжимый синтез. В действительности, Церковь и сама придерживалась мнения, что каждый из двух полюсов остро нуждался в своей противоположности; например, прекрасная участь, ожидавшая верующих христиан на небесах, и непревзойденная красота христианской истины требовали именно таких суровых мер, как закрепленный установлениями надзор и догматическая жесткость. В глазах многих сознательных христиан тот факт, что весть священного откровения и его обряды непрерывно передавались и успешно сохранялись из века в век, значительно перевешивал любые преходящие злодеяния современной им церковной политики или временные искажения народной веры и богословской доктрины. В подобной перспективе спасительная благодать Церкви заключалась именно в космической значимости ее земной миссии. Явные недостатки земной Церкви оправдывались как неизбежный побочный эффект несовершенных человеческих попыток выполнить неизмеримо великий по своему размаху божественный замысел. Такие же представления возносили догму и обряды христианства над любыми самостоятельными суждениями отдельных христиан — как если бы всем христианам надлежало постичь символическое воспроизведение космических истин, высота и величие которых уже ныне были непосредственно открыты верующим, однако, чтобы окончательно «дорости» до их постижения, человечеству требовался долгий путь духовного продвижения. И каким бы ни было очевидное принижение своего земного существования в сознании средневековых христиан, они видели в себе — через посредничество Церкви — потенциальных восприемников искупительной благодати Христовой, что возвышало их над всеми прочими народами в истории.

Но (оставим в стороне подобную апологию религии) при сопоставлении одной эпохи с другой у нас мелькнуло противопоставление обычного среднего христианина времен раннего средневековья с представителями относительно небольшой группы блистательных греков, процветавшей в течение относительно короткого периода уникального культурного творческого всплеска в начале классической эпохи. Средневековый Запад тоже не обошелся без своих гениев — пусть в первые века их было немного и влияние их было незначительным. Необдуманным было бы заявление, будто причина Подобного «безрыбья» заключалась в христианстве, а не в других исторических факторах, особенно если не только учесть тот факт, что упадок классической культуры произошел задолго до подъема христианства, но и вспомнить об исключительных достижениях христианской культуры более позднего времени. Не следует также забывать: Сократа афинская демократия приговорила к смерти за «отсутствие благочестия», и он не был единственным философом или ученым, кому вменялись в вину «неправоверные» суждения. С другой стороны, средневековые рыцари короля Артура с их поисками Святого Грааля оказались вполне достойными преемниками своих гомеровских предшественников. Конечно, в любую эпоху существует и страсть к приключениям, и догматизм, пусть равновесие меж ними не всегда сохраняется, но в конечном итоге одно из них лишь подстегивает развитие другого. Во всяком случае, более справедливым кажется общее психологическое сопоставление средневековой и классической эпох, которое могло бы устранить их излишне резкую несоразмерность.

Разумеется, можно возразить, что на долю варварских народов, обратившихся в христианство, выпало благоприятное стечение нравственных и социальных обстоятельств: день за днем, год за годом их приучали по-новому чтить святость каждой отдельной

жизни, печься о благосостоянии ближних, упражняться в терпении, смирении, прощении и страдании. В классическую пору самоуглубленную жизнь вели немногочисленные философы, тогда как христианская сосредоточенность наличной ответственности, осознании грехов, отрешении от всего мирского пробуждала внимание к внутренней жизни в значительно более широких кругах населения. В отличие от предшествовавших веков, которые нередко отличала удручающая неопределенность мировоззрения и отчуждение от религии, христианское мировоззрение обеспечивало неколебимо прочной духовной и эмоциональной поддержкой, состоявшей в том, что каждая человеческая душа обретала безусловную значимость в картине мироздания. В христианском мировоззрении бесспорно преобладало чувство космической гармонии, и трудно переоценить ту колоссальную харизматическую мощь, что являла себя в образе Иисуса Христа, связующем воедино весь христианский универсум. Какими бы ограничениями ни чувствовали себя скованными христиане средневековья — казалось, все это в достаточной мере уравнивалось напряженным осознанием собственного священного статуса и открытой возможности духовного избавления. Пусть жизнь человеческая была тяжким испытанием: в конце концов божественный замысел состоял в последовательном продвижении верующих к окончательному воссоединению с Богом. В самом деле, высшая власть веры, надежды и любви была такова, что в христианской Вселенной не оставалось ничего невозможного. В эту долгую эпоху — нередко темную и хаотичную — христианское мировоззрение завладело действительностью идеального духовного царства, где все верующие, все чада Господни могли найти опору.

Оглянемся же теперь на то величественное зрелище, какое являла собой римская католическая Церковь в зените своей славы в период высокого средневековья: практически вся Европа приняла католичество; все летосчисление человеческой истории велось отныне с рождения Иисуса Христа; папа римский властвовал как в духовной сфере, так и в мирской; массы верующих были преисполнены христианского благочестия; появилось множество величественных готических соборов, монастырей и аббатств, писцов и ученых, тысячи священников, монахов и монахинь; получило широкое распространение попечение о больных и бедных; сложились священные обряды; религиозные праздники сопровождались шествиями, представлениями и пиршествами; зародилось религиозное искусство и григорианское пение (католический хорал); возникли особые драматические жанры — моралите и миракли; латынь стала универсальным языком литургии и науки; Церковь и христианская идеология стали вездесущи, проникнув во все области человеческой деятельности. Едва ли может не вызвать восхищение величие, с которым Церкви удалось повсеместно внедрить христианские формы культуры, выполняя свою земную миссию<sup>19</sup>. И какова бы ни была метафизическая ценность христианства, уже сама живая непрерывность развития культуры Запада обязана своим существованием всепроникающей жизненной силе христианской Церкви, охватившей всю средневековую Европу.

Однако прежде всего нам необходимо соблюдать крайнюю осторожность, используя светские категории современных суждений при описании мировоззрений более ранних эпох. История свидетельствует, что для христиан средневековья основные догматы веры отнюдь не были отвлеченными представлениями, навязываемыми Церковью, а выражали самую сущность их собственного мировосприятия. Промысел Божий, происки дьявола или чудеса Девы Марии, понятие греха, спасения и ожидание Царствия Небесного — все эти живые начала пронизывали и мотивировали христианский мир. Следует признать, что средневековое восприятие типично христианской реальности было столь же осязаемым и самоочевидным, что и архаическое греческое восприятие мифологической реальности с ее богами и богинями или современное восприятие безличной материально-объективной действительности в полном отрыве от субъективно-частной «психеи». Именно поэтому, если мы хотим приблизиться к пониманию нашей собственной культурной «психеи», мы должны попытаться взглянуть на средневековое

мировоззрение изнутри. В некотором смысле, речь здесь идет не только о мировоззрении, но и о самом мире. И снова, как обстояло и с античным мировоззрением, речь идет о таком мировоззрении, которое в последствии Запад перерабатывал и видоизменял, критиковал или отвергал, но о котором никогда до конца не забывал.

В самом деле, именно глубокие противоречия внутри самого христианского мировидения — многочисленные внутренние разногласия и парадоксы, коренившиеся и в разнообразии истоков христианства, и в диалектической природе христианского синтеза,— будут непрестанно мешать стремлению христианского мышления к завершению в форме догматизма, стимулируя не только его развитие, но и в конечном итоге и коренное самопреобразование.

## ***IV. Трансформация средневековой эпохи***

ТЕПЕРЬ мы приступаем к одной из важнейших задач: нам предстоит проследить сложную эволюцию западного мышления от средневекового христианского до мировоззрения современного, светского,— продолжительное и драматичное перевоплощение, в котором главная роль принадлежала классической мысли.

Славное прошлое классической цивилизации и Римской Империи для раннего средневековья Запада было далеким воспоминанием. Переселения варварских племен не только разрушили западную систему гражданской власти, но, по большому счету, искоренили любые проявления высококультурной жизни, а также — в особенности вслед за исламской экспансией — отрезали ей доступ к подлинным греческим текстам. Немногочисленные в средневековье христиане-интеллектуалы, помимо общей христианской убежденности в своем особом сиянном благодатью статусе, осознавали, что живут в тусклых сумерках, сгустившихся вслед за золотым веком культуры и учености. Однако искра античной мудрости еще мерцала, бережно сохраняемая немногими ценителями в тиши монастырских скрипториев. В эту эпоху политической и социальной неустроенности именно христианские монастыри обеспечивали такое надежное укрытие, где можно было в безопасности служить высшим целям и сохранять великие ценности прошлой культуры. Для средневекового мышления культурное продвижение прежде всего означало и подразумевало нахождение античных текстов и раскрытие их смысла. Ранние Отцы Церкви положили начало плодотворной традиции, согласно которой достижения языческой классики не отменялись, а подлежали осмыслению и перетолкованию, в результате вполне укладываясь в рамки христианской истины. Именно на эту основу опирались монахи раннего средневековья, пытаясь возродить некое подобие учености. В монастырях типичной формой послушания стало переписывание древних манускриптов. Бозций — аристократ, государственный деятель, философ-христианин, наблюдавший предзакатные часы Древнего Рима,— стремился сохранить для потомства интеллектуальное наследие классики и значительно преуспел в этом. После его смерти (в начале VI века) оставленные им переводы и компендиумы философских сочинений Платона и Аристотеля, а также христианских теологов вошли в монастырскую традицию и тщательно — из поколения в поколение — изучались средневековыми учеными. Сходным образом, в конце VIII века, Карл Великий, объединивший в результате своих завоеваний большую часть Европы, дабы сложилось западное христианство, всячески поощрял культурное возрождение учености, каковая зиждилась на античных идеалах в той же степени, что и на христианских.

Однако на протяжении первой половины средневековья ученые все же были редкостью, источники культуры — довольно скудными, а подлинники классических текстов оставались в основном вне досягаемости. В этих условиях интеллектуальный прогресс лишь недавно объединившихся западных народов шел медленно и мучительно. Осилить словарный запас и грамматику языка покоренной империи, как и формы ее мышления, достигшие высокого уровня развития, и разработать серьезную дидактическую методологию — таковы были первоначальные задачи, решение которых потребовало не одного столетия ученического усердия.

И эти трудности не были единственными, ибо абсолютное господство христианской веры над светскими интересами отнюдь не поощряло увлечения и обширных занятий классической философией и культурой так, как они того заслуживали. Умственная энергия наиболее выдающихся монахов расходовалась на размышления над Священным Писанием, через каковое ум мог постичь духовный смысл Слова, направляя душу к мистическому единению с Богом. Направление духовных исканий и духовная дисциплина, обоснованные богословием ранних Отцов Церкви, едва ли способствовали цент-

робежному движению в сторону прочих интеллектуальных поисков: их вторжение нарушило бы тишину смиренной обители внутреннего созерцания. Внимание набожных христиан было приковано к миру горнему, и потому интерес к природе, науке, истории, литературе или философии ради них самих сдерживался и отодвигался на второй план. Поскольку истины Писания считались всеобъемлющими, развитие человеческого разума санкционировалось и поощрялось единственно с целью наилучшим образом постичь догматы христианского учения.

Однако, когда средневековье прошло свой путь до половины — приблизительно к 1000 году, Европа наконец, после стольких веков хаоса и чуждых вторжений достигла в какой-то мере политической безопасности, и культурная деятельность оживилась сразу во многих областях жизни: росло население, совершенствовалось сельское хозяйство, развивалась торговля на континенте и за его пределами, усиливалась связь с соседними народами — носителями исламской и византийской культур, возникли крупные и малые города, а вместе с ними — и слой образованных людей, организовывались ремесленные цеха, а общий рост интереса к учености привел к основанию университетов. Инерция старых феодальных порядков начинала отступать перед новыми веяниями.

Новые общественные образования — гильдии, братства, цеха — основывались скорее на горизонтальных линиях равенства, а не на прежних вертикально-деспотических отношениях феодалов и вассалов, и новый порядок в отношениях опирался уже не на освященную Церковью клятву вассала в подчинении господину, но на более демократический консенсус. Были пересмотрены некоторые политические права и установления, наметился определенный крен в светскую сторону. Юридические процедуры, постепенно отходя от допросов с применением пыток, продвигались к методу рациональных доказательств. Природный мир постепенно обретал в сознании Людей более выпуклые реальные очертания: это ощущалось и в новом эротизме и реализме «Романа о Розе» Гильома де Лорриса и Жана де Мёна, и в получившем широкое употребление среди богословов слове «universitas», обозначавшем конкретную вселенную как единую и однородную совокупность, божественную гармонию природного многообразия. Античная литература и философия — начиная с платоновского «Тимея» и кончая «Наукой любви» Овидия — нашли своих ценителей и знатоков. Трубадуры и придворные поэты прославляли новый идеал — преображающую душу романтическую любовь свободных личностей, в скрытой форме протестуя против распространенного феодального обычая рассматривать брак как социально-политическое соглашение, одобренное Церковью.

Более глубокое осмысление истории и исторической динамики отразилось не только в отчетах хронистов о текущих политических событиях, но и в новом осознании теологами поступательного во времени движения христианства. Средневековые горизонты начали шириться сразу во всех направлениях.

Особое значение в этом культурном перевороте имело появление нескольких важнейших технических нововведений в области сельского хозяйства и ремесел — в первую очередь, использование новых источников энергии (ветряная мельница, водяное колесо, лошадиный хомут, стрелена, плуг). Эти изобретения позволяли осваивать окружающую среду с небывалой дотоле энергией и сноровкой. Технические открытия показали всю ценность человеческого разума, подчиняющего себе природные силы с помощью знания. Казалось, с подобным использованием интеллекта сам мир «очеловечивался», и дальнейшее показало, что европейцы оказались просто неистощимыми в этой области. Возраставшая производительность труда подталкивала рудиментарно-аграрное общество с натуральным хозяйством к тому, чтобы перерасти в подвижную и прогрессивную культуру европейского высокого средневековья. Юный варвар — христианский Запад — по собственному почину превращался в мощный и жизнетворный центр цивилизации.

## **ПРОБУЖДЕНИЕ СХОЛАСТИКИ**

Одновременно с трансформацией всей западной культуры претерпело фундаментальные изменения и отношение католической Церкви к светской учености и языческой премудрости. Испытываемая христианством ранее необходимость в обособлении и усилении своих позиций посредством более или менее сурового исключения языческой культуры теперь утратила актуальность. Поскольку большая часть европейского континента была христианизирована, духовная и интеллектуальная власть Церкви задавала тон во всем. Другие источники учености и культуры уже не представляли реальной угрозы — в особенности учитывая, что Церковь приняла их под крыло собственного всеобъемлющего здания. Кроме того, в связи с наступившим процветанием Европы у духовенства появилось больше времени для интеллектуальных занятий, интерес к которым подстегивали усилившиеся контакты со старейшими центрами учености — византийской и исламской империями, где и сохранялись в темные века Европы древние манускрипты и эллинское наследие. В этих-то обстоятельствах Церковь и стала опекать и покровительствовать обучению и образованию, которые традиционно отличались широтой, глубиной и строгой дисциплиной.

Характерным примером перемены в интеллектуальном климате начала XII века явилось развитие школы при августинианском аббатстве Сен-Виктор в Париже. Гуго Сен-Викторский, хотя он и придерживался традиции монашеского мистицизма и христианского платонизма, выдвинул однако относительно образования радикальный тезис, гласивший, что мирская ученость, сосредоточенная на изучении природного мира, составляет необходимую основу для более высокого религиозного созерцания и даже мистического экстаза. «Учись всему, и ты поймешь: нет ничего лишнего», — заявлял Гуго. Целью свободных искусств — тривиума (грамматика, риторика и диалектика) и квадравиума (арифметика, музыка, геометрия и астрономия) — провозглашалось «восстановление в нас образа Божия». Это новое пристрастие к учености вызвало к жизни знаменитые средневековые «суммы» — энциклопедические трактаты, направленные на постижение действительности во всей ее целостности — о чем первым стал писать Гуго<sup>2</sup>. Именно эта концепция образования легла в основу идеи университетов, распространившихся по всей Европе, среди которых главенствующее место занял Парижский Университет (основан ок. 1170 г.). Греческая *paideia* вновь стала давать плоды, приняв теперь иное обличье.

Таким образом, возрастающий интерес Запада к природному миру и к человеческим способностям этот мир постигать обрел в новом почине конгениальную поддержку и был закреплен созданием культурных учреждений. Беспрецедентная опека Церкви над ученостью и воздействие мощных сил, обуславливавших культурный подъем, обусловили коренной сдвиг в философских устоях западного христианского мировоззрения. В лоне средневековой Церкви отвергающая мир христианская философия, выкованная Августином и опирающаяся на Платона, начала уступать место совершенно иному подходу к существованию: схоластика в своей интеллектуальной эволюции изменила направление движения, развернувшись от Платона к Аристотелю.

Этот сдвиг наметился в XII — XIII веках, когда был открыт заново обширный корпус сочинений Аристотеля, сохраненных мусульманами и византийцами, а ныне переведенных на латынь. Эти тексты, включавшие «Метафизику», «Физику» и трактат «О душе», появились в сопровождении ученых арабских комментариев, а вместе с ними возвратились и другие труды греческой науки, в частности, сочинения Птолемея. Неожиданное столкновение Европы с изощренной научной космологией, энциклопедической по широте и внутренне соразмерной, буквально ошеломило ее, веками не имевшую ни малейшего представления об этих идеях. Однако Аристотелю удалось нанести удар столь сокрушительной силы именно потому, что средневековая духовная культура уже была способна осознать его значение. Его мастерское суммирование

научных познаний, его кодификация, его вера в могущество человеческого разума в точности отвечали тем тенденциям рационализма и натурализма, что вновь стали набирать силу на средневековом Западе. Кроме того, философия Аристотеля крайне привлекала тех церковных интеллектуалов, чьи способности к суждению достигли необычайной остроты в результате продолжительной схоластической выучки и закалились в логических диспутах о тонкостях доктрины. Таким образом, в Европе аристотелевские тексты нашли явно восприимчивую аудиторию: вскоре Аристотеля уже называли не иначе как «философ». Этой «перемене ветра» над гладью средневековой мысли суждено было повлечь за собой поистине исторические последствия.

Под эгидой Церкви университеты превратились в замечательные центры учености, куда стекались студенты со всей Европы, чтобы учиться и слушать публичные лекции и диспуты учителей. По мере того как развивалась система образования, отношение ученых к христианской вере переставало быть, как встарь, слепо нерассуждающим, приобретая отчасти характер саморефлексии.

В XI веке Ансельм, епископ Кентерберийский, уже нашел надлежащее применение разуму в том, чтобы изучать и защищать различные «пункты» веры, а логическая дисциплина, непревзойденным виртуозом которой стал в бурный XII век диалектик Абеляр, теперь поднималась с невероятной быстротой по лестнице признания и успеха на поприще как образования, так и богословия. Введенный Абеляром принцип «*Sic et non*» («Да и нет») и компиляция, составленная различными церковными авторитетами из очевидно противоречащих друг другу утверждений, заставили средневековых мыслителей задуматься о вероятной множественности истины и вступить в прения, используя соответствующие аргументы, поскольку способность человеческого разума различать единственно верное учение не вызывала больше сомнения. Христианские истины не ставились под вопрос: просто теперь их можно было подвергнуть анализу. Ансельм заявлял: «Мне представляется постыдным небрежением, если, укрепившись в вере, мы не стремимся понять то, во что верим».

К тому же университеты после долгой борьбы с местными религиозными и политическими властями отвоевали у короля и папы право создавать свои собственные общины. С того момента, когда в 1215 году Парижский Университет получил от папского престола письменную хартию, в европейской цивилизации стало одним измерением больше: отныне университеты начинали существовать как относительно автономные культурные центры, целиком погруженные в поиски знаний. И хотя поисками этими управляла христианская теология с ее догмами, даже и они сами все более проникались духом радикализма. Именно в эту благодатную среду и попали новые переводы Аристотеля и его арабских комментаторов.

Вначале некоторые церковные власти оказывали сопротивление такому внезапному вторжению языческих философов — в особенности их сочинений по натурфилософии и метафизике, — из-за боязни причинить вред христианской истине. Однако попытки наложить запрет на сочинения Аристотеля лишь подстегивали пылливость ученых и побуждали их к еще более глубокому изучению опальных текстов. От Аристотеля не так-то легко было избавиться, ибо его труды по логике, уже известные ранее благодаря Боэцию, стяжали славу и авторитет еще на заре средневековья, образовав один из столпов христианской культуры. Несмотря на сопротивление богословов-консерваторов, интеллектуальное развитие средневекового общества становилось все более аристотелевским по духу (пока еще не по содержанию), и со временем узда Церкви несколько ослабла. Именно аристотелевской философии было суждено в корне преобразовать и направление, и саму сущность европейской мысли.

Главнейшая задача средневековой философии долгое время состояла и в том, чтобы явленные в откровении истины христианской догмы можно было бы объяснить и доказать с помощью рационального анализа. Философия была служанкой теологии, подобно тому как разум служил истолкователем веры. Таким образом, разум оказывался в подчинении у

веры. Так или иначе, с выходом на сцену Аристотеля и с новым смещением внимания в сторону зримого мира, понимание ранними схоластиками «разума» как верного по форме логического мышления постепенно принимало новый оборот: отныне «разум» не сводился только к одной логике, но включал и эмпирические наблюдения, и опыт, то есть познание природного мира. С расширением философского кругозора и пространства интеллектуальной деятельности обострился спор между защитниками разума и поборниками веры. Постоянно растущее число фактов, касающихся различных конкретных вещей, приходилось согласовывать с требованиями христианской доктрины.

Возникшая таким образом диалектика «нового» разума с верой, человеческого знания о естественном мире с христианским учением о божественном откровении со всей силой проявилась в философии величайших схоластиков XIII века — Альберта Великого и его ученика Фомы Аквинского. Несмотря на благочестие и преданность христианской теологии, обоих занижали тайны материального мира, в обоих находила сочувственный отклик аристотелевская оценка природы, тела, человеческого интеллекта. Эти ученые золотого века схоластики не могли догадываться, каким эхом в будущем отзовутся их интеллектуальные попытки постичь все сущее. Ибо, сталкивая столь противоположные устремления — греческое и христианское, разум и веру, природу и дух,— схоластики, занявшие важнейшие форпосты в университетах позднего средневековья, готовили плацдарм для мощного взрыва в западном мировоззрении, который произведет Научная Революция. Альберт был первым из средневековых мыслителей, кто провел четкую границу между теологическим знанием и знанием научным. Богослов сведуш в вопросах веры, тогда как в земных явлениях лучше разбирается ученый. Альберт провозглашал самостоятельную ценность светской учености, а также подчеркивал роль чувственного восприятия и эмпирических наблюдений в познании природы. С этой точки зрения, философия Аристотеля представляла как самое высочайшее достижение человеческого разума, которого можно было добиться без помощи христианского вдохновения. После того как Альберт, осознав всю интеллектуальную мощь аристотелизма, сделал его краеугольным камнем университетской программы обучения, к Фоме Аквинскому по наследству от учителя перешла следующая философская задача: найти сообразное разрешение спорам с греками. Аквинат был набожным доминиканцем, происходил из итальянского знатного рода, среди его предков были нормандских и ломбардских завоевателей, он учился в Неаполе, Париже и Кельне, был советником в Риме. Ему была знакома не понаслышке широта и динамика европейской жизни: он преподавал в Парижском Университете — этом эпицентре культурного брожения Запада. Аквинат наконец дал вырваться на волю тем силам, что подспудно зрели в предшествующие века. За свою относительно недолгую жизнь он успел выковать такое мировоззрение, в котором отразился тот драматический поворот, что на пороге высокого средневековья был совершен западным мышлением,— поворот в новую сторону, где его наследником и доверенным лицом станет мышление современное.

## **ИСКАНИЯ ФОМЫ АКВИНСКОГО**

Страсть, которую питали к синтезу Альберт Великий и Фома Аквинский, была, видимо, неизбежна для подобных людей в исторический момент перехода от прошлого к будущему: их магнетически влекло познание природного мира, как и новые горизонты, открывшиеся для интеллекта, и в то же время они были преисполнены непоколебимой и искренней веры в христианское откровение. Кроме того, особенность именно этой эпохи и этих людей состояла в том, что в верности обоим своим пристрастиям — с одной стороны, Евангелию, с другой стороны, природному миру и человеческому разуму — они вовсе не ощущали противоречия: напротив, научное исследование подтверждало Евангельскую истину и наоборот. И Альберт, и Фома принадлежали к доминиканскому ордену, таким образом будучи причастными тому исполненному евангельского пыла движению, зная



которого поколением раньше было поднято св. Домиником и Франциском Ассизским. Быстро увеличивающиеся нищенствующие ордена — доминиканский и францисканский — не только влили в средневековое христианство новые жизненные силы, но и привнесли в него новые ценности.

Мистические переживания Франциском священного братского единения с природой, культивирование Домиником учености на благо Евангельской истины, уничтожавшие жесткие границы между церковным и светским, демократизация форм внутреннего управления, допускавшая большую личную независимость, их призыв оставить монастырские стены, чтобы активно проповедовать всему миру,— все это давало новое ощущение открытости по отношению к природе и обществу, к человеческому разуму и свободе. Прежде всего, это свежее вливание апостольской веры открыло связь между христианским откровением и светским земным миром, новое осознание внутренней близости между природой и благодатью. В глазах евангелистов Слово Божие не стало отдаленной истиной, обретающейся где-то за пределами повседневной человеческой жизни: оно имело непосредственное касательство к мельчайшим частностям человеческого опыта. Благовествование самой своей сутью требовало вхождения в мир<sup>3</sup>.

Альберт и Фома Аквинский, унаследовав эту направленность приближения религии к миру, принялись широко развивать те из аспектов христианской богословской традиции (встречавшиеся еще у Августина), согласно которым Божественное провидение и Промысл Создателя обуславливают порядок и красоту тварного мира. А отсюда недалеко было и до вывода о том, что, чем больше человек исследует и постигает мир, тем ближе он к подлинному знанию о Боге и Его почитанию. Поскольку на свете может быть одна-единственная достоверная Истина, исходящая от единого Бога, то ничто из того, что способен обнаружить человеческий разум, не может противоречить теологической доктрине. Ничто истинное и ценное — пусть даже обретенное усилиями естественного человеческого интеллекта — не будет вовсе чуждым Божьему откровению, ибо и вера, и разум происходят из одного и того же источника. Аквинат пошел еще дальше, утверждая, что сама природа способна открыть более глубокое понимание божественной мудрости и что рациональное исследование физического мира может привести к обнаружению пребывающей в нем в скрытой форме религиозной ценности — причем обнаружить ее не как смутное отражение, но как самостоятельный, рационально постигаемый естественный порядок, присущий самой действительности.

Теологи старой закалки противостояли новым научным взглядам, ибо открытие постоянных законов природы, по их мнению, умаляло творческую свободу Бога, в то же время снимая личную ответственность с человека и подрывая его веру в Провидение. Утверждение ценности естественной природы представлялось посягательством на верховное владычество Бога. Сталкиваясь в своей аргументации от учения Августина о падении естества и необходимости Божественной благодати, они усматривали в положительно-детерминистических взглядах новой науки на природу угрозу для самой сущности христианской доктрины.

По мнению Фомы Аквинского, признание природного порядка, напротив, расширяет человеческое понимание творческой воли Господа, ни в коей мере не умаляя божественного всемогущества, которое он рассматривал как бесконечное творческое самовыражение в соответствии с упорядоченными моделями, над которыми Бог царил так же беспредельно. В сих очерченных пределах Бог и побуждает каждое живое существо к движению сообразно о его собственной природой, сам же человек наделен высочайшей степенью свободы в силу своего рационального разумения. Человеческой свободе не угрожают ни законы природы, ни взаимоотношения с Богом: скорее, она «вплетена» в ткань сотворенного Богом порядка. А сам факт упорядоченности природы позволяет человеку развивать рациональную науку, которая в конце концов приведет его разум к Богу.

Для Аквината природный мир вовсе не являлся просто косной материальной ступенью на пути человека, где он мог остановиться, как чужестранец, на краткое время и задуматься над своей духовной участью. Не казались ему чуждыми духовности и те начала, что управляют природой. Скорее всего, природа и дух теснейшим образом связаны между собой, и история одной затрагивает историю другого. Человек же является стержнем и средоточием обоих царств — «словно горизонт телесного и духовного». Наделение природы ценностью не было в глазах Аквината узурпацией верховного владычества Бога. Скорее, природа, как и человек, имеет ценность как раз потому, что существование ей даровал Бог. Быть творением Творца не означает отделение от Бога: это было скорее отношениями с Богом. Кроме того, божественная благодать совершенствует природу.

Аквинат был также убежден, что человеческий разум и свобода представляют собой великую ценность, а их осуществление служит вящей славе Создателя. Самостоятельность человеческой воли и разума не ограничивается фактом всемогущества Бога, поэтому их полное проявление не будет неподобающей самонадеянностью творения уподобиться Творцу. Скорее, эти особые качества присутствуют в собственной природе Бога, ибо человек сотворен по Его образу и подобию. Благодаря своим единственным в своем роде взаимоотношениям с Создателем, человек может наслаждаться автономными способностями разума и волеизъявления, которые подобны свойствам самого Бога.

Находясь под влиянием Аристотелевых телеологических представлений об отношении природы к высшим Формам, а также неоплатонических толкований всепроникающего Единого, Аквинат закладывал новую платформу для утверждения человеческого достоинства и способностей: в человеческой природе, божественно устроенной, заложен потенциал для деятельного продвижения к совершенному единению с бесконечным основанием человеческого бытия — с Богом, который есть источник всякого развития, ведущего к совершенству. Даже в человеческом языке воплощена божественная мудрость, потому что он является орудием, способным приблизить к тайнам творения и освоить их. Таким образом, человеческий разум может действовать в пределах веры, одновременно следуя собственным принципам. Философия вполне может отделиться от богословия, оставаясь, правда, дополнением к нему. Человеческое разумение и человеческая свобода получили свою реальность и ценность от самого Бога, ибо безграничная щедрость Творца позволила его созданиям участвовать в его собственном бытии: каждому в соответствии с его отличительной сущностью, человеку же — в полную меру его вечно развивающейся человечности.

В основе мировидения Аквината лежала его уверенность в том, что принижение этих необычайных способностей человека означало бы, как следствие, умаление бесконечной способности самого Бога и Его всемогущества как Творца. Борьба за человеческую свободу и за осуществление присущих человеку ценностей знаменовала исполнение Божественной воли. Бог создал мир как царство с имманентными целями, и чтобы достигнуть конечных целей, человек должен был во что бы то ни стало достичь имманентных целей: для исполнения Божьих намерений человеку надлежало до конца осуществить свою человечность. Человек — самостоятельная часть Божьей вселенной, и уже сама эта самостоятельность позволяла ему свободно возвратиться к истоку всего сущего. В самом деле, если бы человек обладал подлинной свободой, он был бы способен свободно любить Бога и свободно осуществлять свое высокое духовное предназначение.

\*\*\*

Положительная оценка, даваемая Аквинатом человеческой природе, распространялась и на человеческое тело — оценка, во многом повлиявшая на характер его эпистемологической ориентации. В противоположность отрицательному отношению к физическому миру Платона, значительно сказавшемуся на общей направленности традиционной августинианской теологии, Аквинат обратился к аристотелевским

воззрениям, дабы утвердить новую позицию. В человеке дух и естество вполне различимы, но в то же время они составляют две стороны единого целого: душа есть форма, а тело — материя. Таким образом, тело внутренне необходимо для существования человека<sup>4</sup>. С эпистемологической точки зрения, то, что душа соединена с телом, служит человеку на пользу, ибо одни только физические наблюдения способны привести в действие его потенциальное понимание вещей. Аквинат неоднократно приводил слова апостола Павла из «Послания к римлянам»: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимо...».

К божественным невидимым сущностям, к коим Аквинат причислял «вечные типы» Августина и Платона, можно приблизиться лишь посредством эмпирического наблюдения зримого и конкретного. Познав частное

чувственным путем, человеческий ум затем может продвинуться ко всеобщему, каковое и делает частное умопостигаемым. Следовательно, для познания необходим и чувственный опыт, и интеллект: они дополняют друг друга. В отличие от Платона, для Аквината чувство и рассудок в поиске знания не Противники, а союзники. Как и Аристотель, Аквинат считал, что человеческий интеллект не имеет прямого доступа к трансцендентным идеям, поэтому для того, чтобы пробудить его потенциальное знание об универсалиях, требуется чувственный опыт.

Подобно тому как эпистемология Аквината делала больший упор на ценность и даже необходимость для человеческого познания опыта здешнего мира, точно так же его онтология утверждала реальную ценность и субстанциональность существования в этом мире<sup>5</sup>. Бытие чувственных вещей не сводится к относительно нереальным отображениям, тенеподобным подобиям платоновских идей: скорее, они наделены собственной субстанциональной реальностью, как считал Аристотель. Нет, формы прочно укоренены в материи, они сочетаются с ней, дабы явить на свет сложное целое. Здесь, однако, Аквинат зашел дальше тех последователей Аристотеля, кто склонен был рассматривать природу как нечто, существующее отдельно от Бога: он доказывал, что более глубокое философское осознание смысла бытия только окончательно свяжет тварный мир с Богом. Для достижения этого Аквинат заново ввел платоновское понятие «причастности» в новый контекст: сотворенные вещи обладают субстанциональной реальностью в силу того, что они причастны Бытию, данному от Бога — бесконечного и самодостаточного основания всякого Бытия. Ибо сущностью Бога является как раз Его существование, эта бесконечная действительность, стоящая за конечным существованием всех сотворенных вещей, каждая из которых наделена собственной, отличной от других сущностью.

Сущностью каждой вещи, особым родом ее бытия, служит мера ее причастности реальному существованию, отведенная ей Богом. То, чем вещь является, и сам факт, что она вообще есть, — вот две отличительные стороны любой сотворенной вещи. Абсолютная простота есть у одного лишь Бога, ибо то, что Он есть, и сам факт Его бытия — это одно и то же: Бог и есть само «Бытие» — безграничное, абсолютное и не поддающееся определению. Таким образом, любое создание есть слагаемое сущности и существования, тогда как один лишь Бог не есть слагаемое, ибо Его сущность и есть Существование как таковое. Создания *обладают* существованием, Бог же *есть* существование. Существование созданий не берется из них самих, отсюда и основополагающая философская догма Фомы Аквинского: абсолютная зависимость конечного мира от Бесконечного Подателя Бытия.

Итак, Бог для Аквината — не только верховная Форма, движущая развитием природы, но и само основание существования природы. И для Аристотеля, и для Аквината форма является активным началом — не просто некоей структурой, но самым динамизмом, направленным к осуществлению; все творение пребывает в активном движении относительно высшей Формы, то есть Бога. Но, если Бог Аристотеля пребывал отдельно и был безразличен тому творению, неподвижным двигателем коего он был, то Аквинат видит истинную сущность Бога в Его существовании. Бог уделил свою сущность своему

творению, и каждая его крупица стала реальной ровно в той мере, в какой она восприняла акт существования, сообщенного ей Богом. Именно такова была подлинная связь аристотелевского Перводвигателя с движимым им творением. И именно так осуществлялась подлинная связь платоновского Трансцендента с эмпирическим миром множественности и непрерывного потока.

Основываясь на философских достижениях арабской и христианской неоплатонических традиций (бывших главнейшими, если не считать Августина и Боэция, источниками его познаний о Платоне) и, в особенности, на философии раннего восточно-христианского мистика, известного под именем Дионисия Ареопагита, Аквинат вознамерился углубить Аристотеля, используя принципы Платона. Вместе с тем он считал, что и платонизму недостает аристотелевских принципов. Действительно, для Аквината платоновская теория полностью обретала метафизический смысл лишь тогда, когда она углублялась до начал самого существования, выходя за пределы различных видов бытия, которым выпадала некая толика существования. А для такого углубления требовался аристотелевский контекст: природа, обладающая собственным действительным бытием, реальностью, достигаемой благодаря беспрестанному процессу становления в природе, ее динамическим продвижением от потенциальности к актуальности. Таким образом. Аквинат увидел комплементарность обоих греческих направлений философии — возвышенного духовного Абсолюта у Платона и реальной в своей подвижности природы у Аристотеля, причем такой взаимодополняющий синтез был достигнут за счет того, что платоновская «причастность» была сориентирована не относительно Идей, но относительно существования. Совершив подобную перестановку, Аквинат затем внес соответствующие поправки в учение Аристотеля положением о том, что конкретные частности не являются просто изолированными субстанциями, но связаны и друг с другом, и с Богом их общей причастностью к существованию. Внес он поправку и в учение Платона утверждением о воздействии Божественного Провидения не на одни только идеи, но и непосредственно на индивидов, каждый из которых сотворен по образу и подобию Бога и участвует (каждый — на свой ограниченный лад) в безграничном акте Божьего существования.

Итак, Аквинат наделяет одного Бога тем, чем Платон наделял некую совокупность идей, и таким образом придает эмпирическому миру реальность. Поскольку «быть» означает участвовать в существовании и поскольку самое существование есть дар собственного бытия Бога, то каждая тварная вещь обладает истинной реальностью, коренящейся в бесконечной реальности Бога. Идеи, в каком-то смысле, суть образцы Божьего сотворенная, как бы заданные очертания форм, хранящиеся в уме Бога, однако на глубочайшем уровне истинным и окончательным образцом творения является сам Бог, тогда как Идеи суть изгибы и переливы этой владычествующей Сущности. Все сотворенные существа в первую очередь причастны природе Бога, и каждое — на свой лад, особенный и конечный — высвечивает какую-либо одну грань Божьего бесконечного разнообразия и совершенства. В понимании Аквината Бог есть не столько некая сущность, предшествующая целому ряду других сущностей, сколько бесконечный акт существования (*esse*), из которого все прочее черпает свое бытие. Таким образом, Аквинат свел в единый синтез платоновскую трансцендентную реальность с аристотелевской конкретной реальностью при помощи христианского понимания Бога как любящего бесконечного Создателя, добровольно одаряющего Свое творение собственным бытием. Точно так же он привел к синтезу подчеркиваемый Аристотелем телеологический динамизм природы и человека, прорывающийся к более совершенному осуществлению, с подчеркиваемой Платоном причастностью Природы к высшей трансцендентной реальности, показав, что Бог пребывает в абсолютном и несказанном совершенстве, в то же время одаря Своей Сущностью, то есть Существованием — сотворенные вещи. Они подвигнуты к своему осуществлению именно в силу того, что причастны к бытию, каковое по своей природе и является тяготением к Абсолюту. Здесь, как и в неопла-

тонизме, всякое творение начинается и кончается в Едином, исходит от Единого и возвращается к нему. Но, согласно Аквинату, Бог создал мир и даровал ему бытие не путем невольного истечения, происходящего от переизбытка творческой мощи, но добровольным актом личной любви. И потому всякая тварь причастна не просто Единому, как некий удаленный и полуреальный результат эманации; она причастна «бытию» (esse), будучи полностью реальной и индивидуальной сущностью, сотворенной Богом. Таким образом, Аквинат следовал Аристотелю во взглядах на природу, ее реальность и подвижность, на отдельные существа и на необходимость чувственного опыта для познания. Вместе с тем, в своем подчеркнутом осознании высшей трансцендентной реальности, в своей вере в бессмертие каждой отдельной души и в духовной обостренности чувств, сосредоточившейся на любви к Богу как к бесконечному источнику и цели бытия, он явился продолжателем августиновской традиции средневековой теологии, приближаясь, таким образом, к Платону и Плотину. Однако те возражения, которые Аквинат выдвигал против Платона и Августина в отношении теории Идей и ценности человеческого познания, имели эпистемологическое значение, ибо санкционировали открытое признание христианством существенного значения чувственного опыта, то есть эмпиризма, который Платон и Августин умаляли по сравнению с интуитивным озарением, исходящим непосредственно от трансцендентных Идей. Аквинат не отрицал существования Идей. Он отрицал скорее их онтологическую самодостаточность по отношению к материальной действительности (соглашаясь в этом с Аристотелем) и их не зависимую от Бога способность к творению (придерживаясь христианского монотеизма и положения Августина, помещавшего Идею внутри творческого разума Бога). Что же касается эпистемологии, то он отрицал способность человеческого интеллекта напрямую познавать Идеи, утверждая необходимость для рассудка чувственного опыта, чтобы

продвинуться пусть к несовершенному, но зато осмысленному пониманию вещей. Если человек стремится хотя бы в несовершенстве познать то, что Богу ведомо в совершенстве, ему необходимо всмотреться в физический мир. Аквинат, как и Аристотель, считает: вначале мы должны познать конкретные вещи, и только затем можем познать универсалии. Платон и Августин истинным считали обратный порядок познания. Теория познания Августина покоилась на эпистемологической определенности, согласно которой человек может познать истину путем непосредственного озарения изнутри — через познание трансцендентных Идей Бога. Совокупность этих идей и составляет Логос, или Христа,— внутреннего наставника, дающего человеческому интеллекту внутренне озарение. Хотя Аквинат и сохранил некоторые черты августиновских взглядов, он не принял платоновское положение зависимости познания единственно от Идей. Человек в равной степени есть и материя, и дух, поэтому человеческое познание должно отражать оба начала: знание происходит из чувственного познания конкретных частных, откуда можно вывести некие универсалии, и знание ценно потому, что, узнавая всеобщее в отдельном человеческий разум становится причастен — пусть и не непосредственно — изначальным образцам, согласно которым Бог творил вещи. Здесь Аквинат вновь свел воедино Платона и Аристотеля, отождествив способность души к такой причастности с Аристотелевой интеллектуальной интуицией, или *pous'om*. Правда, он всячески возражал тем истолкователям Аристотеля, кто был готов представить *pous* как отдельную и единственную сущность, общую для всего человечества, что могло привести к отрицанию индивидуального разума и нравственной ответственности, а также бессмертия отдельной души.

Аквинат признавал, что Идеям можно приписать определенную реальность как вечным типам, существующим внутри божественного ума,— сродни тем формам, что существуют в уме архитектора и предшествуют возведению им здания, однако он отвергал возможность для людей напрямую познать их в этой жизни. Наслаждение близостью с вечными понятиями Бога и их непосредственным постижением доступно лишь более

совершенному (то есть, ангельскому) разуму. Земной же человек постигает вещи в свете этих вечных типов точно так же, как он видит их при солнечном свете. Ум без чувственного опыта — лишь пустая дощечка, состояние потенциальности относительно умопостигаемых вещей. Однако и объект чувственного опыта без интеллектуальной интуиции оставался бы темным для слепого эмпиризма. Человеку в его настоящем положении должно сосредоточить свою интеллектуальную интуицию, содержащую подобие божественного света, на чувственном познании физического мира, если он готов предпринять попытку постижения истины: от этой же отправной точки он должен следовать далее, оперируя логически последовательным рассуждением в аристотелевском духе. В философии Аквината Идеи отступают на задний план, тогда как акцент переносится на чувственный опыт, предоставляющий необходимые чувственные образы частного, освещаемые действующим интеллектом, дабы вывести некие умопостигаемые обобщения и представления.

Таким образом, Аквинат предложил решение одной из главнейших и наиболее упрямых заговонок схоластической философии — проблемы универсалий. Ранее средневековым учением об универсалиях была, главным образом, доктрина «реализма» — иными словами, учение об универсалиях как о реальных сущностях. Еще во времена Боэция мнения по этому поводу разделились: одно из них гласило, что универсалии реальны в платоновском смысле — как трансцендентные идеалы, независимые от конкретных воплощений, другое же толковало эту реальность в аристотелевском смысле — как имманентную форму, полностью связанную со своим частным материальным воплощением. Благодаря влиянию Августина, большим почетом обычно пользовалось платоновское истолкование. Однако в обоих случаях реальность универсалий провозглашалась настолько широко, что, к примеру, Ансельм переходил в своих аргументах от существования Идеи к существованию частного — этой производной Идеи. Однако Росцеллин, современник Ансельма и учитель Абеляра, подвергал критике веру в реальные универсалии, утверждая, что последние суть всего лишь слова и имена (*nomina*),— предоставляя, таким образом, трибуну философской доктрине номинализма. Аквинат, используя отличительные признаки, сформулированные Альбертом Великим, сился разрешить и сей диспут. Он выдвинул предположение, что Идеи существуют в трех разновидностях: как образцы в уме Бога, не зависящие от вещей (*ante rem*), как умопостигаемые формы в вещах (*in re*) и как представления в человеческом разуме, получаемые выводением из вещей (*post rem*).

Эти и прочие, подобные им, скрупулезные эпистемологические разграничения были очень важны для Аквината, так как природа и процесс человеческого познания, в его глазах, имели непосредственное отношение к серьезным богословским вопросам. С точки зрения Аквината, человек стремится познать вещи такими, какие они есть, оттого что и эти вещи, и знание человека о них — как и сам человек — определяются одним и тем же абсолютным бытием — Богом — и являются Его выражением. Подобно Платону и Аристотелю, Аквинат верил в возможность человеческого познания, поскольку был убежден в конечном тождестве бытия с познанием. Предмет можно познать, постигнув его формальную, или универсальную, сторону. Человек обладает способностью к постижению не потому, что разум его просто воспринимает некие отпечатки пребывающих в отдалении высших сущностей, но потому, что собственный его разум обладает неким высшим, «более благородным» элементом, с помощью которого можно извлекать из чувственных впечатлений всеобщие ценные универсалии. Эта способность является светом творческого интеллекта — *lumen intellectus agentis*. Свет человеческого разума черпает силу из божественной Истины, в коей содержатся вечные типы всех вещей. Одарив человека этим светом, Бог дал ему потенциальное знание мира, и точно так же все предметы он наделил умопостигаемостью как возможные объекты познания. Таким образом, человеческий разум способен выносить истинные суждения.

Вместе с тем, Аквинат считал, что благодаря таким взаимоотношениям бытия и знания, в процесс человеческого познания вовлечено нечто гораздо более значительное. Познать вещь означало в каком-то смысле завладеть этой Вещью в качестве познавшего ее. Душа вбирает в себя форму предмета. Душа может познать вещь, восприняв ее универсальную сторону — ту самую, что представляет собой каждую ее крупицу, то есть форму этой вещи, отвлеченную от ее конкретного материального воплощения. Как сказал Аристотель, душа в определенном смысле является всеми вещами, ибо она была сотворена таким образом, что внутри нее запечатлен весь вселенский порядок. Но высочайшую ступень этого познания Аквинат усматривал в том, чтобы узреть Бога, причем здесь имелось в виду не столько состояние философического созерцания, в котором Аристотель видел конечную цель человека, сколько возвышенное, блаженное озарение христианского мистицизма. Расширяя пределы собственного познания, человек становился ближе к Богу, а уподобление Богу и есть истинная и желанная цель человека. Поскольку и чистое бытие, и чистое познание являются выражением Бога (причем познание Представляет собой «бытие для себя» бытия, самосознание бытия) и поскольку конечное бытие отчасти причастно этим абсолютам, то любой акт познания знаменует не только расширение собственного бытия, но и расширение своей причастности божественной природе. Познавая же существование в сотворенных вещах, разум, в силу аналогии между конечным бытием и Бытием бесконечным, может достичь — хотя всегда в несовершенстве — познания Бога. Таким образом, для Аквината человеческое стремление к познанию наделялось глубоким религиозным смыслом: путь истины являлся и путем Духа Святого.

\*\*\*

Необычайно сильный импульс, который дал западному мышлению Фома Аквинский, объясняется главным образом тем, что человеческие рационально-эмпирические способности, успешно практиковавшиеся и набравшие силу у греков, ныне, как оказалось, прекрасно могут служить христианству. Именно проникновение человеческого разума во множество предметов этого мира с целью познания их порядка, их движения, направленности, конечности, их абсолютной зависимости от чего-то высшего — обнаруживало на самой вершине вселенской иерархии существование высшего бесконечного Бытия, неподвижного Двигателя и Первопричины, то есть христианского Бога. Ибо Бог есть неиссякаемая причина всего сущего, высшее необусловленное условие бытия всех вещей. Конечный результат метафизических исканий, в которых греки были первыми, оказался тождествен результату поисков духовных, который был выражен в христианском учении. Вера стоит по ту сторону разума, но они не противостоят друг другу: напротив, они друг друга обогащают. Вместо того, чтобы усматривать в разработках светского разума антитезу истинам религиозной веры, Аквинат был убежден, что в конечном итоге между ними нет конфликта и что множественность послужит еще более глубокому единству. Тем самым Аквинат принял вызов диалектики, брошенный ранним схоластиком Абеляром и одновременно дал прорваться плотине, сдерживавшей ранее мощный напор эллинского интеллекта.

Правда, рациональная философия сама по себе не могла предоставить убедительных доказательств всем духовным истинам, открываемым Священным Писанием и учением Церкви. Однако она могла способствовать постижению духовных богословских знаний — подобно тому, как богословие могло расширить философское понимание мирского знания. Поскольку все до единой стороны творения пронизаны Божьей премудростью, познание природы способно лишь увеличить глубину христианской веры — пусть даже не всегда сразу удастся это постичь. Безусловно, один только естественный разум не в силах целиком проникнуть в глубочайший смысл творения. Для этого проникновения необходимо христианское откровение. Человеческий разум несовершенен, он замутнен грехопадением. Дабы приблизиться к высшей духовной реальности, человеческая мысль

нуждалась в озарении, и лишь любви было открыто подлинное достижение божественного. Тем не менее, философским дерзновениям отводилось жизненно важное место в стремлении к духовному постижению. И если, по мнению Аквината, Аристотелю (как по мнению Августина — Платону) не хватало адекватного представления о Создателе, то Аквинат видел, как можно использовать философию Аристотеля в качестве несущей опоры, внося в нее свои исправления в духе неоплатонических идей и углубляя ее там, где нужно, следуя направляющим следам христианского откровения и собственной философской зоркости. Таким образом, Аквинат придал аристотелевской мысли новое религиозное значение — или, как сказал какой-то остроумец, он обратил

Аристотеля в христианство и крестил его. Вместе с тем, можно сказать, не погрешив против правды, Аквинат обратил средневековое христианство к Аристотелю и тем ценностям, каковые Аристотель провозглашал.

Появление Аристотеля на средневековом Западе, которое произошло благодаря Фоме Аквинскому, ввело в христианское мышление представления о внутренней ценности и независимом развитии мира, человека и природы, не вытеснив положений о платоновском трансценденте августиновской теологии. С точки зрения Аквината, постижение философии Аристотеля парадоксальным образом позволяло теологии стать еще более «христианской», усилив восприятие Воплощения как искупительного акта для воссоединения природы и духа, вечности и времени, человека и Бога. Рациональная философия и научное изучение природы способны обогатить богословие и самое веру, обретя в них свое завершение. Идеалом стали «теологически обоснованное мирское начало и открытая навстречу миру теология». Для Аквината таинство бытия было неисчерпаемым, однако оно лишь приоткрывалось человеку, слепя его своими лучами, но никогда не раскрываясь полностью, если он благочестиво совершенствовал свой богоданный разум: так Бог увлекал человека вперед, на поиски совершенства, дабы он мог познать полную причастность Абсолюту, выйти за собственные пределы и возвратиться к Истоку<sup>6</sup>.

Таким образом, Аквинат приветствовал новую ученость, осилил все доступные ему тексты и посвятил себя поистине Гераклову подвигу: связать воедино греческое мировоззрение во всем его объеме с христианским вероучением в единую великую «сумму», где научные и философские достижения древних оказались бы включенными в общий свод христианской теологии. Философия Аквината представляет собой нечто большее, нежели просто «сумму» отдельных частей; его философия есть сложный живой организм, который привел разнородные элементы своего синтеза к новому состоянию — как если бы он осознал их скрытое единство и явно обнаружил его усилием чистого интеллекта.

## ***ДАЛЬНЕЙШИЕ СТАДИИ РАЗВИТИЯ В ПОРУ ВЫСОКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ***

### **НАРАСТАЮЩАЯ ВОЛНА СВЕТСКОЙ МЫСЛИ**

Оптимистичная уверенность Фомы Аквинского в том, что Разум и Откровение тесно связаны между собой, разделялось отнюдь не всеми. Многие философы под влиянием Аверроэса — величайшего из арабских комментаторов Аристотеля — изучали сочинения Аристотеля, не усматривая ни малейшей необходимости или возможности согласовывать его научные и логические заключения с истинами христианской веры. Эти «светские» философы, собравшиеся на факультете искусств в Париже и возглавляемые Сигером Брабантским, отмечали очевидные расхождения между некоторыми догмами Аристотеля и догмами христианского откровения: в частности, это были такие аристотелевские представления, как единый интеллект, общий для всего человечества (из чего вытекала смертность индивидуальной человеческой души), вечность материального мира (что



противоречило повествованию о сотворении мира в Книге Бытия) и существование множества промежуточных звеньев между Богом и человеком (что ставило под сомнение прямую роль божественного Провидения). Сигер и его единомышленники утверждали, что если разум приводит к противоречию с религиозной верой, то царство разума и науки должно в определенном смысле находиться вне сферы богословия. Как следствие появилось учение о «двойственной истине». Стремление Аквината окончательно примирить оба эти царства натолкнулось, таким образом, на противостояние не только со стороны августинианцев-традиционалистов, вовсе отвергавших любое вторжение Аристотелевой науки, но и со стороны «иноверной» философии аверроизма, которую Аквинат считал враждебной христианскому мировоззрению и явно отвергающей даже возможность христианского истолкования Аристотеля. Однако с появлением более совершенных переводов аристотелевских сочинений и с их постепенным обособлением от неоплатонических толкований, с которыми они долгое время были неразлучны, аристотелевские воззрения получали все большее признание как натуралистическая космология, не так-то просто сочетавшаяся с прямолинейными христианскими взглядами.

Столкнувшись с тревожным всплеском интеллектуальной независимости в университетах, церковные власти вынесли свой приговор. Почувяв в языческой аристотелевско-арабской науке с ее идеями об автономности человеческого разума и богохульным возвеличении природы угрозу обмирщения идеологии, Церковь заняла враждебную позицию по отношению к уже начавшему распространяться антиатеологическому мышлению. Сверхъестественные истины христианской веры было необходимо всячески ограждать от поползновений натуралистического рационализма. Аквинату не удалось примирить дошедшие до накала разногласия двух враждующих лагерей, а после его преждевременной кончины (в 1274 году) трещина продолжала увеличиваться. Действительно, уже тремя годами позже в список учений, осужденных Церковью, были включены некоторые из проповедовавшихся Аквинатом. Раскол между воинствующими приверженцами разума и веры со временем лишь усугубился, ибо Церковь, наложив запрет не только на секуляристов, но даже на Аквината, пресекла всякое сообщение между мыслителями-учеными и богословами-традиционалистами, разведя оба лагеря как можно дальше и посеяв в них еще больше недоверия по отношению друг к другу.

Наложенный Церковью запрет, конечно, не положил конца новому мышлению. В глазах многих философов жребий был уже брошен. Ощувив всю мощь аристотелевского интеллекта, они не желали возвращаться к исходному *status quo*. Они видели свой интеллектуальный долг в том, чтобы следовать за критическими суждениями человеческого разума, куда бы они ни повели, даже если это противоречило традиционным истинам веры. Не то чтобы эти истины предполагалось до конца подвергнуть сомнению, но подобные истины вовсе не обязательно оправдывать чистым разумом, имеющим собственную логику, делающим собственные заключения и находящим себе применение в мире, который, возможно, с верой никак не связан. Так наметилось потенциальное отделение философии от богословия. Ящик Пандоры научных исследований, будучи раз открыт, уже не захлопнется никогда.

И все же в эти столетия, завершающие средние века, авторитет Церкви по-прежнему был непоколебим, невзирая на те изменения в доктрине, на которые она шла, не ставя на карту свою культурную гегемонию. Хотя неоднократно вводилась церковная цензура, новые идеи оказались слишком притягательными, чтобы их можно было совсем подавить даже в среде церковников-интеллектуалов. Столетия спустя после смерти Аквината церковная иерархия переоценит его жизнь и труды, и он будет канонизирован как ученый-святая. Все томистские учения будут изъяты из списка осужденных. Признав за Аквинатом необыкновенные заслуги в перетолковании Аристотеля на христианский лад, Церковь примет этот видоизмененный аристотелизм в церковную доктрину, в Аквинате же оценит авторитетнейшего ее излагателя. Таким образом, Аквинат и его последователи

узаконят Аристотеля, выверив до мелочей концепцию, объединяющую его науку, философию и космологию с учением христианства. Маловероятно, чтобы без этого синтеза вся мощь греческого рационализма и натурализма могла бы быть настолько полно усвоенной таким всецело христианским миром, каким был средневековый Запад. По мере постепенного приятия Церковью всего корпуса Аристотелевых сочинений они были практически возведены в ранг христианской догмы.

## **АСТРОНОМИЯ И ДАНТЕ**

Одновременно с «открытием» Аристотеля произошло и возвращение трудов Птолемея по астрономии, разъяснявших классические представления о небесах (согласно которым планеты вращаются вокруг Земли в прозрачных концентрических сферах) и введших разнообразнейшие математические хитрости вроде эпициклов, эксцентриксов и эквантов. Незирая на то, что между наблюдениями и теорией по-прежнему продолжали возникать несоответствия, требовавшие новых способов разрешения, птолемеяевская система все еще господствовала в науке, будучи из всех известных тогда астрономических систем наиболее изощренной и способной видоизменять отдельные свои элементы, одновременно сохраняя в целостности основную структуру. Прежде всего, она давала убедительное научное объяснение естественным представлениям о Земле как о неподвижном теле, вокруг которого происходят небесные движения. Труды Аристотеля и Птолемея, взятые совокупно, предлагали объемную космологическую парадигму, взявшую все лучшее от классической науки, которая сначала покорила арабскую науку, а ныне охватила западные университеты.

Начиная с XII — XIII веков, в университетах начали преподавать даже классическую астрологию, кодифицированную Птолемеем (нередко она примыкала к медицинским штудиям), а усилиями Альберта Великого и Фомы Аквинского она оказалась включенной в христианский контекст. По сути дела, на протяжении всего средневековья астрология никогда и не исчезала окончательно: периодически она пользовалась покровительством королей и пап, а также признанием среди ученой братии, являя собой некие Космические рамки для развивающейся и набирающей новые силы эзотерической традиции. Однако, как только язычество перестало представлять непосредственную угрозу христианству, теологи высокого средневековья Добровольно и не таясь отвели астрологии почетное место среди прочих дисциплин — в особенности, учитывая ее классическую «родословную» и тот факт, что к ее систематизации приложили руку Аристотель и Птолемей. Традиционные христианские возражения, выдвигавшиеся в адрес астрологии, а именно вытекавшее из нее отрицание свободной воли и благодати, были рассмотрены Аквином в «Сумме теологии». Он утверждал, что планеты влияют на человека, особенно на его телесную природу, но что с помощью своего богоданного разума и свободной воли он может контролировать свои страсти, обретая свободу от астрологической предопределенности. Однако большинство индивидов не развивают свои духовные способности и, следовательно, подпадают под воздействие планетных сил, почему астрологи и могут делать верные предсказания общего характера. В принципе же, душа свободна в своем выборе: так и по словам самих астрологов мудрец управляет своими звездами. Таким образом, Аквинат попытался примирить христианское учение о свободной воле и божественной благодати с древними греческими представлениями о небесных силах.

Астрология, объединившись с астрономией, вновь заняла прежние высоты в качестве всеобъемлющей науки, способной раскрывать вселенские законы природы. Планетные сферы (под планетами разумелись Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн) образуют последовательный ряд небес, окружающих Землю и влияющих на людские судьбы. Восстановление в прежних правах классической космологии основывалось на аксиоме Аристотеля: «Концом и целью каждого движения должно быть одно из божественных тел, движущихся по небу». По мере того, как появлялись все новые

переводы классиков с арабского, эзотерические и астрологические представления, сложившиеся в эпоху эллинизма и изучавшиеся в александрийских школах, сохранившиеся в герметической традиции и усвоенные позже арабами, постепенно завоевали практически повсеместное признание средневековой «интеллигенции».

Однако с того момента, когда аристотелевско-птолемеевскую космологию, перенесенную схоластиками на христианскую почву, воспринял Данте, античное мировоззрение окончательно утвердилось в христианском духовном мире, обогатившись и проникнувшись христианским смыслом. Данте, близкий Аквинату как по времени, так и по духу, столь же вдохновленный мудростью Аристотелевой науки, в поэме «Божественная Комедия» выразил то, что являлось по сути нравственной, религиозной и космологической парадигмой средневековья. «Божественная Комедия» во многих отношениях представляет собой совершенно исключительное явление христианской культуры. Будучи неким протяженным актом поэтического воображения, поэма Данте превзошла все более ранние средневековые достижения: литературное совершенство, высокое красноречие и использование народного языка, психологическая прозорливость и теологические нововведения, яркое выражение все углубляющегося индивидуализма, понимание сути поэзии и учености как средств религиозного постижения, легко прочитываемое отождествление женского начала с мистическим познанием Бога, смелое прославление человеческого эроса в христианском контексте — все это не имело аналога. Однако особо важные последствия для развития западного мировоззрения имели картины космической системы, представленной в этой поэме. Ибо, заложив научные идеи Аристотеля и Птолемея в написанную яркими красками картину христианской вселенной, Данте создал обширную классически христианскую мифологию, которая вместила в себя всю целостность творения и которой в дальнейшем суждено будет оказать значительное и неоднозначное влияние на позднейшую христианскую образность.

В восприятии Данте, как и вообще в средневековом восприятии, небеса были исполнены как божественного, так и человеческого смысла. Человеческий микрокосм был непосредственным отражением макрокосма, а планетные сферы воплощали различные силы, влиявшие на человеческую участь. Данте расширил эти общие представления, мастерски сочетав типичные элементы христианской теологии со столь же типичными элементами классической астрономии. В «Божественной Комедии» восходящие сферы стихий и планет, объемлющие находящуюся в центре мироздания Землю, завершаются высшей из сфер, где находится престол Бога, тогда как круги Ада, в зеркальном порядке отражающие небесные сферы, нисходят в глубокие недра Земли. Аристотелевская геоцентрическая Вселенная превратилась, таким образом, в мощную символическую структуру пространства, где разыгрывается нравственная драма человека, который находится между Небесами и Преисподней, на перепутье между своим заоблачным и земным обиталищами и балансирует на нравственных весах, выбирая между своим духовным и телесным естеством. Отныне все Птолемеевы планетные сферы обрели христианский смысл, причем за движение каждой из сфер и даже за их разнообразнейшие эпициклические отклонения ответственность возлагалась на те или иные чины ангелов и архангелов. В «Комедии» представлена и описана вся христианская иерархия бытия — от Сатаны и Преисподней, сокрытых в мрачных глубинах земной материи, далее — от Горы Чистилища до сменяющих друг друга ангельских сонмов и, наконец, до самого Бога, царящего в Раю, в высочайшей небесной сфере; человеческое земное существование занимало срединное место на этой подробнейшей карте птолемево-аристотелевских космологических представлений. Обрисованная Данте христианская вселенная представляла собой некое божественное макрокосмическое лоно, в центр коего было внедрено человечество, со всех сторон огражденное всеведущим и всемогущим бытием Божиим. Так Данте, как и Аквинату, удалось показать необычайно целостную упорядоченность Космоса, в котором состоялось христианское преображение того космического порядка, что некогда был обоснован греками.

Однако сама сила и яркость такого греко-христианского синтеза заставляла современное Данте сознание совершить новый, неожиданный поворот. Средневековое мышление воспринимало физический мир как символ его Внутренней сути, а благодаря тому, что христиане-интеллектуалы восприняли Аристотеля и греческую науку, прежнее восприятие обрело новые качества. Птолемеево-аристотелевская космология, которую Данте поставил во главу Угла христианского мировоззрения, быстро утвердилось в коллективном сознании христиан, и отныне каждая область греческой научной системы обрела религиозный смысл. Так, убеждение Данте и его современников в том, что астрология и теология связаны незримыми нитями, имело в будущем серьезные последствия: ибо, когда астрономам приходилось внести какие-либо существенные изменения в представление о физическом строении вселенной, например положение о движении Земли, то такое чисто научное открытие ставило под угрозу все целостное здание христианской космологии. Интеллектуальное стремление к всеохватности и страсть к культурной универсальности, столь характерные для христианского мышления высокого средневековья, которое не обходило своим вниманием даже частностей классической науки, заведут его на такие пути, где оно встретит множество опаснейших капканов и ловушек.

## **ОБМИРЩЕНИЕ ЦЕРКВИ И ПОДЪЕМ СВЕТСКОГО МИСТИЦИЗМА**

В пору высокого средневековья христианское мировоззрение еще не испытывало сомнений. Однако статус официальной Церкви стал значительно более спорным. Папская власть в Риме, уже после X века упрочившая свои полномочия в Европе, постепенно сосредоточила в своих руках безграничную политическую власть во всем, что касалось христианских народов. К XIII веку господство Церкви обрело такую силу, что папство активно вмешивалось в государственные дела всей Европы, а гигантский урожай доходов, пожинавшийся у верующих, шел на поддержание растущего величия папского двора и на содержание огромного чиновничьего аппарата. К началу XIV века тревожные последствия подобного мирского успеха были налицо: христианская Церковь стала могущественной и в то же время ее подстерегали опасности.

Церковная иерархия заметно склонялась в сторону финансовых и политических интересов. Власть папы над государствами в Италии вовлекла Церковь в политические и военные маневры, что в последствии неоднократно сказывалось на духовном самосознании Церкви. Кроме того, чрезмерные финансовые запросы Церкви выдвигали постоянно растущие требования перед массами набожных христиан. И, вероятно, хуже всего было то, что обмирщение и очевидная развращенность папства способствовали утрате Церковью, в глазах многих верующих, духовной чистоты. (Даже Данте проводил разграничения между духовными заслугами и церковной иерархией: не одного высокопоставленного церковного служителя он был вынужден «отправить» в Ад за предательство апостольской миссии Церкви). Даже успех, увенчавший стремление Церкви к культурной гегемонии, поначалу духовно мотивированный, ныне подрывал ее религиозные основы.

Тем временем светские монархии европейских национальных государств постепенно усиливались и спланировали, подготавливая такую ситуацию, в которой папские притязания на вселенское полновластие неизбежно привели бы к серьезному конфликту. Церковь, почившая было на лаврах богатства и власти, оказалась захвачена врасплох внезапным распадом своих установлений: вначале она столкнулась с перенесением папского престола в Авиньон, под надзор Франции («авиньонское пленение»), а следом за этим — с беспрецедентной ситуацией, когда появилось два, а затем и три папы, одновременно заявивших о своем первенстве в правах на папский престол («Великий Западный раскол»). Поскольку священный папский авторитет столь явно был отдан на милость светским политическим силам, мирской роскоши и личным амбициям, духовная роль

Церкви все более отступала в тень, а единство западного христианства было поставлено под угрозу.

В то же самое время, когда происходило быстрое обмирщение Церкви — в конце XIII и в XIV вв., почти по всей Западной Европе (а в особенности — в Рейнских землях) пронесся мощный вихрь, который нес с собой мистический огонь, запывавший в душах тысяч людей — как священников, так и мирян. Религиозный пыл, охвативший монахов и монахинь был в высшей степени благочестив, христоцентричен и направлен на непосредственное внутреннее единение с Богом, но по большому счету он, конечно, игнорировал официальные церковные структуры и установления. Христианский мистический порыв, выразившийся в достаточно сложной интеллектуальной форме у Аквината и Данте, в массовых проявлениях принял скорее характер аффектированной набожности. В роли же самого тонкого интеллектуала этого движения выступал Майстер Экхарт, великий проповедник, чье метафизическое мироощущение восходило к философии Аквината и неоплатонизму и чьи оригинальные формулировки мистического опыта порой, казалось, грозили разрушить ортодоксальные границы: «Глаз, которым Бог взирает на меня,— это глаз, которым я взираю на Него; Его глаз и мой суть одно и то же». И все же пафос его проповедей, на которые слушатели стекались отовсюду, и пафос проповедей его учеников, Иоганна Таулера и Генриха Сузо был в первую очередь не интеллектуально-рациональным, но нравственно-религиозным. Их волновал прежде всего вопрос непосредственного религиозного озарения и жизни, освященной христианской любовью и служением.

Однако такой акцент на значении внутреннего единения с Богом, а не на значении неуклонного выполнения установленных Церковью таинств и форм поклонения ставил под сомнение роль самой Церкви в духовной жизни. Как только появилось мнение, что непосредственный религиозный опыт доступен не только духовенству, но и мирянам,— на епископов и священнослужителей перестали смотреть как на обязательных посредников в духовном стремлении к Богу. Сходным образом незначительная роль слов и разума при мистическом общении души с Богом влияла на оценку высоких рационалистических достижений теологии и тонкостей христианской доктрины, которые начали казаться сначала чрезмерными, а позже и совсем излишними. И снова — уже по другую сторону камня преткновения схоластиков, однако с тем же результатом — разум и вера, оказались разведены, но еще дальше друг от друга.

Еще более безотлагательного решения требовали все увеличивающиеся расхождения между идеалом христианской духовности и той реальностью, которую являла во плоти официальная Церковь. Сточки зрения новых проповедников-мистиков и новых духовных братств, личное благочестие предпочтительнее исполнения церковных обрядов — подобно тому, как внутренний опыт выше внешнего соблюдения ритуалов. Истинная Церковь — тело Христово — теперь все больше отождествлялась со смиренными душами верующих и озаренных благодатью свыше, а не с официальной церковной иерархией. Новая ориентация на Библию и веру в Слово Божие как основание для этой истинной Церкви стала вытеснять церковный упор на догму и папскую непогрешимость. Жизнь, отрешенная от мирских соблазнов и бесхитростная, прославлялась как истинный путь к Богу — противопоставляясь жизни привилегированных должностных лиц государственной Церкви, подчиненной погоне за властью и богатством.

Все эти настроения, получившие широкое распространение, говорили о возможном разрыве со сложившейся структурой средневековой Церкви. Однако этого не произошло. Те, кого захватило мистическое течение, были набожными христианами и, в общем, не видели особой необходимости в активном восстании против Церкви. Если кто-то и желал преобразований и обновлений — как это было в конце средневековья в нескольких крупнейших религиозных движениях,— то все они мыслились по-прежнему в рамках существующей Церкви. Однако семя уже было посеяно. Парадигмой духовного существования была признана жизнь Иисуса Христа и апостолов, но этой-то жизни

никоим образом не соответствовала структура католической Церкви. В царстве подлинной духовности эта Церковь понемногу теряла свое бывшее значение, вытесняясь новым ощущением духовной независимости, которую приветствовали мистики из Рейнской земли, а также мистики из Англии и Нидерландов. В XIII столетии итальянец Иоахим Флорский изложил свое мистическое видение истории: она разделяется на три эпохи, в соответствии с возрастанием духовности,— на Век Отца (Ветхий Завет), Век Сына (Новый Завет и Церковь) и грядущий Век Духа Святого, когда весь мир сподобится божественности и в церковном посредничестве не будет более необходимости.

В то время как непосредственным и личным отношениям индивида с Богом стали придавать особенное, новое значение, а сложившиеся церковные формы и правила теряли бывшую ценность, обмирщение Церкви поставило под вопрос и ее духовную миссию. По мере того как средневековые приближались к своим завершающим стадиям, призывы к серьезным реформам в Церкви, раздававшиеся и раньше на протяжении церковной истории, обрели мощную поддержку множества выдающихся личностей — таких, как Данте, Марсилиус Падуанский, Дитрих фон Ним, Джон Уиклиф, Ян Гус,— став, с точки зрения иерархии, еще более еретическими по характеру.

## **КРИТИЧЕСКАЯ СХОЛАСТИКА И «БРИТВА ОККАМА»**

В то время как культурное течение, представленное новым светским мистицизмом, прокладывало себе путь к религиозной самостоятельности, схоластическое течение продолжало заметным образом влиять на развитие западного интеллекта под эгидой Аристотеля. И если духовная роль Церкви казалась ныне двусмысленной, то это же можно было сказать и о ее интеллектуальной роли. С одной стороны, Церковь целиком поддерживала всю академическую деятельность в университетах, где христианская доктрина излагалась при помощи невиданно строгого логического метода, причем этот метод изучения доктрины применялся все чаще. С другой стороны, Церковь пыталась удержать эту деятельность под своим контролем — либо путем осуждения нововведений и подавления их, либо приданием статуса догмы некоторым новациям, например, идеям Аквината, как бы говоря тем самым: «До сих пор и ни шагом дальше». Но и в этой двусмысленной атмосфере продолжались схоластические поиски и исследования, и результаты их имели все большую весомость.

По большому счету, Церковь приняла Аристотеля. Однако новый интерес к Аристотелю со стороны светских ученых не прекратился и тогда, когда его труды были изучены, ибо интерес этот выражал более широкий — и все ширившийся — интерес к природному миру и растущую уверенность в силе человеческого разума. В пору позднего средневековья аристотелизм является скорее симптомом, нежели причиной развивавшегося в Европе научного духа. В Англии схоластики — такие, как Роберт Гроссетест и его ученик Роджер Бэкон,— уже проводили конкретные научные эксперименты (отчасти побуждаемые к тому эзотерическими науками типа алхимии и астрономии), применяя математические принципы, ставившиеся превыше всего в платонической традиции, к наблюдениям над физическим миром, к которым призывал Аристотель. Новая ориентация на непосредственный опыт и прямые выводы начинала подрывать исключительные права Церкви на «последнее слово» в отношении древних текстов, куда отныне входили не только Библия и патристика, но и аристотелевский корпус. Учение Аристотеля исследовали в соответствии с его же собственными мерками — пусть не подвергая сомнению его авторитет, но тщательно анализируя отдельные его пункты. Опытным путем была установлена неверность некоторых из выдвинутых им принципов, выявлены логические ошибки в доказательствах, и весь корпус его трудов был подвергнут тщательной проверке.

Исчерпывающие критические диспуты схоластиков об Аристотеле и их нередко проницательные предположения и альтернативные гипотезы способствовали зарождению

нового интеллектуального духа — более восприимчивого, скептического и готового к любым серьезным переменам. В частности, такие искания создавали интеллектуальный климат, который не только благоприятствовал более эмпирическому, механистическому и «количественному» взгляду на природу, но со временем и подготовил радикальный сдвиг в мировоззрении, а именно — представление о том, что земля движется. Уже в XIV веке видный схоластик Никола Орем, парижский епископ и ученый, защищал теоретическую возможность вращения Земли (хотя лично сам такую возможность и отвергал), из чисто логического азарта выдвигая изобретательные аргументы против Аристотеля касательно оптической относительности и падающих тел — аргументы, позднее использованные Коперником и Галилеем для обоснования гелиоцентрической теории. Чтобы разрешить ряд затруднений, возникавших в связи с аристотелевской теорией непрерывного движения, Жан Буридан, учитель Орема, развил теорию толкающей силы, Приложив ее к небесным и к земным явлениям, что открыло прямую дорогу к механике Галилея и к Первому закону Ньютона<sup>7</sup>.

К Аристотелю по-прежнему обращались за терминологией и логическим методом, и благодаря ему развивавшаяся схоластическая философия все больше проникалась духом эмпиризма. Однако, по иронии судьбы, именно авторитет Аристотеля, привлекая к нему столь усиленное внимание, и способствовал в конце концов своему собственному ниспровержению. И именно дотошные и энергичные попытки привести аристотелевскую науку к синтезу с непререкаемыми догмами христианского откровения призвали на помощь все силы критического суждения, в итоге обернувшиеся и против античного, и против церковного авторитета. Оглядываясь назад, можно сказать, что «Сумма» Аквината была одним из заключительных шагов средневекового мышления в сторону полной интеллектуальной независимости.

\*\*\*

Свое знаменательное утверждение эта новая независимость обрела в XIV веке в парадоксальной фигуре Уильяма Оккама — человека до странности нам современного и вместе с тем совершенно средневекового. Оккам, английский философ и священник, родившийся вскоре после смерти Аквината, смотрел на вещи с той же страстью к рациональной точности, что и Аквинат, однако пришел к резко противоположным выводам. В своем стремлении обосновать христианское откровение он прибегал как к изощренным логическим методам, так и к усиленному эмпиризму. Правда, вслед за осуждением, коему Церковь подвергла парижских секуляристов, Оккам попытался прежде всего установить пределы человеческого разуму, чересчур много возомнившему о своей способности вместить вселенские истины. Оккам (невзирая на то, что намерения его были совершенно иными) оказался мыслителем, подтолкнувшим позднее средневековые к современным воззрениям. И хотя современное мышление, говоря начистоту, обошло вниманием интеллектуальные конфликты, составлявшие предмет забот Оккама, сочтя их несущественными играми ума переутомленной и клонящейся к упадку схоластики,— именно сквозь эти туманные концептуальные баталии следовало пробиться, дабы современная мысль могла утвердиться в своем радикальном пересмотре представлений о человеческом познании и природном мире.

Основным принципом мысли Оккама, которому и суждено было оказаться наиболее плодотворным, было его отрицание реального существования универсалий за пределами человеческого разума и человеческого языка. Доводя до логической крайности тезис Аристотеля об онтологической первичности конкретных частных в обход платоновских Форм, Оккам возражал, что не существует ничего, кроме отдельных сущностей, что лишь конкретный опыт может служить основанием для знания и что универсалии существуют не в виде внешних по отношению к разуму сущностей, но только в виде умственных понятий, или представлений. В конечном итоге, реальными являются отдельные вещи, пребывающие вне разума, а вовсе не представления разума об этих вещах. Поскольку

всякое познание следует основывать на чем-то реальном и поскольку всякое реальное существование есть существование отдельных сущностей, то и познание должно быть познанием единичных частных. Человеческие представления лишены какого-либо метафизического основания, лежащего где-то за пределами конкретных частных, а между словами и вещами не обязательно существует должное соответствие. Тем самым Оккам придал новую жизненную силу философским позициям номинализма (в концептуальной версии), придерживающегося того мнения, что универсалии суть всего лишь имена или умственные представления, а вовсе не реальные сущности. Росцеллин отстаивал сходные положения еще в XI веке, но номинализм стал играть главную роль в эволюции западного мышления только со времен Оккама.

А еще поколением ранее другой выдающийся схоластик — Дунс Скот, прозванный «*doctor subtilis*» («искусный ученый»), — уже видоизменил классические теории Форм и обратился в сторону конкретных частных, приписав каждой единичной частности некое стоящее особняком состояние (*haecceitas*), обладающее собственной положительной реальностью, никак не связанной с причастностью отдельного ко всеобщему или, иначе говоря, с разделением общей для всех природы. Скот считал необходимым это дополнительное формальное качество индивидуализации, дабы наделить индивидуальную частность некой полноправной умопостигаемостью — независимо от ее универсальной формы (иначе единичное само по себе было бы неумопостигаемым, причем, вероятно, даже для божественного разума). Он также усматривал в принципе индивидуализации необходимое признание индивидуальной человеческой свободы воли и, в особенности, свободы выбора Богом в сотворении каждого отдельного существа: ибо иначе выходило, что Бог и человек связаны предопределенностью навечно заданных и установленных универсалий и неизбежных эманации Первопричины. Такие поправки, стремившиеся уйти от раз и навсегда заданных универсалий и предопределенности, в свою очередь, пробуждали интерес к наблюдениям и опытам — иными словами, к изучению непредсказуемого творения свободного Бога — и увеличивали разрыв между рациональной философией и религиозной истиной.

Но если Скот, как и большинство его предшественников, начиная с Августина, допускал прямое и реальное соответствие между человеческими представлениями и метафизическими сущностями, то Оккам напрочь отрицал такое соответствие. Реальны одни лишь конкретные индивидуальные существа, а общие классы (Скот), умопостигаемые виды (Аквинат и Аристотель) или трансцендентные Формы (Платон) — все это только концептуальные измышления, порожденные той самой первичной реальностью. Для Оккама «универсалия» была понятием, обозначающим какую-либо представительную сторону реальной, конкретной индивидуальной сущности, но сама по себе не являлась метафизической сущностью. Отдельный, независимый порядок реальности, «населенной» универсалиями или Формами, отвергался однозначно. Таким образом, Оккам приблизился к тому, чтобы окончательно изгнать всякие следы платоновских Форм из схоластической мысли: существует лишь единичное, любые же заключения относительно реальности универсалий — будь она трансцендентна или даже имманентна — ложны. Оккам постоянно и с такой разящей силой применял свой философский принцип, гласивший: «не следует умножать сущности без необходимости» (*non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*), что этот принцип получил название «бритва Оккама»<sup>8</sup>.

Итак, согласно Оккаму, универсалии существуют лишь в человеческом уме, а не в действительности. Они суть понятия, извлекаемые умом из эмпирических наблюдений за более или менее сходными отдельными частностями. Они не являются изначально существующими Идеями Бога, в соответствии с которыми Он творит, ибо Бог абсолютно свободен творить, все что Ему угодно и как Ему угодно. Существуют только Его создания, а не Идеи этих созданий. Для Оккама основным является не метафизический вопрос о том, каким образом из трансцендентных Форм возникали эфемерные индивиды, а



эпистемологический вопрос о том, каким образом из реальных индивидов возникают отвлеченные универсальные понятия. «Человек» как вид обозначает не какую-то отдельную реальную сущность как таковую, но некое сходство, разделяемое множеством отдельных людей и распознаваемое разумом. Это не реальная сущность, а умственная абстракция. Следовательно, проблема универсалий становилась предметом эпистемологии, грамматики и логики, а не метафизики или онтологии.

Оккам, вновь идя по следам Скота, отрицал также возможность перехода от рационального постижения фактов этого мира к каким-либо выводам касательно бытия Бога или иных проблем из области религии. Мир всецело зависит от всемогущей и неопределимой Божьей воли. Поэтому человек может исходить единственно из непосредственного чувственного наблюдения или из самоочевидных логических предположений, а не из каких-либо рациональных размышлений относительно невидимых реальностей и универсальных сущностей. Поскольку Бог волен создавать или определять вещи как Ему это угодно, любые человеческие притязания на то, чтобы в точности познать Космос как рационально упорядоченное выражение трансцендентных сущностей, остаются не более чем притязаниями. Бог мог сотворить вещи любым образом, не прибегая к посреднической помощи «небесного разума», как утверждали, например, аристотелизм и томизм. Человеку даны две реальности: Божественная реальность, дарованная через откровение, и реальность эмпирического мира, постигаемая через непосредственный опыт. Никакого законного доступа за эти рубежи человек требовать не может, и без откровения он ничего не узнал бы о Боге. Человек не может познать Бога эмпирически, то есть так, как он познает материальные предметы вокруг себя. Поскольку всякое человеческое знание основано на чувственном проникновении в конкретные частности, то все что стоит по ту сторону чувств, например существование Бога, может открыться лишь через веру, ибо его нельзя объять разумом. Понятие абсолютного божественного бытия есть лишь субъективное построение человеческого ума и, следовательно, не может служить надежным основанием для богословских рассуждений.

В понимании Оккама, детерминизм и неизбежная причинность греческой философии и науки, которую Аквинат стремился объединить и сплавить с христианской верой, устанавливали некие произвольные пределы бесконечному свободному Божественному чувству: против этого Оккам и возражал со всей силой. Подобная философия не в силах была осознать реальные пределы, положенные рациональной способности человека. Для Оккама всякое знание о природе имело исключительно чувственное происхождение. Разум — могучее орудие, однако мощь его распространяется только на эмпирические столкновения с конкретными фактами «положительной» реальности. Как учил Аквинат, человеческий разум не обладает таким божественным светом, благодаря которому интеллект способен, преодолев чувственные границы, подняться до верных суждений о Вселенной, укорененных в абсолютном бытии. Ни о разуме, ни о мире нельзя сказать, что правящий ими порядок настолько сообразен и взаимосвязан, что разум познает мир посредством неких реальных универсалий, управляющих одновременно и познающим, и познаваемым. Поскольку наглядно существуют только единичные частности, а какой-либо трансцендентной связи или сцепления между ними нет, то умозрение и метафизика лишены сколько-нибудь реального основания.

Без внутреннего озарения или каких-нибудь других способов обретения эпистемологической уверенности — таких, как, например, свет действующего интеллекта у Аквината, — вновь усиливалась скептическая позиция по отношению к человеческому знанию, становившаяся неизбежной. Поскольку основу для знания дает лишь прямое свидетельство индивидуальных сущностей и поскольку оные сущности зависят от божественного всемогущества, не ведающего никаких границ в своем деятельном творчестве («для Бога все возможно»), то человеческое знание, ограниченное сферой зависимого и эмпирического, в итоге, вовсе не является необходимым и универсальным знанием. Божья воля не ограничена структурами человеческой рациональности, ибо

абсолютная свобода Его волеизъявления и Его всемогущество позволяют Ему превращать зло в добро и наоборот,— если Он того пожелает. Не существует обязательной связи между свободно сотворенной Богом Вселенной и человеческим желанием наделить мир рациональной умопостигаемостью. В лучшем случае законны лишь аргументы в пользу такой вероятности. Человеческий разум может выводить строгие логические умозаключения, опираясь на непосредственный опыт, однако сам этот опыт, будучи зависим от Божьей свободной воли, неизбежно придавал такой абсолютной логической уверенности относительный характер. А поскольку онтология Оккама затрагивала исключительно конкретные индивидуальные сущности, то эмпирический мир следовало рассматривать исключительно с физических позиций. Метафизические организующие принципы Аристотеля и Платона невозможно было вывести из непосредственного опыта.

Таким образом, Оккам подверг нападкам умозрительный богословский рационализм ранних схоластиков за его несоответствие логике и науке (ибо для объяснения индивидуальных существ он прибегал к непроверяемым и излишним понятиям таких сущностей, как Формы) и за его опасность для религии (ибо он возомнил познать помыслы Божий или положить упорядочивающие пределы его непосредственному свободному творению, вводя также и промежуточные причины, выстраивая тем самым перед христианской верой неодолимую стену языческой метафизики). Оккам, таким образом, разрушил то самое единство, построение которого потребовало таких усилий от Аквината. Для Оккама существовала одна истина — явленная в христианском Откровении, недостижимая ни для сомнений, ни *идея* рационального постижения,— и другая истина, включавшая в себя наблюдаемые частные факты, описываемые эмпирической наукой и рациональной философией. Эти две истины вовсе не обязательно выступали продолжением одна другой.

В известном смысле Оккам и противостоял секуляристским движениям предшествовавшего столетия, и привел их к завершению. Он энергично утвердил концепцию «двойственной истины», причем соединительное звено между богословием и философией оказалось разомкнуто. Ранние схоластики уже высказывались в пользу подобного разделения, ибо там, где греческая и арабская философия расходились с христианской верой, им не хотелось ставить первую в подчиненное положение относительно второй, но Оккам, напротив, пожелал сохранить пальму первенства за христианским учением — имея в виду, в частности, догмы об абсолютной свободе Бога и Его всемогуществе как Творца,— жестко установив пределы человеческому разуму. Этим Оккам словно перечеркивал веру Аквината в то, что Божье творение с радостью откликнется и раскроется в ответ на человеческие усилия стяжать некое вселенское понимание. И Аквинат, и Оккам считали, что человеческий разум должен соизмерять свои устремления с той непреложностью, что реальность Бога и человеческое познание бесконечно удалены друг от друга. Но там, где Аквинат отводил место рациональному познанию, приближавшемуся к божественному таинству и способствовавшему большему теологическому пониманию, Оккам усматривал необходимость установить некий абсолютный предел. При подходе к эмпирическому миру можно, разумеется, прибегать к позитивному разуму — очень осторожно и со всей скромностью,— величайшую же реальность Божьей воли, Его творения и Его безвозмездно ниспосылаемого спасения может озарить единственно лишь свет откровения. Между эмпирическим и божественным не существует умопостигаемой для человека непрерывной связи.

Логической суровости Оккама была под стать его суровость нравственная. В противовес светскому великолепию авиньонского папства он поднимал на щит жизнь в полной бедности во имя подлинного христианского духовного совершенства, следуя по стопам Иисуса, апостолов и Франциска Ассизского. Ибо сам Оккам был ревностным францисканцем, и религиозные убеждения подвигли его даже на риск отлучения самим папой — когда политика последнего пришла в явное противоречие с христианской верой. В своих многократных решительных столкновениях с папской властью Оккам не только

выступал за радикальную бедность, противопоставляя ее мирскому богатству церковной иерархии, но и защищал право английского короля облагать налогом церковную собственность (подобно тому, как Иисус, призывая «воздавать кесарю кесарево», высказывал лояльность по отношению к земным властям), осуждал посягательство Церкви на индивидуальную свободу христианина, отвергал возведение папской непогрешимости в закон и выделял целый ряд обстоятельств, в которых справедливость требовала низложения папы. В личной драме, разыгравшейся между Оккамом и Церковью, прозвучали первые грозные раскаты уже надвигающейся эпохальной драмы.

Однако наибольший заряд от Оккама получила все-таки философия, ибо благодаря усиленному насаждению им номинализма все еще продолжавшийся средневековый спор между разумом и верой, казалось, был закрыт. Парадоксальным образом сила, с которой Оккам был предан идее Божьей всемогущей свободы, в сочетании с его обостренным чувством логической четкости, позволили ему сформулировать философское положение, поражающее нас своим современным звучанием. С точки зрения Оккама, не следует допускать, будто существует некая основополагающая связь между человеческим разумом и Божьим Промыслом. Разум и чувственный опыт предоставляют человеку некое ограниченное знание о мире в его частностях, но они не в состоянии дать ему сколь-нибудь определенного знания о Боге, ибо источником такого знания может быть только Слово Божие. Откровение дарует эту определенность, однако само оно может утвердиться только через веру и благодать, но никак не через естественный разум. Разуму следовало бы лучше сосредоточиться на природе, а не на Боге, ибо только природа представляет чувствам те конкретные данные, на которых разум может основывать свое знание.

Оккам не оставил никакого «мостика», который можно было бы перекинуть между человеческим разумом и божественным откровением, между тем, что человек знает, и тем, во что он верит. Вместе с тем, его бескомпромиссный упор на индивидуальные, конкретные вещи этого мира, его вера в силу человеческого разума и логики, способную удостоверить необходимые сущности и разграничить доказательства и степени вероятности, его скептическое отношение к традиционным и освященным установлениями способам мышления — все это живо подстегивало всяческие научные дерзания. Действительно, отталкиваясь от подобной дуалистической позиции, наука получала свободу развиваться вполне самостоятельно, почти не страшась возможных расхождений с вероучением, — по крайней мере до тех пор, пока не ставилась под вопрос вся космология в целом. Не случайно Буридан и Орем — наиболее оригинальные мыслители в позднесредневековой науке — подвизались в Парижской школе номиналистов, где более всего ощущалось влияние Оккама. Хотя интересы Оккама лежали в области скорее философии, нежели естественных наук, его отрицание заданных соответствий между человеческими представлениями и метафизической реальностью и его утверждение, гласившее, что всякое подлинное существование есть существование индивидуальное, позволили подойти к изучению физического мира с новыми мерками. Отныне непосредственное соприкосновение с миром конкретных частностей могло обойтись без метафизического посредничества отвлеченных универсалий. Знаменательно, что по мере того, как представленный в идеях Оккама союз номинализма и эмпиризма в XIV веке брался на вооружение практически во всех университетах (невзирая на папские запреты), философский путь Оккама стал известен как «*via moderna*» — в противоположность «*via antiqua*» Аквината и Дунса Скота. Традиционные схоластические поиски, направленные на примирение веры с разумом, подходили к концу.

Итак, в XIV веке столь долго вынашивавшееся метафизическое единство представления и бытия начало распадаться. Предположение о том, что человеческий разум познает вещи путем интеллектуального постижения присущей им формы — благодаря внутреннему озарению от трансцендентных Идей, как полагали Платон и Августин, или через извлечение действующим интеллектом неких имманентных универсалий их чувственно воспринимаемых частностей, — ныне оказывалось под большим вопросом.

Лишившись же этой главнейшей эпистемологической предпосылки, все системы, с честолюбивыми притязаниями на всеохватность выстроенные схоластиками XIII века, теряли всякую силу. С заменой краеугольного камня познания, то есть отвлеченного созерцания, на эмпирически добываемые свидетельства более ранние метафизические системы казались все более неправдоподобными. Глубинные пласты средневекового мировоззрения — христианский и аристотелевский — по-прежнему оставались незыблемыми, однако отныне появлялись и новые, более критические толкования, разрушающие синтез и порождая интеллектуальный плюрализм. Во многих вопросах уверенность сменилась вероятностью, и метафизику начали теснить одновременно эмпиризм, грамматика и логика.

Мировидение Оккама предвосхитило путь, который позже выбрало для себя западное мышление. Ибо так же, как он считал, что Церковь должна быть в политическом плане отделена от светского мира во имя целостности и законной свободы обоих, — точно так же он был убежден, что реальность Бога должна в теологическом плане отличаться от эмпирической реальности. Только так христианской истине удастся сохранить свой священный характер, и только так можно подобающим образом постигнуть собственно природу мира — во всех его особенностях и во всей его непредвиденности. Таковы были первоначальные основания — эпистемологические и метафизические, а также религиозные и политические — для грядущих перемен в западном мировоззрении. На них впоследствии будут опираться Реформация, Просвещение и Научная Революция.

\*\*\*

Случилось так, что, как только средневековое мировосприятие достигло своей вершины у Фомы Аквинского и у Данте, зародился совершенно иной дух уже новой эпохи, причем именно благодаря тем самым силам, что создали более ранний синтез. Великие шедевры средневековья явились кульминацией интеллектуального развития, устремившегося затем к новым горизонтам, — пусть даже это означало выход за установленные Церковью границы образования и веры. Но скороспелая «современность» Оккама все же слишком опережала свое время. Парадоксальным образом культура новой эпохи получит сильнейший заряд не со стороны средневековой схоластики, естествознания и Аристотеля, но от совсем иной ипостаси классического гуманизма — от словесности и от возрожденного Платона. Ибо подобно тому, как Аквинат нашел в Оккаме своего последователя-антипода в философии, — Данте обрел своего последователя-антипода в литературе в лице Петрарки, родившегося в начале XIV века — в то же десятилетие, когда Данте приступил к созданию «Божественной Комедии».

## **ВОЗРОЖДЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА**

### **ПЕТРАРКА**

Решающий момент в истории западной культуры наступил, когда Петрарка оглянулся на тысячелетие, истекшее со времен заката Древнего Рима, и ощутил весь этот период как период упадка человеческого величия, снижения литературного мастерства и нравственного совершенства, как «темный век». Противовес этому плачевному духовному нищанию Петрарка видел в колоссальном культурном богатстве греко-римской цивилизации, представлявшейся ему золотым веком творческого гения и человеческих дерзновений. Веками средневековые схоластики открывали заново и по частям воссоздавали античные достижения, однако с появлением Петрарки фокус внимания резко переместился, а вместе с ним — и характер этого воссоздания. Оставив в стороне озабоченность схоластиков логикой, наукой и Аристотелем, а также их постоянное побуждение христианизировать языческие представления, Петрарка и его последователи прозрели величайшую ценность классической античной литературы — поэзии, очерков,

посланий, исторических повествований и жизнеописаний, философии, облеченной в форму изящных платоновских диалогов, а не аристотелевских трактатов,— и восприняли все это как совершенно самостоятельную ценность, не нуждающуюся ни в каких христианских перетолковываниях и поправках, как источник благородного вдохновения, центр сияющей великолепия классической цивилизации. Античная культура предстала не просто источником научного знания и законов логического рассуждения: она возвышала и обогащала сам человеческий дух. Классические тексты давали новую основу для высокой оценки человека; классическую ученость представляли «гуманитарные», то есть «человеческие», науки. Петрарка задался целью привить к своей культуре великие творения античности — творения Вергилия и Цицерона, Горация и Тита Ливия, Гомера и Платона — не для того, чтобы вызвать бесплодное желание подражать мастерам прошлого, но чтобы зажечь тот же огонь нравственной силы и воображения, что горел в них столь великолепным пламенем. Европа забыла о своем благородном классическом наследии, Петрарка призывал вспомнить о нем. Так закладывался фундамент новой священной истории, в которой греко-римскому завету предстояло встать в один ряд с иудео-христианским.

Петрарка принялся за «повторное просвещение» Европы. Непосредственное общение с величайшими мэтрами греческой и латинской словесности должно было открыть путь к развитию и распространению современного европейского мышления. Источником духовного прозрения и нравственного совершенствования отныне стало не только христианское Священное Писание, но и *litterae humaniores* — «писания человеческие», творения классиков. Тогда как церковная ученость делала все больший крен в сторону отвлеченных умствований, Петрарка испытывал потребность в таком познании, которое смогло бы наилучшим образом постичь всевозможные глубины, противоречия и причуды мира человеческих переживаний и эмоций. Отвернувшись от догматических формул, в которых полагалось описывать человека, и от клерикальных запретов, ограничивающих образование, Петрарка обратился к свободному от всяких догм самопознанию и наблюдению, стремясь проникнуть в глубины человеческой души. Он чередовал полнокровную жизнь, дышащую творчеством и активностью, с монашеским уединением, дабы предаться классическому образованию. *Studia humanitatis*\* были отделены от *studia divinitatis*\*\* и вознесены на ту же высоту. Ныне, когда древняя классическая система ценностей была восстановлена, поэзия и риторика, красноречие и сила убеждения снова становились целью, непременно сопутствующей нравственной мощи человека. В глазах Петрарки изящество и ясность литературной формы отражали изящество и ясность души. В неспешной тщательной работе над словами и идеями, во вдумчивом изучении малейших нюансов эмоционального восприятия литературная дисциплина превратилась в дисциплину духовную, ибо создание совершенного произведения требовало параллельного совершенствования души.

Тогда как в известном смысле мироощущение Данте явилось вершиной и завершением средневековой эпохи, мироощущение Петрарки было устремлено к веку грядущему, наступление которого сулило возрождение культуры, творчества и человеческого величия. Поэтический труд Данте был пронизан тем же благочестивым духом, что осенял и безымянных мастеров и ремесленников, возводивших средневековые соборы, тогда как поэзия Петрарки осенялась новым духом, вдохновленным древними и служившим величию и прославлению человека — этого благородного центра Божественного творения. И если Данте и схоластики более всего пеклись о теологической точности и научном познании естественного мира, то Петрарка был с головой погружен в сложные глубины человеческого сознания. Его внимание было нацелено на психологический, гуманистический и эстетический мир, а не на построение какой-то религиозной либо научной системы.

\* Занятия человеческим. — *Лат.*

Разумеется, Петрарка не был чужд христианской религии и не отступал от ортодоксального учения: его христианское благочестие имело такие же глубокие корни, что и его классические пристрастия. Для Петрарки Августин был не менее важен, чем Вергилий; как и другие «собиратели» обеих традиций, он считал, что христианство явилось божественным свершением классических обетований. Высшим идеалом Петрарки оставалось *docta pietas* — просвещенное благочестие. Благочестие принадлежит христианской вере и устремлено к Богу, тогда как просвещение черпается из изучения античных авторов, но вместе с тем просвещение усиливает благочестие. Оба течения — христианство и классическая культура — рождали глубокую гармонию: припадая к водам обоих, человек приобщался к более широкому духовному видению мира. Сточки зрения Петрарки, Цицерон, говоря о «едином Боге — владыке и творце всех вещей», пользовался не «просто философским, но почти католическим способом выражения,— так что порой можно подумать, будто слушаешь не языческого философа, но апостола».

Новым для позднего средневековья явился вовсе не недостаток религиозности у Петрарки, но скорее сам его подход к классической жизни. Требования его религиозного темперамента вступали в непрестанные творческие борения с его страстным стремлением к романтической и чувственной любви, к светской деятельности в дипломатических и придворных кругах, к величию на литературном поприще и к личной славе. Именно эта абсолютно новая саморефлексия, осознание богатства и многомерности человеческой жизни и признание родственного духа в писаниях великих античных авторов сделали Петрарку первым человеком эпохи Возрождения.

## ВОЗВРАЩЕНИЕ ПЛАТОНА

Вдохновившись призывом Петрарки, множество ученых принялось разыскивать утраченные манускрипты древности. Все, что удавалось обнаружить, заботливо сверялось, издавалось и переводилось, дабы создать по возможности правильную и прочную основу для взятой ими на себя гуманистической миссии. Эта деятельность совпала по времени с участвовавшими контактами с византийским миром, в неприкосновенности сохранившим значительную часть греческого наследия. Кроме того, византийские ученые стали покидать Константинополь и устремились на Запад, опасаясь угрозы турецкого вторжения. Западные ученые начали изучать греческий язык, понемногу овладевая им, так что вскоре в Италии появились греческие тексты «Диалогов» Платона, «Эннеады» Плотина и другие важнейшие сочинения, принадлежавшие платоновской традиции и классической греческой культуре.

Тот факт, что Западу неожиданно открылся доступ к этим сочинениям, вызывал бурное оживление интереса к Платону, напоминавшее более ранний всплеск, последовавший за «открытием» Аристотеля. Разумеется, христианское мышление на Западе было пронизано платонизмом еще с самой ранней поры средних веков: вначале этому немало способствовали Августин и Боэций, а позднее — философ IX века Иоанн Скот Эриугена, сделавший перевод трудов Дионисия Ареопагита и комментариев к ним. Интерес к платонизму оживился в XII веке в Шартрской и Сен-Викторской школах, и его влияние ощущалось в мистической философии Майстера Экхарта. Даже высокая схоластическая традиция Альберта Великого и Фомы Аквинского — пусть она и сосредотачивалась на задаче во что бы то ни стало включить всего Аристотеля,— тем не менее, оставалось очень платоновской по своему характеру. Но до сих пор это всегда был как бы не совсем «настоящий» Платон — в высшей степени христианизированный, сильно измененный стараниями Августина и других отцов Церкви. Это был Платон, маячивший где-то вдалеке, в значительной мере не переведенный, а его слова, приводимые в различных компедиумах, отдавались эхом чужого языка и чужой мысли и редко воспроизводили его собственный голос. В XIV веке даже Петрарка, от одних только отсылок к Платону у Цицерона и Августина загоревшийся желанием его «воскресить», не располагал

необходимыми переводами. Новым откровением для Западной Европы эпохи кватроченто стало обнаружение греческого подлинника платоновских сочинений, а такие гуманисты, как Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, всей душой отдались цели сделать это богатство достоянием своих современников.

Платоновская традиция явилась для гуманистов философским основанием, в высшей степени созвучным с их собственными интеллектуальными устремлениями и складом ума. В противоположность мелочно-педантичной силлогистике с ее чисто головными абстракциями, платонизм, пропагандируемый в университетах поздними схоластиками, словно щедро затканый яркими цветами ковер, развернулся перед мысленным взором слушателей богатством земных красот и духовных глубин. Представления о том, что красота является существенной составной в поисках высшей реальности, что воображение и способность видеть более важны для этого поиска, нежели логика и догма, что человеку давно непосредственно познать божественные сферы,— все эти идеи таили в себе необычайную притягательность для нового сознания, завоевывавшего Европу. Помимо всего, диалоги Платона сами по себе были столь утонченными литературными шедеврами — в отличие от тяжеловесных трактатов аристотелевско-схоластической традиции,— что они напрямую отвечали страсти, которую питали гуманисты к ораторскому красноречию и эстетической убедительности.

Стараниями поздних схоластиков Аристотель и Аквинат несколько «окаменели», возможно, поэтому утратив привлекательность для нового поколения гуманистов. Поздняя схоластика произрастала на консервативной почве, и это обстоятельство нередко доводило до карикатурности почти сверхчеловеческую интеллектуальную неуязвимость и аналитическую строгость Аквината. Ненасытная пытливость ума, свойственная некогда Аристотелю и Аквинату, породила философские корпусы, превращенные почти-тельностью их преемников в закрытые, законченные и неподвижные системы. Дерзновенность и сама широта взглядов Аквината передалось его последователям: они снова и снова перепахивали одну и ту же почву. Благоговейный трепет перед словами учителя снижал возможность творческого подхода к научным исследованиям. Даже там, где возникали столкновения в разгорались споры — например, между томистами, скотистами и оккамистами,— схоластический диалог явно вырожден в непрерывные распри по поводу ничтожных мелочей. Проложенная Оккамом *via moderna* особенно тяготела к подобной придирчивой полемике: стремление к терминологической точности и озабоченность формальной логикой вытесняли интерес к метафизической всеохватности, который был свойствен *via antiqua*. Когда по-меркло сияние, озарившее новый путь с появлением в XIV столетии Оккама, Буридана, Орема и их современников, сама *via moderna* во многом утратила четкие очертания. К XV веку схоластика стала сдавать свои интеллектуальные позиции. Свежий ветер, принеший платоническую традицию, вызвал мощный приток новых сил, которым предстояло оживить европейскую мысль. Во второй половине XV века — в то время, когда университеты погрязли в ортодоксии,— во Флоренции была основана Платоновская Академия, которой покровительствовал Козимо Медичи и которую возглавил Марсилио Фичино. Она и превратилась в бьющий ключом родник платонического возрождения.

В платонизме и неоплатонизме гуманисты обнаружили такую мощную нехристианскую духовную традицию, которая по своей религиозно-этической глубине, казалось, не уступала христианству. В неоплатонических произведениях имелись указания на некую всеобщую религию: возможно, христианство и было высшей, хотя не единственной формой ее проявления.

Эразм заходил еще дальше, чем Петарка, в своей оценке Цицерона, он же говорил, что ему трудно удержаться, чтобы не начать молиться Сократу как святому. Внезапно расширившийся круг чтения гуманистов свидетельствовал о традиции образования и интеллектуального, духовного и поэтического прозрения, которая уходила корнями не только в классическую Грецию, но и в другие цивилизации: она обнаруживала себя в

герметических сочинениях, в зороастрийских пророчествах, в древнееврейской Каббале, в вавилонских и египетских текстах. Это откровение говорило о существовании единого Логоса, проявлявшегося в истории непрерывно, независимо от всяких культурных барьеров.

Эта нахлынувшая из прошлого традиция принесла с собой и новый взгляд на человека, на природу, на божество. Неоплатонизм, опираясь на представление Плотина о том, что мир есть эманация трансцендентного Единого, рисовал картину природы, насквозь пронизанной божеством, являющую собой благородное выражение Мировой Души. Звезды и планеты, дневной свет, растения, даже камни — все обладало божественным измерением. Гуманисты-неоплатоники утверждали: подобно тому, как Христос есть свет этого мира, свет Солнца есть божественный свет, поэтому все творение купается в лучах божества, само же Солнце, этот источник света и жизни, наделено божественными атрибутами. Вновь вспыхнул интерес к древним пифагорейским идеям, согласно которым управление Вселенной осуществляется при помощи трансцендентных математических форм, и следовательно, природу пронизывает особый мистический разум, изъясняющийся языком чисел и геометрии. Мировой сад вновь стал зачарованным, и каждый уголок природы таил в себе таинственные силы и мистические скрытые смыслы.

Столь же возвышен был и неоплатонический взгляд на человека. Обладая искрой Божьей, человек способен обнаружить в самом себе образ бесконечного божества. Он являет благородный микрокосм божественного макрокосма. Фичино в своей «Платонической теологии» утверждал, что человек не только «наместник Бога» (по великому размаху своего земного могущества), но и обладает почти таким же гением, что и творец небес» (если судить по масштабам его разума). Фичино — набожный христианин — даже возносил хвалу душе человека за то, что она способна «с помощью рассудка и воли — этих платоновских крыльев-близнецов... — обернуться, в известном смысле, всеми вещами и даже Богом».

По мере того как в свете воскрешенного классического прошлого человек приближался к новому осознанию своей высокой роли во Вселенной, появлялось и новое ощущение истории. Гуманисты приняли не только традиционный иудео-христианский взгляд на историю как на линейный процесс, но и античные греко-римские представления о ней как о процессе цикличном: свою собственную эпоху они рассматривали как возрождение после варварского невежества и тьмы средневековья, как возвращение к древней славе, как зарю нового золотого века. В глазах гуманистов-неоплатоников этот мир был не настолько падшим, как это представлялось Моисею или Августином; то же самое касалось и человека.

Вероятно, блестящий талант молодого Пико делла Мирандола помог наилучшим образом выразить этот новый дух эпохи, характеризовавшийся религиозным синкретизмом, обширными учеными занятиями и оптимистичной уверенностью в потенциальной божественности человека. В 1486 году двадцатитрехлетний Пико возвестил о своем намерении защитить 900 различных тезисов, заимствованных из греческих, латинских, древнееврейских и арабских авторов, пригласил в Рим для публичного диспута ученых со всей Европы и сочинил к этому событию знаменитую «Речь о достоинстве человека». В ней Пико описал сотворение мира, взяв в качестве источника «Книгу Бытия» и платоновского «Тимея»; однако он затем пошел еще дальше: завершив сотворение мира — этого священного храма собственной божественной мудрости,— Бог наконец приступил к сотворению человека, чье предназначение должно было заключаться в том, чтобы размышлять о неизмеримом величии Божьего творения, восхищаться Им и любить Его. Однако Бог обнаружил, что у Него больше не осталось архетипов, по которым Он мог бы создать человека, и поэтому Он обратился к своему последнему творению с такими словами:



«Ни определенного места, ни принадлежащего одному лишь тебе обличья, ни какой-либо особой обязанности не дали Мы тебе, о Адам, и посему ты можешь обладать и распоряжаться, следуя своему желанию и суждению, любым местом, любым обликом и любыми обязанностями, какими ты сам пожелаешь. Естество же прочих тварей, будучи определено, ограничивается предписанными Нами пределами. Ты же, не ограниченный никакими пределами, сам определишь себе собственное естество, сообразуясь с собственной свободной волей, в руки коей Я отдал тебя. Я поставил тебя в средоточие мира, чтобы оттуда тебе легче было обозревать все, что только в мире ни есть. Мы не создали тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным: так, чтобы ты сам, став более свободным и более благородным творцом и созидателем самого себя, придумал бы себе любое обличье, какое ты захочешь принять. Тебе будет дозволено опуститься к низшим формам бытия — а это дикие звери; и тебе будет дозволено родиться вновь, по суждению и выбору твоей собственной души, поднявшись к высшим существам — а это божественное бытие»<sup>9</sup>.

Человеку была дарована свобода, способность изменяться и сила самопреобразования: так, Пико утверждал, что в античных мистериях человека символизировала великая мифическая фигура Прометея. Бог наделил человека способностью свободно определять свое положение во Вселенной — вплоть до того, чтобы подняться до полного единения с Богом. Классический греческий взгляд на человеческую славу, интеллектуальную мощь человека и на его способность к духовному восхождению, по-видимому, прежде заслонявшийся мрачным сознанием библейского первородного греха, ныне вновь находил отклик западного человека.

Появился и иной, новый способ познания Вселенной. Теперь на самую вершину эпистемологического спектра воспарило воображение: ничто иное не могло тягаться с ним в способности воспроизводить метафизическую истину. Научившись прибегать к помощи воображения, человек мог внедрить в свое сознание те трансцендентные живые Формы, что повелевают Вселенной. Таким путем разум мог вернуть себе собственную тончайшую организацию и воссоединиться с космосом. В отличие от схоластиков, уделявших основное внимание эмпирическому и конкретному, гуманисты-неоплатоники прозревали в каждом конкретном факте некое архетипическое значение, использовали мифы в качестве средства передачи метафизических и психологических озарений и стремились проникнуть в скрытую суть и тайный смысл вещей.

Вслед за неоплатонизмом, принявшим в свое лоно астрологию и включившим в иерархию реальных сил языческих богов, гуманисты Возрождения превратили пантеон планетных божеств в категорию образного мышления. Выдающиеся схоластики — такие, как номиналист XIV века Орем,— возражали против пророческих притязаний астрологов, однако теперь, под влиянием гуманистов, для астрологии вновь наступила благоприятная пора: она расцвела во Флорентийской Академии, при королевских дворах и аристократических кругах, в Ватикане. По-прежнему надо всем владычествовал иудео-христианский Бог, но теперь в общей системе образного ряда получили новую жизнь и новую ценность греко-римские божества. Все наводнилось гороскопами; ссылки на планетные силы и зодикальные символы стали обычным явлением. Разумеется, даже из ортодоксальной средневековой культуры мифология, астрология и эзотеризм никогда не исчезали: их постоянное присутствие отражено в аллегориях и художественных образах, в названиях дней недели, образованных от имен планет, в классификации стихий и человеческих наклонностей и во многих других аспектах свободных искусств и наук. Однако теперь для их оценки был найден новый угол зрения, благодаря чему им можно было вернуть прежний классический статус. Боги были восстановлены в своем священном достоинстве: их стали изображать живописцы и ваять скульпторы, причем красотой и чувственностью эти образы напоминали творения античной поры. Классическую мифологию стали рассматривать как благородную религиозную истину людей, живших до Христа, как самостоятельную теологию, так что изучение этой

мифологии оборачивалось еще одной формой просвещенного благочестия, *docta pietas*. Венера, языческая богиня красоты, утвердилась на сей раз как символ красоты духовной, как принадлежащий божественному Разуму архетип, помогающий душе пробудиться для божественной любви,— а в этой интерпретации этот образ вполне можно было отождествить с другим лицом, а именно с Девой Марией. Образы Платона, как и все его учение, переосмыслились в христианском ключе: греческие божества и демоны представляли в качестве христианских ангелов, в Диотиме — наставнице Сократа в «Пире» — распознавалось снизошедшее от Духа Святого вдохновение. Рождался гибкий и подвижный синкретизм, вбирающий в себя множество разнообразных традиций и воззрений, причем платонизм приветствовался как новое Евангелие.

Итак, в то время как схоластика решительно подталкивала рациональное мышление в направлении аристотелевской традиции, а монашеские ордена вкупе с рейнскими мистиками пестовали духовные помыслы в раннехристианском ключе,— гуманизм, в свой черед, обратился к многоцветной образности платонической традиции. Носители каждой из упомянутых тенденций на свой лад были устремлены к единой цели — восстановить распавшуюся связь человека с божеством. Гуманизм наделил человека новым достоинством, природу — новым значением, христианство — новым измерением (в то же время убавив его прежний абсолютизм). В самом деле, все в гуманистическом восприятии обожествлялось: человек, природа, классическое наследие. Это безмерно расширяло кругозор человека и сферу его деятельности, ломая рамки средневекового горизонта и ставя старые представления под угрозу, чего гуманисты, конечно, еще не могли предвидеть.

Ибо с открытием такой изощренной и жизнеспособной — и вместе с тем нехристианской — духовной традиции, абсолютная уникальность христианского Откровения оказывалась уже не столь абсолютной, а духовный авторитет Церкви отчасти пошатнулся. Кроме того, прославление гуманистами внутреннего богатства индивидуального воображения ставило под сомнение догматические ограничения, наложенные Церковью на традиционные формы духовности: Церковь предписывала отречься от ничем не стесняемого личного воображения, представлявшегося опасным, в пользу выполнения оговоренных уставом ритуалов, молитв и благочестивых размышлений. Сходным образом, неоплатоническое понимание божественности, присутствующей всей природе, сталкивалось с ортодоксальным иудео-христианским учением об абсолютной трансцендентности Бога, невыразимости Его божественности, являвшей себя человеку крайне редко и только в священных местах, какими в отдаленном библейском прошлом были гора Синай или Голгофа. Особенно же тревожным симптомом стал политеизм, скрыто присутствующий в сочинениях гуманистов-неоплатоников: частые упоминания о Венере, Сатурне или Прометее, казалось, означали уже нечто большее, нежели простые аллегории.

Равно чуждой теологам-консерваторам была и неоплатоническая вера в несотворенную божественную искру, которую несет в себе человек: ибо из этого следовало, что божественный гений может полностью захватить человеческую личность и вознести человека к вершинам духовного озарения и творческой силы. Подобные представления, вторя политеистичной мифологии древности, легли в основу и послужили стимулом для нарождающегося художественного гения Ренессанса (к слову сказать, Микеланджело учился во Флоренции у Фичино). Хотя они противоречили учению Церкви, ограничивавшей сферу божественного лишь Богом и священными установлениями Церкви. Возвышение человека до некоего богоподобного статуса — как это описано у Фичино и Пико,— казалось, только нарушало строго определенную ортодоксальным христианством дихотомию Создателя и создания, а также не укладывалось в рамки учения о Грехопадении. Прозвучавшее у Пико делла Мирандола в его «Речи» утверждение о том, что человек сам волен определять свое бытие на любом космическом уровне, вплоть до единения с Богом — причем ни о каком спасительном посредничестве не упоминалось

вовсе,— вполне можно было истолковать как еретический подкоп под основы христианской иерархии.

Поэтому неудивительно, что папский совет осудил некоторые выдвинутые Пико положения или что папа наложил запрет на задуманное им международное собрание общественности. А между тем, в Риме церковная иерархия относилась к классическому возрождению в основном терпимо и даже приветствовала его — в особенности после того как флорентийский род Медичи проложил себе путь к папской власти и воспользовался церковными полномочиями, чтобы оказать поддержку выдающимся художественным творениям Возрождения (в частности, введя индульгенции, дабы с их помощью за эти шедевры платить). Папы эпохи Возрождения были настолько равнодушны к новому культурному движению, обогатившему жизнь классическими и светскими веяниями, что зачастую духовная роль Церкви — пастыря над множеством христианских душ,— казалось, оставалась и вовсе без внимания. Все же нарушения христианской догматики, к которым побуждало гуманистическое движение, идея об имманентной природе, божественности, языческая чувственность и политеизм, обожествление человека, положение о всеобщей религии — все это будет осознано уже Реформацией, которая и призвет положить конец подобной эллинизации христианства Возрождением. Но надо заметить, что и протестантами будет двигать та же потребность в духовной и институциональной реформе, которая побуждала гуманистов критиковать Церковь. Новое религиозное сознание гуманистов влило свежие силы в духовную жизнь западной культуры как раз в тот момент, когда она начала было приходить в упадок при крайнем обмирщении Церкви и наступившем засилье рационализма в университетах позднего средневековья. Вместе с тем, делая упор на эллинские и трансхристианские религиозные ценности, это сознание должно было вызвать пуристскую иудео-христианскую реакцию в ответ на вторжение язычества в традиционную священную религию, основанную единственно на библейском откровении.

Научные следствия платоновского возрождения имели не меньшую значимость, нежели религиозные. Анти-аристотелизм гуманистов способствовал укреплению культурного движения к интеллектуальной независимости от тормозящего авторитета аристотелевской традиции, которая тяготела над университетами. В частности же, пифагорейская математическая теория, которая в количественных измерениях мира обнаруживали исходящий от Верховного Разума божественный порядок, будет вдохновлять Коперника и его последователей — от Галилея до Ньютона — в их стараниях проникнуть в таинства природы. Неоплатоническая математика, наряду с рационализмом и нарождающимся эмпиризмом поздних схоластиков, стала одним из последних слагаемых, необходимых для рождения Научной Революции. Именно стойкая неоплатоническая уверенность Коперника и Кеплера в том, что зримая вселенная подчиняется простым, точным и изящным математическими формам и озаряется их светом, подвигнула их на ниспровержение сложной и, в целом, давно уже никуда не годной геоцентрической системы птолемеевой астрономии.

На создание коперниковой гипотезы повлияла и неоплатоническая сакрализация Солнца, провозглашавшаяся, в частности, Фичино. Той интеллектуальной силой, с которой Коперник и в особенности Кеплер взялись за преобразование геоцентрической вселенной, они были обязаны сильнейшему импульсу, исходившему из неоплатонического представления о Солнце как отображении находящегося в центре Бога-Главы всех сил: прочие же планеты, вместе с Землей, вращаются вокруг него (или, по выражению Кеплера, движутся вокруг него с поклонением и в восхищении). В «Государстве» Платона сказано, что в зримом мире Солнце играет ту же роль, которую верховная Идея Добра играет в мире трансцендентном. Ни одно другое небесное тело просто не представлялось столь же достойным центром для вселенной — ибо от Солнца, этой самой сияющей и наиболее созидательной небесной сущности, исходил нескончаемый дар света, жизни и тепла. Кроме того, в отличие от аристотелевской

конечной вселенной, безначальная природа верховного неоплатонического Бога-Главы и ее бесконечная созидательная плодovitость наводили на мысль о соответствующей необъятности Вселенной, что должно было ускорить разрыв с традиционными представлениями средневековья об архитектурном устройстве Космоса. Так, Николай Кузанский — церковный эрудит, кардинал, философ-неоплатоник и математик середины XV века — предположил, что движущаяся Земля является частью бесконечной неоплатонической вселенной, центр которой — нигде и везде.

Итак, начатое гуманистами возрождение платонизма ознаменовало историческое наступление новой эпохи, и не только в силу того, что она вдохновилась собственно Ренессансом — его художественными достижениями, философским синкретизмом и культом человеческого гения,— но также в силу того, что он оказался чреват как прямыми, так и косвенными последствиями для Реформации и Научной Революции. С того момента, как были открыты подлинные истоки платонизма, средневековая траектория была в известном смысле завершена. Вновь в западной культуре забрезжило нечто вроде древнегреческого равновесия-напряжения между Аристотелем и Платоном, между разумом и воображением, имманентностью и трансцендентностью, природой и духом, внешним миром и сокровенной душой: полярность, с течением времени лишь усложненная и усугубленная самим христианством с его собственной внутренней диалектикой. Из этого-то неустойчивого, но плодотворного равновесия и появится на свет следующая эпоха.

## **В ПРЕДДВЕРИИ**

На протяжении всего долгого периода средневековья последовательные стадии созревания во всех сферах жизни — философской, психологической, религиозной, научной, политической, художественной — проходило под Влиянием христианства. К концу высокого средневековья это развитие достигло такого уровня, что уже порывалось выйти за пределы, предписанные Церковью. Необычайный социально-экономический рост давал мощную основу для такой культурной динамики; кроме того, в дальнейшем ей способствовало упрочение монархиями светской политической власти, которая отныне дерзала состязаться с властью Церкви. Феодальный порядок породил города, союзы, гильдии, государства, международную торговлю, новое купеческое сословие, крестьянство, новые договорные и правовые структуры, парламент, корпоративные свободы и ранние формы конституционно-представительского правительства. Наука и просвещение преуспевали как в стенах университетов, так и за их пределами. Человеческий опыт подходил к новым рубежам, за которыми вставали требовавшие широты и умудренности задачи.

На философском уровне направленность этой эволюции проявилась в утверждении Аквинатом развивающейся автономности человека, онтологической ценности природного мира и эмпирического познания, в совокупности составляющих неотъемлемую часть разворачивающегося божественного таинства. В более общих чертах направленность этой эволюции засвидетельствована в продолжительной полемике, сопровождавшей разработку схоластиками натурализма и рационализма, а также в их энциклопедических «суммах», придававших греческой философии и науке христианское обрамление. Она зримо присутствует в несравненной архитектурной величелипии готических соборов и в великом эпосе Данте. Она сказалась в ранней экспериментальной науке, за которую ратовали Роджер Бэкон и Роберт Гроссетест, в утвержденном Оккамом номинализме, в расхождении путей разума и веры, в критических поправках, внесенных в аристотелевскую науку Буриданом и Оремом. Эта направленность чувствовалась в подъеме светского мистицизма и личной религиозности, в новом реализме и романтизме, охвативших и общество, и искусство, в секуляризации священного, проявившейся, например, в прославлении поэтами и трубадурами искупляющей все любви (amor). Направленность этой эволюции показывает появление такого сложного, чувствительного

и эстетически утонченного сознания, которое мы видим у Петрарки,— это сознание, будучи в высшей степени индивидуализированным его темпераментом, устремлялось одновременно к религиозному и светскому миру. Направленность этой эволюции ярко проявилась в возрождении гуманистами классической словесности, в новом открытии ими платоновской традиции, в учрежденной ими независимой системе светского образования, что случилось в Европе впервые со времени падения Римской Империи. И, вероятно, наиболее знаменательно направленность этой эволюции воплотилась в новом, прометеевском идеале человека, провозглашенном Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино. Повсюду витал новый дух независимости, принимавший разнообразные формы, но неизменно стремившийся развернуться вширь. Западное мышление раскрывалось навстречу новому универсуму — медленно, мучительно, но неотвратно.

Средневековый «утробный период» европейской культуры приближался к критическому порогу, за которым ее ждало освобождение от старых структур. Тысячелетний период созревания Запада должен был вот-вот завершиться титаническими родовыми схватками, которые исторгнут из дряхлого лона дивный новый мир и Новое время.

## ***V. Мировоззрение Нового времени***

МИРОВОЗЗРЕНИЕ Нового времени явилось плодом поразжающего воображение стечения событий, идей и исторических фигур, которые, невзирая на их кажущуюся взаимную враждебность, дали жизнь удивительно убедительному взгляду на Вселенную и место человека в ней. Это мировоззрение имело в корне новый характер и было чревато парадоксальными последствиями. Те же самые факторы и отразили, и ускорили фундаментальные перемены, происшедшие в западном характере. А теперь, дабы уяснить суть исторического возникновения современного мышления, перейдем к рассмотрению сложного переплетения культурных эпох, известных как Возрождение, Реформация и Научная Революция.

### **ВОЗРОЖДЕНИЕ**

Эпоха Возрождения проявляется в равной степени как в многообразии своих явлений, так и в их непредсказуемом характере. За промежуток времени, равный жизни одного поколения, Леонардо да Винчи, Микеланджело и Рафаэль создали свои шедевры, Колумб открыл Новый Свет, Лютер восстал против католической Церкви и начал Реформацию, а Коперник выдвинул гипотезу о гелиоцентричности Вселенной и положил начало Научной Революции. Если сравнивать человека Возрождения с его средневековым предшественником, то представляется, будто он внезапно, словно перепрыгнув через несколько ступенек, поднялся практически до статуса сверхчеловека. Человек отныне стал смело проникать в тайны природы как с помощью науки, так и своим искусством, делая это с непревзойденным математическим изяществом, эмпирической точностью и поистине божественной силой эстетического воздействия. Он неизмеримо расширил пределы известного дотоле мира, открыл новые материки и обогнул весь земной шар. Он осмелился бросить вызов традиционным авторитетам и утверждать такую истину, которая основывалась на его собственном суждении. Он был способен оценить сокровища классической культуры и вместе с тем был волен вырваться за старые границы, чтобы устремиться к совершенно новым горизонтам. Полифоническая музыка, трагедия и комедия, поэзия, живопись, архитектура и скульптура — все это поднялось на новый уровень сложности и красоты. Повсюду заявляли о себе индивидуальный гений и независимость. Каза-лось, ни одна сторона познания, творчества или исследования не может сокрыться от человека.

С наступлением эпохи Ренессанса человеческая жизнь в этом мире вновь обрела присущую ей непосредственную, самостоятельную ценность, некую волнующую экзистенциальную значимость, уравновесившую и даже вовсе вытеснившую прежнюю средневековую точку зрения, заострявшую все внимание на загробной участи человеческой души. Человек уже не был более таким ничтожным, как раньше, в сравнении с Богом, Церковью или природой. Провозглашенное устами Пико делла Мирандола достоинство человека оправдывало себя в самых разнообразных сферах приложения человеческой деятельности. Ренессанс неустанно порождал все новые образцы возможных достижений человеческого духа — начиная с Петрарки, Боккаччо, Бруни и Альберти, далее, Эразма, Мора, Макиавелли и Монтеня, вплоть до своих конечных всплесков — Шекспира, Сервантеса, Фрэнсиса Бэкона и Галилея. Подобного яркого расцвета человеческого сознания и культуры история не знала со времен «греческого чуда» в античности, на самой заре западной цивилизации. Поистине, человек Запада переживал второе рождение.

Было бы, однако, в корне ошибочным видеть в Ренесансе только блеск и сияние света, ибо ему предшествовало множество жестоких бедствий и катастроф, а его апогей

пришелся на пору непрерывных волнений. В середине XIV столетия по всей Европе промчался черный смерч бубонной чумы, унеся с собой около трети всего населения континента и поставив под смертельную угрозу то равновесие экономики и культуры, на которое опиралась вся цивилизация высокого средневековья. Многие люди думали, что на землю обрушился гнев Божий. Столетняя война между Англией и Францией превратилась в нескончаемый разрушительный конфликт, а Италию в это же время раздирали беспрестанные вторжения и междоусобные войны. Повсюду рыскали пираты, бандиты и наемные головорезы. Религиозная борьба приняла международный масштаб. На целые десятилетия и почти повсеместно хозяйственная жизнь поверглась в упадок. Университеты постиг тягчайший склероз. Все новые болезни, разносимые из портовых городов, буквально парализовали Европу. Правили бал черная магия и дьяволопоклонство, массовые бичевания, пляски смерти на кладбищах, черные мессы, Инквизиция, пытки и публичные сожжения еретиков. Обычным делом стали церковные заговоры, приводившие к таким событиям, как, например, совершенное с ведома и согласия папы убийство прямо у алтаря Флорентийского собора во время Священной мессы в Пасхальное Воскресенье. На каждом шагу вершились убийства, насилия, грабежи, ежегодно возникала опасность голода и моровой язвы. В любой момент Европе грозило нашествие турецких полчищ. Всюду ждали светопреставления. Сама Церковь — этот важнейший из культурных институтов Запада — многим виделась средоточием упадка и развращенности, а ее устройство и назначение — давно лишенными духовной цельности и чистоты. На этом-то фоне массового разложения культуры, насилия и смерти и зачиналась «новая жизнь», то есть эпоха Возрождения.

Как и несколько столетий назад, во время средневекового культурного переворота, в формировании новой эпохи главную роль играли технические изобретения. К этому времени на Западе четыре таких изобретения (на Востоке все они появились значительно раньше) были введены в повседневный Обиход, заодно породив бесчисленное количество культурных ответвлений. Это были: магнитный компас, позволявший мореплавателям устремляться в любую сторону света, суля Европе новые открытия; порох, который служил теперь ниспровержению старого феодального порядка и подъему национального самосознания; механические часы, с появлением которых произошли решительные изменения в отношении человека ко времени, природе и труду, ибо отныне над распорядком человеческой деятельности уже не столь тяготели природные ритмы; и, наконец, печатный станок, приведший к настоящему буму просвещения, ибо с его помощью и античные классики, и современные труды стали доступны читающей публике, ряды которой значительно расширились: таким образом, монополии на ученость, долгое время находившейся в руках духовенства, пришел конец.

Все эти изобретения способствовали сильнейшим преобразованиям во многих областях жизни и окончательному их обмирщению. Сопровождавшийся появлением артиллерии подъем обособленных и, вместе с тем, внутренне связанных между собой национальных государств означал не только слом старых феодальных структур, но и мощное вооружение светских сил, противопоставивших себя католической Церкви. В области мысли возникновение печатного станка породило аналогичный эффект: оно способствовало быстрому распространению новых и нередко бунтарских идей по всей Европе. Без печатных призывов Реформация не вышла бы за пределы сравнительно узкого богословского диспута в отдаленной германской провинции, а Научная Революция, целиком опиравшаяся на международное общение множества ученых, оказалась бы просто невозможной. Кроме того, распространение печатного слова и рост грамотности способствовали формированию нового характера, носившего отпечаток личных, а не коллективных форм общения и опыта, что поощряло тем самым развитие индивидуализма. Чтение «про себя» и размышление в одиночестве помогали индивидууму освободиться от традиционных способов мышления и от коллективного надзора над мышлением: ведь отныне каждый читатель получал личный доступ к множеству различных точек зрения и

форм опыта. ' Сходные прогрессивные последствия повлекло за собой появление механических часов, которые с их четко выверенной системой зубчатых колес и Шестеренок стали прообразом всех современных машин и ускорили появление различных достижений в области механики и машиностроения. Не менее важно, что такой триумф механики лег в основу концептуальной модели и метафоры для нарождающейся науки новой эпохи,— как и для всего современного мышления,— во многом сформировав современный взгляд на Космос и природу, человека, идеальное общество и даже на Бога. Аналогично «великие открытия», ставшие возможными благодаря магнитному компасу, принесли новые веяния в интеллектуальную сферу, одновременно и отражая, и побуждая дальнейшие научные исследования естественного Мира, подтверждая и упрочивая новое самосознание Запада, стоявшего на подступах к героическим рубежам цивилизованной истории. Совершенные исследователями новых земель открытия, неожиданно обнаружившие ошибки, а порой и невежество античных географов, породили новое сознание собственной осведомленности и даже превосходства над учителями древности, прежде казавшимися непревзойденными, тем самым подорвав все традиционные авторитеты. Одним из «разоблаченных» географов оказался Птолемей, что не замедлило сказаться и на его репутации астронома. Экспедиции мореплавателей требовали, в свой черед, более точных астрономических познаний и более сведущих астрономов (из их числа в скором времени появится Коперник). Открытие новых континентов предоставляло новые возможности для экономической и политической экспансии, что вызвало коренные преобразования в европейском общественном устройстве. Эти открытия принесли и знакомство с новыми культурами, религиями, с совершенно иным укладом жизни, обогатив европейское сознание неведомым дотоле ощущением относительности привычных ценностей, пришедшим на смену прежней уверенности в абсолютности собственных традиционных представлений. Горизонты Запада — географические, умственные, общественные, экономические, политические — неслыханным образом меняли очертания и неудержимо расширялись.

Наряду со всеми этими достижениями, высокого уровня достигло и развитие психологическое, что отразилось на европейском характере, сложившемся в особой культурно-политической атмосфере Италии эпохи Возрождения, и теперь подвергшемся значительным преобразованиям. В XIV и XV веках итальянские города-государства — Флоренция, Милан, Венеция, Урбино и другие — во многих отношениях являлись выдающимися центрами городской культуры в Европе. Энергичное купеческое предпринимательство, процветающая по всему Средиземноморью торговля, постоянные контакты со старейшими цивилизациями Востока обеспечили им мощный приток благосостояния, вызвав экономический и культурный подъем. К тому же ослабление папской власти Рима в результате непрерывной борьбы с распадающейся на части Священной Римской Империей, наряду с подъемом национальных государств на севере, обусловили в Италии ситуацию чрезвычайной политической нестабильности. Малые размеры итальянских городов-государств, их независимость, успешная торговля и культурная жизнеспособность — все это подготовило почву для расцвета в них духа отважного, созидательного, а зачастую и беспощадного индивидуализма. Если в более ранние времена жизнь государства определялась структурами власти и законопорядка, освященными традицией или высшим авторитетом, то теперь наиболее весомыми оказались личные способности, осмотрительность политических действий и обдуманная стратегия. Само государство стало пониматься как нечто, чем манипулируют человеческая воля и человеческий разум, постигшие его внутренний механизм: все это позволяет увидеть в итальянских городах-государствах прообраз современного государства.

Ценность, которую стали придавать индивидуализму и личному гению, во многом предопределила соответствующий характер итальянского гуманизма, чье осознание личного достоинства также покоилось на способностях индивида и чьим идеалом был свободный человек, одаренный разносторонним гением. Средневековый идеал человека-



христианина, личная индивидуальность которого почти полностью растворялась в общности христианских душ, начал отступать под натиском более «языческих» героических представлений: идеал человека представал ныне искателем приключений, гением, бунтарем. Осуществления такого многостороннего «его» можно было достигнуть не в отшельническом удалении от мира, но в полной напряженного действия жизни, в служении своему городу-государству, в занятиях наукой и искусством, в торгово-предпринимательской деятельности и в общественной деятельности. Непримируемые ранее разногласия ныне мирно уживались бок о бок: мирская деятельность — с созерцанием вечных истин; служение государству, семье и самому себе — с преданностью Богу и Церкви; земные наслаждения — с духовной радостью; материальное процветание — с добродетелью. Отказавшись от идеала монашеского нестяжательства человек Возрождения устремился навстречу роскошной жизни, которой можно было добиться путем личных усилий: так в век гуманизма ученые и художники, освоившись в новом культурном климате, катались как сыр в масле, живя на полном довольствии у итальянской торгово-аристократической элиты.

Сложный комплекс влияний, в котором переплелись политический динамизм, экономическое благосостояние, обширная научная деятельность, чувственное искусство и своеобразная близость к античной и восточно-средиземноморской культурам, вызвал и затем уже непрестанно поощрял новый светский дух, завоевывавший все большие пространства по всей Италии, проникавший даже в святая святых — в Ватикан. В глазах благочестивых людей, главными признаками итальянской жизни стали язычество и аморальность. Это проявлялось не только в хладнокровно подготовленных злодеяниях и интригах, разыгрывавшихся на политической сцене, но и в невозмутимо мирском характере, который носил интерес человека Возрождения к природе, знанию, красоте и роскоши — просто ради самих. Таким образом, именно у истоков динамичной культуры ренессансной Италии берет начало развитие нового западного понимания человеческой личности. Личность, отмеченная, индивидуализмом, светскостью, силой воли, многообразием интересов и устремлений, новаторским творчеством и готовностью рвать любые путы, веками сковывавшие деятельность человека,— вскоре начала утверждаться во всей Европе, закладывая основы современного характера.

Однако, невзирая на весь секуляризм Ренессанса, римско-католическая Церковь вполне ощутимым образом достигла зенита своей славы именно в эту эпоху. Собор Святого Петра, Сикстинская капелла, Станца делла Сенбяттура в Ватикане по сию пору остаются потрясающими памятниками, увековечившими предзакатные часы Церкви в роли полновластной владычицы западной культуры. Здесь запечатлен поистине впечатляющий образ католической Церкви, словно созерцающей самое себя в гигантском зеркале: начиная с творения мира и библейской драмы (потолок Сикстинской капеллы), включая философию и науку классической Греции («Афинская школа»), поэзию и художественное творчество («Парнас») и увенчивающую собой все остальное теологию с верховным пантеоном римско-католического христианства («Диспут», «Триумф Церкви»). Целая цепь столетий, вся история западной души обрела здесь свое нетленное воплощение. Под покровительством папы Юлия II (человека весьма энергичного, хотя мало походившего на лицо духовное) создавали живопись, скульптуру, чертежи и проекты зданий такие великие мастера, как Рафаэль, Браманте и Микеланджело, прославляя своими творениями непревзойденной красоты и силы величественное мироощущение католицизма. Так, Мать-Церковь — посредница между Богом и человеком, прародительница западной культуры — ныне собрала и воссоединила все свои разнородные элементы: иудаизм и эллинизм, схоластику и гуманизм, платонизм и аристотелизм, языческий миф и библейское откровение. Была создана новая «сумма», избравшая своим языком язык живописной образности Возрождения и сплавившая в поистине трансцендентном синтезе все компоненты западной культуры. Казалось, будто Церковь, инстинктивно предчувствуя свои грядущие смертные судороги, призвала из

своих глубин все силы собственного культурного самосознания и нашла истинно богоравных художников, дабы навеки запечатлеть свой возвышенный образ.

Вместе с тем, пышный расцвет католической Церкви в век, столь решительно шагнувший в сторону «мира сего», был одним из парадоксов, весьма типичных для Ренессанса. Ибо то уникальное положение, которое эпоха Возрождения занимает в истории культуры, не в последнюю очередь объясняется ее способностью уравнивать и синтезировать многие противоположности: христианство и язычество, новизну и древность, мирское и священное, искусство и науку, науку и религию, поэзию и политику. Ренессанс одновременно был и самостоятельной эпохой, и переходной стадией. Совмещая в себе черты средневековья и Нового времени, он оставался веком в высшей степени религиозным (Фичино, Микеланджело, Эразм, Мор, Савонарола, Лютер, Лойола, Тереза Авила, Хуан де ла Крус) и вместе с тем — нельзя этого отрицать — уже становился мирским (Макиавелли, Челлини, Кастильоне, Монтень, Бэкон, семейства Медичи и Борджиа, большинство пап эпохи Возрождения). И в ту же самую пору, когда зарождалось и достигало расцвета научное сознание, разгорались и религиозные страсти, причем нередко обе линии вступали в запутаннейшее взаимодействие.

Характерное для Ренессанса соединение противоречий, уже предвосхищенное идеалом «*docta pietas*» Петрарки, ныне претворялось в жизнь такими религиозными мыслителями-гуманистами, как Эразм Роттердамский и его друг Томас Мор. Гуманисты-христиане эпохи Возрождения поставили на службу христианскому идеалу иронию и сдержанность, мирскую деятельность и классическую эрудицию, делая это с таким мастерством, которое и не снилось мудрецам средневековья. Догматическому благочестию более примитивной эпохи пришел на смену просвещенный экуменический евангелизм. Наивные религиозные предрассудки вытесняла критически настроенная религиозная рассудочность. Философ Платон и апостол Павел сводились воедино, дабы выковать современными усилиями новую «философию Христа» (*philosophia Christi*).

Но, пожалуй, ярче всего противоречия и цельность этой эпохи отразились в искусстве. На заре кватроченто из двадцати картин лишь одна была написана на нерелигиозный сюжет. Через сто лет их число увеличилось в пять раз. Даже на стенах Ватиканского дворца изображения Мадонны и младенца Христа соседствовали с живописью, представлявшей обнаженную натуру и языческих богов. Человеческое тело, прославляемое во всей красоте и гармоничной соразмерности форм, в то же время нередко иллюстрировало религиозные сюжеты или свидетельствовало о созидательной мудрости Бога. Искусство Возрождения зиждилось на точном подражании природе, поднявшись до невероятного технического мастерства в реалистической передаче натуры. В то же время оно достигло необычайной духовной силы, которая позволяла запечатлеть на картинах божественное присутствие, существа религиозного и мифологического пантеонов, а также великих современников. Надо сказать, что дар передавать божественное был бы невыносим без технических новшеств — геометрического членения пространства, линейной перспективы, воздушной перспективы, анатомических познаний, техники кьяроскуро и sfumato, рожденных стремлением к реализму и эмпирической точности. В свою очередь, эти достижения в области живописи и рисунка способствовали дальнейшему научному продвижению анатомии и медицины, предвещая глобальное господство математики над физическим миром, которое принесет с собой Научная Революция. Не последнюю роль в появлении современных воззрений сыграло и то, что искусство Возрождения изображало в некоем едином пространстве мир, состоящий из рационально взаимосвязанных геометрических тел, мир, увиденный с одной, объективной точки.

Возрождение питало особую страсть к намеренному «стиранию граней», не признавая строгих разграничений между различными областями человеческого знания или опыта. Первый пример подобного рода являет личность Леонардо да Винчи, одинаково преданного поиску знаний и поиску красоты, художника, изощренного во множестве

искусств, с ненасытной алчностью пускавшего в научные изыскания поистине немислимого размаха. Опыты и наблюдения, производимые им во имя постижения мира более полно и осознанно, оказали помощь новым научным прозрениям в той же мере, что и искусству: в своей «науке живописи» Леонардо преследовал обе цели одновременно. Его искусство являло непостижимое чудо сочетания духовности с предельным техническим мастерством. Уникальной особенностью Ренессанса было именно то, что человек, чьи кисти принадлежали «Тайная вечеря» и «Мадонна в гроте», сформулировал в своих дневниках три фундаментальных принципа — эмпиризм, математика и механика,— которым предстояло главенствовать в современном научном мышлении.

Точно так же Коперник и Кеплер под влиянием неоплатонических и пифагорейских идей искали таких решений для астрономических задач, которые удовлетворили бы и эстетическим требованиям и подобная стратегия прямым ходом вела их к открытию гелиоцентричности Вселенной. Не менее важной была и сильнейшая религиозная направленность, как правило сочетавшаяся с платоническими темами,— она оказала значительное влияние на большинство крупных фигур в Научной Революции, вплоть до Ньютона. Ибо в основе этой деятельности таилось почти неосознанное представление о мифическом золотом веке, когда все на свете было известно и понятно, о саде Эдемском, о временах классической древности, о канувшей в прошлое эпохе великих мудрецов. Отпадение человека от изначального состояния благодати и просвещенности вылилось в роковую утрату знания. Потому обретение знания заново наделялось религиозным смыслом. И подобно тому, как в Афинах классической поры религия, искусство и миф древних греков соединялись и вступали во взаимодействие с новым, тоже греческим духом рационализма и науки, эпохе Возрождения удалось вновь достигнуть этого парадоксального союза и равновесия.

Несмотря на то, что во многих отношениях Ренессанс явился прямым порождением богатейшей, пышно расцветшей культуры высокого средневековья, ясно одно: между серединой XV и началом XVII веков в культурной эволюции Запада произошел несомненный количественный скачок. Оглядываясь назад, можно выделить целый ряд различных благоприятных факторов: открытие заново античности, энергичное развитие торговли, повышение роли личности в городах-государствах, технические изобретения и так далее. Однако и после перечисления всех этих «причин», обусловивших эпоху Возрождения, остается смутное ощущение, что подлинная мощь и суть Возрождения неизмеримо превосходят любой из этих факторов — и даже все, вместе взятые. Исторические свидетельства говорят о том, что одновременно во многих областях стало громко заявлять о себе новое сознание, экспансивное, бунтарское, бурлящее созидательной энергией, индивидуалистическое, честолюбивое и нередко беспринципное, любознательное, самоуверенное, привязанное к здешней жизни и здешнему миру, бдительное и скептическое, преисполненное вдохновения и воодушевления, и что это новорожденное сознание обладало собственным смыслом (*raison d'être*). Импульс, давший ему жизнь, был гораздо сильнее какого бы то ни было сочетания политических, общественных, технологических, религиозных, философских либо художественных факторов. Не случайно и другое; если ученые средневековья разделяли всю историю человечества на два периода — до и после Рождества Христова (весьма смутно проводя рубеж между собственным временем и римской эпохой, когда жил Иисус Христос) — то историки Возрождения ввели в корне отличный взгляд на прошлое (возможно, родственный новому чувству художественной перспективы). Впервые историю начали воспринимать и определять как трехчастную структуру, вобравшую в себя античность, средние века и Новое время, проводя тем самым резкую границу между классическим и средневековым периодами и поставив эпоху Возрождения в авангард Нового времени.

Движение событий и фигур на сцене Ренессанса происходило с поразительной быстротой, даже синхронно. Колумб и Леонардо родились в одно и то же пятилетие (1450—55), которое было озаглавлено появлением гутенберговского печатного станка,

падением Константинополя, вызвавшим приток греческих ученых в Италию, и окончанием Столетней войны, в ходе которой возникло национальное самосознание Англии и Франции. В два десятилетия (1468—88), на которые пришелся пик неоплатонического возрождения во Флорентийской Академии при Лоренцо Великолепном, увидели свет Коперник, Лютер, Кастильоне, Рафаэль, Дюрер, Микеланджело, Джорджоне, Макиавелли, Цезарь Борджия, Цвингли, Писарро, Магеллан и Мор. В это же время брак Фердинанда и Изабеллы объединил Арагон и Кастилию, и от этого союза родился народ Испании; на английский трон взошла династия Тюдоров; Леонардо сделал первые шаги на своем поприще художника, выполнив фигуру ангела в «Крещении Христа» Вероккио, а затем создав и собственную картину — «Поклонение волхвов»; Боттичелли написал «Весну» и «Рождение Венеры»; Фичино изложил свою «Платоническую теологию» и выпустил первый на Западе полный перевод Платона; Эразм получил в Нидерландах начатки гуманистического образования, а Пико делла Мирандола сочинил «Речь о достоинстве человека» — манифест гуманистического Возрождения. Здесь действовало нечто большее, нежели «причины». Это был стихийный и неудержимый переворот сознания, коснувшийся практически всех сторон западной культуры. На фоне высокой драмы, в мучительных содроганиях появился на свет новый человек Возрождения, «окутанный облаком славы».

## **РЕФОРМАЦИЯ**

С того момента, когда дух возрожденческого индивидуализма — в лице Мартина Лютера, немецкого монаха-августинианца — проник в царство теологии и потряс основы религиозных убеждений Церкви, в Европу ворвался исторический ветер протестантской Реформации. Ренессанс сумел свести в рамки единого мировоззрения — пусть временами бессвязного, но чрезвычайно емкого — и классическую культуру, и христианство. Однако неуклонное нравственное разложение папства на юге вызывало ныне новую волну суровой религиозности на севере. Культурный синкретизм и смягчение прежних позиций, о которых с наступлением Возрождения свидетельствовало приятие Церковью греко-римской языческой культуры (в том числе и колоссальные затраты на попечительство, которого потребовало это приятие), ускорило крушение абсолютного религиозного авторитета Церкви. Лютер, обладавший громоподобной нравственной мощью ветхозаветного пророка, смело бросил вызов римско-католическому папству, давно уже смотревшему сквозь пальцы на явленную через библейское Откровение первородную христианскую веру. Из высеченной Лютером мятежной искры возгорелось необоримое пламя культурной реакции, пронесенное через весь XVI век. Решительно утверждая заново первоначальные истоки христианства, оно одновременно расшатывало былое единство западного христианства.

Непосредственным поводом для начала Реформации послужила попытка папства финансировать архитектурные и художественные шедевры Высокого Возрождения за счет продажи духовных индульгенций — средства, сомнительного в теологическом отношении. Тетцель — странствующий монах, предпринявший продажу индульгенций в Германии — был уполномочен самим папой Львом X (принадлежавшим к роду Медичи) для сбора денег на возведение Собора Святого Петра (миссия Тетцеля и заставила Лютера провозгласить в 1517 году свои 95 тезисов). Индульгенция представляла собой папскую грамоту, свидетельство об отпущении грехов, выдаваемое за особые заслуги перед Церковью или за деньги. Индульгенция подменяла собой таинство покаяния: на эту церковную практику оказал влияние дохристианский древнегерманский обычай замены физического наказания за преступление на денежный выкуп. Чтобы предоставить грешнику индульгенцию, Церковь прибегала к сокровищнице добрых деяний, совершенных святыми, а взамен получатель давал Церкви денежное пожертвование. Полюбовное соглашение с папством, к которому привела подобная практика, позволяло

Церкви собирать средства для снаряжения крестовых походов, возведения кафедральных соборов и строительства больниц. И если на первых порах индульгенции отпускали грехи теперешней, земной жизни и освобождали от взысканий в этой жизни, налагаемых Церковью, то ко времени Лютера они уже наделялись правом освобождать от наказания в жизни загробной, налагаемого самим Богом, вплоть до избавления от пребывания в чистилище. Поскольку индульгенции могли отпускать даже еще не совершенные грехи, то само таинство покаяния было профанировано.

Однако кроме индульгенций, которые стали последней каплей, переполнившей чашу терпения, протестантскую революцию обусловили многие серьезные причины: давно идущее обмирщение церковной иерархии, подрывавшее ее духовную целостность и одновременно втягивавшее ее в политические, дипломатические и военные передраги; бедность и благочестие церковной паствы в отличие от иерархии священнослужителей, зачастую вовсе чуждых христианской вере, но получающих социальные и экономические привилегии; усиление светской монархической власти; подъем национального самосознания и местные (в масштабах Германии) восстания против вселенских амбиций римского папства и Священной Римской Империи Габсбургов. Однако была и более явная причина, а именно чрезмерно щедрое покровительство, оказываемое Церковью высокой культуре, и она проливает свет на скрытый от поверхностного взгляда фактор, стоявший за Реформацией, и объясняет тот антиэллинский пыл, с которым Лютер рвался очистить христианство и вернуть его к изначальным евангельским основам. Ибо Реформация не в последнюю очередь явилась пуристской «иудейской» реакцией на эллинский (и римский) дух, пронизывавший культуру Возрождения, схоластическую философию, да, в общем-то, и все постапостольское христианство. Однако, возможно, наиболее важным элементом Реформации был нарождающийся дух мятежного и своевольного индивидуализма, в особенности же — растущая потребность в интеллектуальной и духовной независимости, достигшей теперь той решающей точки, когда можно было занять прочную позицию противостояния высшему культурному авторитету Запада—римско-католической Церкви.

Лютер отчаянно стремился получить надежду на искупление человеческих грехов — вопреки всему, что свидетельствовало о противном: вопреки неизбежности Божьей кары, вопреки собственной греховности. Ему не удавалось обрести эту благодать в своей душе или своих деяниях, не находил он ее и в Церкви — ни в ее священных таинствах, ни в ее иерархии, ни, конечно, в папских индульгенциях. В конце концов именно вера в искупительную силу Божью, запечатленную через Иисуса Христа в евангельском откровении,— и одна только вера,— вернула Лютеру спасительную уверенность: на этом одном-единственном камне он построил новую церковь реформированного христианства. Противоположную позицию занял Эразм ревностный и критически настроенный гуманист, который, напротив, хотел спасти единство Церкви и ее евангельскую миссию, проведя реформу внутри нее. Однако церковная иерархия, поглощенная совсем иными заботами, оставалась равнодушной и не прислушивалась к своим доброжелателям. Тогда Лютер с решительной непримиримостью заявил о необходимости окончательного разрыва с папской Церковью, в которой отныне он видел оплот Антихриста, и установлении независимой от нее истинно христианской Церкви.

Папа Лев X увидел в бунте Лютера всего лишь очередную «монашескую перебранку» и долгое время не относился к нему с той серьезностью, которую он заслуживал. Когда Лютер, почти три года спустя по выдвижении своих 95 тезисов, наконец получил папскую буллу о своем отлучении от Церкви, он публично сжег ее. На заседании императорского ландтага Священной Римской Империи Габсбургов Карл V самолично заявил, что правда не может быть на стороне одного-единственного монаха, отрицающего всякую ценность предыдущего тысячелетнего периода христианства. Желая сохранить единство христианской Церкви и столкнувшись с упрямым отказом Лютера отречься, он наложил императорский запрет на доктрину Лютера, а его самого объявил еретиком. Однако теологическое бунтарство Лютера, найдя поддержку среди мятежных немецких князей и

рыцарей, вылилось в крупные волнения, стремительно вышедшие из национальных берегов Германии. Оглядываясь назад, мы видим, что созданный в постконстантиновскую эпоху сплав христианской религии с древнеримским государством обернулся палкой о двух концах, способствовав одновременно и культурному восхождению Церкви, и её упадку. Возвышавшееся надо всей европейской культурой единство, что в течение тысячелетия сохранялось Церковью, распалось окончательно и бесповоротно.

Тем не менее, именно личная религиозная дилемма Лютера была тем *sine qua non*\*, без которого Реформация не началась бы. Лютер, наделенный пронзительным чувством богооставленности и страха перед Всемогушим, понимал, что развращен и нуждается в Божьей милости весь человек целиком, а не просто должны быть прощены отдельные его грехи, которые один за одним можно заглаживать совершаемыми по указанию Церкви добродетельными поступками. Отдельные грехи суть лишь симптомы опасной болезни, поселившейся в душе человека и нуждающейся в исцелении. Нельзя купить искупление — постепенно ли, путем совершения добрых поступков, или сразу, путем епитимий, налагаемых Церковью, не говоря уже о постыдных индульгенциях. Всего человека может спасти только Христос, и только вера человека в Христа может оправдать его перед Богом. Только так праведный и ужасный гнев Господа, справедливо осуждающего грешников на вечную погибель, сможет претвориться в милостивое прощение Господа, по Своей воле награждающего верных ему вечным блаженством. С ликованием прочел Лютер в Послании апостола Павла к Римлянам, что не заслугой дается человеку спасение, но Бог по своей воле дарует его тем, кто имеет веру. Источником же этой спасительной веры служит Священное Писание, свидетельствующее о том, как Божье милосердие обнаружило себя в Христе, принявшем крестные муки ради всего человечества. Только в Нем христианин может обрести путь к спасению. Католическая церковь с ее циничной «базарной» практикой «распределения» Божьей благодати, «раздачи» налево и направо добродетелей святых, отпущения грехов и спасения не только живых, но и мертвых в загробной жизни — в обмен на деньги, зачастую идущие отнюдь не на религиозные цели,— и, одновременно, с ее заявлением о папской непогрешимости, была просто-напросто лицедейкой и самозванкой. Эту Церковь уже невозможно было долее почитать как священное орудие христианской истины.

Все те дополнения, которые были навязаны христианству римской Церковью и не подтверждались Новым Заветом, теперь обстоятельно обсуждались, подвергались критике, а нередко и открыто отвергались протестантами: все это многовековое наслоение священных таинств, ритуалов и произведений искусства, сложные организационные структуры, священническая иерархия и ее духовные полномочия, естественно-рациональная теология схоластиков, вера в чистилище, папская непогрешимость, безбрачие Духовенства, пресуществление евхаристии, сокровищница добродетелей святых, народное почитание Девы Марии и, наконец, сама Матерь-Церковь.

\* Непременным условием.— *Лат.*

Все это стало враждебным и чужим по отношению к первейшей потребности каждого христианина, вере в искупительную Христову благодать: спасение приходит только через веру. Верующий христианин должен освободиться из мертвящих тисков старой системы: ибо, лишь приняв на себя всю тяжесть прямой ответственности перед Богом, сможет он сподобиться благодати Божьей. Единственным источником богословия становился отныне буквальный смысл Писания. Все хитросплетения догматической премудрости и вынесенные институциональной Церковью нравственные приговоры отныне признавались несущественными. Обладавшая на протяжении всех предыдущих столетий почти непререкаемым духовным авторитетом, римско-католическая Церковь со всей своей ратью внезапно лишалась своего положения необходимого посредника для духовного благоденствия человечества.

Выступая в защиту Церкви и ее нерасторжимого единства, богословы-католики утверждали, что священные установления Церкви и ценны, и необходимы и что ее

догматическая традиция, истолковавшая и пояснявшая первоначальное откровение, облечена подлинными духовными полномочиями. Разумеется, в настоящем положении Церковь нуждается в реформах нравственного и практического порядка, но внутренне присущие ей святость и высокая духовность по-прежнему остаются в силе. Теологи-католики были уверены, что, не будь церковной традиции, Слово Божие имело бы меньшую власть в этом мире и было бы менее понятно верующим. Благодаря богодухновенности церковных установлений, Церковь способна высвечивать и утверждать те стороны христианской истины, которые не были высказаны до конца в библейских текстах. Ибо, и в самом деле, на своей самой ранней, еще апостольской стадии Церковь предшествовала Новому Завету, она создавала его, а затем и канонизировала как вдохновенное Слово Божие.

Реформаторы возражали на это, что Церковь подменила веру в личность Иисуса Христа на веру в учение Церкви. Тем самым она лишила силы изначальное христианское откровение и стала непроницаемой преградой на пути человека к Богу. Лишь непосредственное обращение к Библии могло теперь вновь привести человеческую душу в непосредственное соприкосновение с Христом.

В понимании протестантов, истинное христианство коренится «единственно в вере», «единственно в благодати» и «единственно в Писании». Католическая Церковь соглашалась, что все это и есть действительные основания христианской религии, но в то же время она утверждала, что институциональная Церковь с ее таинствами, священнической иерархией и догматической традицией незримиыми, но прочными нитями связана с этим основанием, то есть с верой в Божью благодать, явленную в откровении Писания, и служит распространению данной веры. Против Лютера выступал и Эразм, заявляя, что не должно вовсе сбрасывать со счетов такие важные составляющие процесса избавления, как свободная воля человека и его добродетельные поступки. Католицизм придерживался того мнения, что орудием искупления выступают и божественная благодать, и человеческие заслуги, поэтому не следует противопоставлять их друг другу, склоняясь исключительно в сторону той или иной действующей силы. Как подчеркивала Церковь, традиционные церковные установления и опирающаяся на Священное Писание вера не противоречат друг другу. Напротив, католицизм — это тот живой сосуд, из которого проливается в мир Слово Божие.

Однако в глазах реформаторов существующая практика Церкви уже чересчур сильно запятнала ее идеал, ее иерархи были слишком развращены, ее догматическая традиция — бесконечно далека от изначального откровения. Всякие попытки преобразовать столь искаженную структуру были бы бесплодными в практическом отношении и ошибочными — в теологическом смысле. Лютер со всей силой убеждения провозглашал исключительную роль Бога в спасении, духовную беспомощность человека, нравственный крах церковных учреждений и исключительный авторитет Священного Писания. Протестантский дух возобладал над половиной Европы, старый порядок был сломлен. Отныне христианство на Западе перестало быть исключительно католическим, монолит был расколот, источник единства культуры иссяк.

\* \* \*

Парадоксальной особенностью Реформации был ее во многом двойственный характер, ибо она одновременно представляла собой и консервативную религиозную реакцию, и радикально-вольнодумный переворот. Протестантизм, обоснованный Лютером, Цвингли и Кальвином, настойчиво провозглашал возвращение к библейским, иудейским истокам христианства — к не допускающему кривотолков единобожию, утверждающему главенство Бога Авраама и Моисея — верховного владыки, всемогущего, трансцендентного и «Другого». Человек представал беззащитным падшим созданием, участь которого предопределена заранее: это или проклятие, или спасение, причем последнее всецело зависит от Божьей искупительной благодати. Если Августин

постулировал причастностью каждого существа бесконечному свободному бытию Бога, утверждая положительную, богоданную самостоятельность человеческой природы, то реформаторы видели абсолютное верховенство Бога над своим творением в более противоречивом свете: врожденная греховность человека неизбежно делала независимую человеческую волю бессильной и порочной. Протестантизм, столь оптимистично взиравший на Бога — милосердного и добровольного заступника избранных,— занимал безнадежно пессимистическую позицию по отношению к человеку — этому «кишащему рою мерзостей» (Кальвин). Человеческая свобода настолько привязана к злу, что сводится к способности выбирать между различными степенями греха. Для реформаторов самостоятельность подразумевала отступничество. Истинная свобода и истинная радость человека заключается единственно в повиновении Божьей воле, а способность к такому повиновению проистекает единственно из дара Господнего — дара веры. То, что человек творит по своему произволу, не может приблизить его к спасению. Нельзя достичь озарения и путем рациональных восхождений — как в какой-нибудь схоластической теологии, несущей на себе печать греческой философии. Только от Бога может исходить подлинное озарение, и только Писание открывает достоверную истину. В противовес заигрыванию Возрождения с податливым, эллинизированным христианством, с языческим неоплатонизмом, всеобщей религией и обожествлением человека, Лютер и — более последовательно — Кальвин восстановили в правах иудео-христианское мировоззрение августиновского толка, ограниченное строгими рамками, суровое в своих Нравственных мерках и занимающее дуалистичную позицию в онтологии.

Кроме того, это повторное утверждение «чистого», традиционного христианства в дальнейшем возымело сильный резонанс, прогрохотав по всей европейской культуре громкими раскатами католической Контрреформации: католическая Церковь, пробудившись наконец и осознав надвигающийся кризис, энергично взялась за внутренние преобразования, чему положил начало состоявшийся в середине XVI века Тридентский Собор. Римское папство вновь проявило внимание к религиозным догматам — причем весьма рьяно, и Собор заново утвердил основы христианской веры (настаивая в то же время на сохранении прежней структуры Церкви и ее священных полномочий) с точно таким же воинствующим пылом, с каким на Церковь нападали протестанты. Итак, по обе стороны религиозного водораздела Европы -- и на протестантском севере, и на католическом юге разгорелось активное вторичное утверждение ортодоксального христианства, захлестнув мертвую петлю консерватизма вокруг эллинского язычества, природопоклонства и обмирщения Возрождения.

Однако, при всем консервативном характере Реформации, ее восстание против Церкви явилось беспрецедентным революционным событием в западной культуре: оно стало не просто удавшимся социально-политическим мятежом реформаторов против римского папства и церковной иерархии, нашедшим поддержку среди светских правителей Германии и других северных стран, но, прежде всего, утверждением индивидуальной совести в противоположность тем церковным установлениям и ограничениям, что давали о себе знать в вере, обрядах и организационном устройстве. Ибо основной вопрос Реформации касался средоточия религиозного авторитета. В глазах протестантов ни папа, ни церковные соборы не обладали духовной прерогативой в определении христианской веры. Взамен Лютер проповедовал «священство всех верующих»: религиозным авторитетом облечен каждый христианин, и каждый вправе читать и толковать Библию в согласии со своей личной совестью, сообразно собственным взаимоотношениям с Богом. В каждом христианине должно утвердиться присутствие Святого Духа во всей его свободе, вызволяющей, вдохновляющей и не скованной никакими установлениями, в противоположность изнуряющим и удушающим оковам римской Церкви. Истинный христианский опыт зиждется не на отлаженном церковном механизме Ватикана, но на духовном отклике верующего на благодать Христову.



В самой неколебимости, с какой Лютер стремился к «очной ставке» с Богом было явлено и всемогущество Бога, и Его милосердие. Обе противоположности, характеризующие протестантизм, независимое человеческое «я» и всевластное Божество, были сопряжены теснейшими узами. Этим и объясняется заявление Реформации о том, что каждый человек остается, во-первых, один на один против Церкви, и, во-вторых, один на один перед ликом Господа. Страстные слова Лютера, брошенные им перед императорским ландтагом, прозвучали новым манифестом личной религиозной свободы:

«Если только не убедит меня в том Писание и здравый рассудок, то я неприемлю авторитета пап и соборов, ибо они пребывают между собой в разногласии, моя же совесть вверена Слову Божьему. Я не могу и не желаю ни от чего отречься, ибо идти наперекор совести — дело несправедливое и опасное. Да поможет мне Бог. Аминь».

Реформация обернулась решительно новым утверждением мятежного индивидуализма, а именно — личной совести, «христианской свободы», критического частного суждения в адрес монолитного авторитета институциональной Церкви, — и тем самым ускорило начатый Возрождением процесс отдаления от средневековой Церкви и средневекового склада ума. И хотя консервативно-иудаистский характер Реформации был реакцией против Возрождения, разразившейся вследствие эллинских и языческих пристрастий последнего, совсем в иной плоскости революционное провозглашение Реформацией личной автономии стало развитием возрожденческого импульса, превратив ее в неотъемлемую (пусть частично враждебную) составляющую того совокупного явления, которое зовется Возрождением. Эпоха столкновения Ренессанса и Реформации была поистине революционной. Вероятно, именно благодаря этому прометеевскому *Zeitgeist*\* восстание Лютера быстро набрало такую силу, какой он вряд ли ожидал или даже желал. Ибо в итоге Реформация стала наиболее заметным выражением гораздо более масштабных преобразований в западном мышлении и западном духе.

\*\*\*

Здесь мы сталкиваемся с другим парадоксом Реформации. Ибо, если ее основная направленность была столь напряженно и недвусмысленно религиозной, то окончательное ее воздействие на западную культуру дало сильный крен в сторону обмирщения, причем весьма различными способами, взаимно усугубляющими друг друга. Свергнув с пьедестала католическую Церковь — этот верховный суд, обладавший международным теологическим авторитетом, — Реформация распахнула двери, через которые на Запад хлынул религиозный плюрализм, затем — религиозный скептицизм, и, наконец, произошло полнейшее крушение христианского мировоззрения, до той поры еще сохранявшего относительную однородность. Вопреки поползновениям различных протестантских деятелей придать своей форме христианской веры статус верховной и абсолютной догматичной истины, первейшая посылка Лютеровой реформы — священство всех верующих и авторитет личной совести в толковании Писания — неизбежно подсекала на корню любые попытки внедрить какую-либо новую ортодоксию.

Поскольку ярмо Матери-Церкви оказалось сброшено, уже никакие притязания на непогрешимую правоту не могли более быть признаны законными. Непосредственным результатом освобождения из тисков прежней схемы стал апогей пламенной христианской веры, вырвавшейся на волю и наполнившей жизнь новых протестантских конгрегации новым духовным смыслом и харизматической силой. Однако, как показало время, средний протестант, не стесняемый более цепкими объятиями католицизма — пышными Церемониями, историческими традициями и священным авторитетом, — оказался в чем-то менее защищенным от личных сомнений и светского образа мысли. Каждому верующему начиная с Лютера приходилось в своей вере все больше полагаться на себя, и критические способности западного интеллекта день ото дня обострялись.

\* Дух времен. — Нем.

Кроме того, Лютер, получивший образование в лучших традициях номинализма, крайне недоверчиво относился к попыткам ранних схоластиков преодолевать пропасть между разумом и верой при помощи рациональной теологии. Для Лютера не существовало никакого «природного откровения», получаемого человеческим разумом в процессе познания и анализа природного мира. Подобно Оккаму, Лютер считал, что естественный человеческий разум настолько далек от постижения Божьей воли и Его планов искупления человечества, что все направленные на это рационалистические дерзания схоластической теологии до абсурдности самонадеянны. Никакой подлинной взаимосвязи между светским образом мыслей и христианской истиной быть не может, ибо жертва, принесенная Христом на кресте, по меркам мирской премудрости, была чистым безумием. Только Писание способно дать человеку истинное, спасительное знание о путях Господних. Этим утверждениям суждено было иметь значительные, хотя и неожиданные последствия для нового мышления и восприятия им природного мира.

Теология библейской направленности, восстановленная Реформацией в противовес схоластической теологии, способствовала освобождению нового мышления от эллинских представлений, согласно которым природа пронизана божественным разумением и целевыми причинами. Протестантизм произвел переворот в богословии, продолжив и усилив начатое Оккамом движение, направленное прочь от классической схоластики, и тем самым протянул руку помощи новому естествознанию. Еще более резко подчеркнутые реформаторами границы между Творцом и творением — между неисповедимой волей Бога и конечным разумом человека, между трансцендентностью Бога и вторичностью мира — позволили новому мышлению подойти к природе уже с осознанием чисто земной ее сущности, обладающей собственными правящими принципами, вовсе не обязательно отвечающими человеческим представлениям о божественном правлении. Ограничение реформаторами возможностей разума, сводившее его к познанию «посюстороннего» мира, как раз и явилось необходимой предпосылкой для настоящего начала такого познания. Бог по Своей воле и милости сотворил мир, полностью отличный от Его собственной бесконечной божественности. Из этого следовало, что отныне природный мир можно изучать и анализировать, сообразуясь не с его предполагаемой священной причастностью статичным божественным моделям, но с присущими ему самому процессами — материальными и динамическими, не связанными прямой зависимостью с Богом и Его трансцендентной реальностью.

«Расколдовав» мир от «чар» имманентой божественности и завершив таким образом процесс, начавшийся с сокрушения христианством языческого анимизма, Реформация словно подготовила его к радикальному пересмотру со стороны новой науки. Был расчищен путь для все более натуралистичных взглядов на Космос: вначале зародился деизм с его гипотезой о пребывающем в отдалении разумном Творце, а под конец на сцену вышел светский агностицизм с его сомнением в существовании, а тем более в возможности познания какой-либо сверхъестественной действительности. Даже реанимированные Реформацией библейские представления о подчиненности природы владычеству человека, представленные в Книге Бытия, способствовали данному процессу, поощряя уверенность человека в том, что он — познающий субъект, противопоставленный природе как объекту, и что его предназначение повелевать природой. И подобно тому, как утверждалось величие Бога и Его отличие от всего тварного мира, было провозглашено величие человека и его отличие от всей остальной природы. Подчинение природы пользе человека стало возможно рассматривать как исполнение религиозного долга, но в процессе этой деятельности крепло и усиливалось и осознание человеком своего собственного достоинства и независимости, которое продолжало расти на протяжении всего периода Нового времени.

Такое же двойственное влияние Реформации на формирование современного мышления заключалось в новом отношении к истине. С католической точки зрения, глубочайшие истины, явленные через божественное Откровение и получившие

письменное закрепление в Библии, затем стали основой для непрерывного развития истины в русле церковной традиции. Каждое поколение отцов и учителей Церкви, вдохновляясь Духом Святым, уточняло и отшлифовывало все более точные положения христианского учения. Подобно тому, как постулированный Аквином действующий рассудок «отливал» из чувственных впечатлений умопостигаемые понятия, действующий рассудок Церкви, отталкиваясь от основной традиции, оттачивал все более исчерпывающие формулировки духовной истины. Однако, в протестантском представлении, неизменная и объективная истина пребывала в откровении Слова Божьего, и теологическую определенность давала лишь совершенная верность этой абсолютной истине. С такой точки зрения, римско-католическая традиция представлялась лишь долгим и никчемным упражнением в субъективном искажении первичной истины. Католическая «объективность» сводилась к утверждению доктрин, подчинявшихся субъективным требованиям католического мышления, а вовсе не исходящей от Духа священной истины Слова. Само же католическое мировоззрение подверглось особенно серьезным искажениям из-за пристрастия им греческой философии, то есть системы мысли, абсолютно чуждой библейским истинам.

Итак, возвращение протестантизма к не допускающему отклонений Слову Божьему, запечатленному в Библии, оказало благотворное влияние на зарождающееся новое мышление, указав на необходимость получать беспристрастную объективную истину, минуя все предубеждения и искажения, порожденные традицией. Это требование способствовало развитию критически

настроенной научной ментальности. Отважно осаждал бастии ложных доктрин, подвергать все верования здоровой критике и прямому испытанию, лицом к лицу встречаться с объективной действительностью, избегая навязываемых традицией посредников, то есть предвзятых мнений или общепризнанных авторитетов,— таков был пафос поиска истины, который был присущ протестантскому мышлению, а значит, и новому мышлению вообще. Однако наступит час, когда этот новый критический дух сделает объектом исследования само Слово,— и тогда восторжествует секуляризм.

Действительно, то, что заставляло реформаторов взывать к объективной истине, и станет причиной ее крушения. Тот нажим, который делал Лютер на буквальный смысл Писания как на совершенно надежное основание познания тварного мира, поставит новое мышление перед неразрешимым противоречием, когда оно столкнется с явно не библейскими откровениями, которые вскоре воцарятся в мирской науке. Две очевидно противоположные или, по меньшей мере, несовместимые истины одновременно заявят о своих правах: истина религиозная и истина научная. Библии фундаменталистов суждено было ускорить уже давно намеченный трещиной раскол между верой и разумом в западном мышлении. Христианская вера пустила слишком глубокие корни, чтобы ее можно было выкорчевать начисто, но и научные открытия невозможно было отрицать. В конечном итоге, наука значительно перевесит веру за счет своего как интеллектуального, так и практического превосходства. В процессе этого сдвига сама «вера» Запада будет в корне переосмыслена и перейдет в качестве трофея к победительнице. В конце концов, ревностное внедрение Лютером религиозности, опирающейся на Писание, окажется лишь сильнейшим стимулом для притязаний ее мирской противоположности.

Реформация оказала на новое мышление влияние, отличное от влияния ортодоксального христианства, и в другом отношении. Ибо призыв Лютера, возвестивший первенство личного религиозного опыта, медленно, но неизбежно приведет новое мышление к осознанию того, что реальность имеет глубоко сокровенный характер, истина пронизана индивидуальным суждением и что огромную роль в ее обнаружении играет личность как субъект. С течением времени протестантское учение об оправдании через личную веру в Христа, по-видимому, перенесло центр тяжести с объекта (Христа) на субъект (личную веру), акцентировав внимание в большей мере на внутренней значимости идей, чем на их объективный смысл. Человеческое «я» все более становилось

«мерой всех вещей» — самоопределяющейся и самоуправляющейся. Истина все более становилась «истиной-переживаемой-человеческим «я»». Так дорога, проложенная Лютером, поведет через пиетизм к кантовской критической философии, к романтизму и философскому идеализму и, в конце концов, к прагматизму и экзистенциализму позднейшего периода Нового времени.

\*\*\*

Способствовала обмирщению и переоценка Реформацией взглядов на личную верность. Прежде вассальную преданность римско-католической Церкви сохраняли практически все страны Европы, хотя временами и возникали некоторые трения. Успех же Реформации не в последнюю очередь объяснялся тем, что она совпала с мощным подъемом светского национального самосознания и с немецким бунтарством, обращенным против папства и Священной Римской Империи, в особенности же — против попыток последней установить свое полновластие во всей Европе. Реформация окончательно развенчала эти имперские амбиции, разбив мечты католицизма о мировом господстве. Последовавшее за тем усиление множества обособленных народов и государств пришло на смену прежнему идеальному единству западного христианства, причем новый порядок был пронизан духом ожесточенного соперничества. Не было больше такой высшей власти, международной и духовной, к которой прислушивались бы все государства. Кроме того, национальные языки, уже стремительно развившиеся благодаря богатой литературе Ренессанса, ополчились против латыни, прежде служившей универсальным языком образованных людей. Теперь настойчиво заявляла о себе необходимость новых переводов Библии на народные языки и диалекты: так возникли, прежде всего, немецкая Библия в переводе Лютера и ее авторизованная английская версия — так называемая Библия Короля Иакова (King James' Bible). Главной единицей культурной, а также политической власти стало отныне самостоятельное светское государство.

Сложное воздействие оказала Реформация и на религиозно-политическую динамику на уровнях как личности, так и государства. Ныне сами светские монархи определяли религию подвластных им территорий: так, вовсе того не желая, Реформация передала все бразды правления из рук церкви в руки государства — точно так же, как она облекла священническими полномочиями мирян. А поскольку большинство наиболее влиятельных властителей предпочитали остаться католиками, их упорные попытки централизовать и абсолютизировать политическую власть вынуждали протестантов объединяться с различного рода оппозиционными блоками — с аристократами, духовенством, университетами, провинциями, городами, добивавшимися сохранения или увеличения своих частных свобод. Так дело протестантизма стало связываться с делом политической свободы. Типичное для Реформации новое чувство личной религиозной ответственности и священства всех верующих также содействовало росту политического либерализма и индивидуальных прав. В то же время религиозные распри, расколовшие Европу на два враждебных лагеря, неизбежно усугубляли интеллектуальную и религиозную разногласию. Все эти факторы породили цепочку политических и социальных последствий, которые приобретали все больше примет секуляризации: сначала — возникновение самостоятельных церквей в независимых государствах, затем — размежевание церкви и государства, появление религиозной терпимости, после чего, наконец, господствующее положение заняло светское общество. Из догматической религиозности Реформации, столь чуждой какому бы то ни было либерализму, в итоге вышел либерализм Плюралистического толка, характеризующий Новое время.

Реформация оказалась чревата еще и другими последствиями — неожиданными и парадоксальными по своей секулярной направленности. Невзирая на то, что реформаторы, следуя Августину, склонны были преуменьшать духовную мощь, заложенную в человеке, они же наделили человеческую земную жизнь новым значением в христианской картине мира. Уничтожив традиционные иерархические преграды между клириками и мирянами,

осмелившись жениться на бывшей монахини и обзавестись семейством (бросив тем самым дерзкий вызов католическим законам), Лютер наполнил религиозным смыслом обычное человеческое существование, которое прежде игнорировалось Церковью. Христианским идеалом отныне провозглашалось не целомудрие, но священное таинство брака. Домашняя жизнь, воспитание детей, земные труды и заботы о хлебе насущном стали почитаться как дела воистину важные, в которых укрепляется и возвышается человеческий дух. Отныне священному призванию отвечало не только монашество, как это было в средние века, но и любой полезный труд, любое положительное занятие. Кальвин помог христианину осознать, что он должен выполнять свое мирское призвание со всем духовно-нравственным пылом, Дабы приблизить осуществление Царства Божьего на земле. К миру теперь относились не как к месту воспитания терпения и послушания Божьей воли, Которую следует принимать с пассивно-благочестивой покорностью, но скорее как к сцене, где исполнение Божьей воли, то есть главный религиозный долг человека, сводилось к тому, чтобы подвергать исследованию и изменениям все стороны жизни, все общественные и культурные установления с целью приблизить наступление всеобщего христианского содружества.

Вместе с тем, этому совершенному за счет религии возвышению всего мирского предстояло получить самостоятельное, самодостаточное оправдание. Например, брак, освободившись от надзора Церкви и из таинства превратившись в предмет гражданского права, с течением времени стал, по сути, светским договором, каковой стало намного проще заключить или расторгнуть: он понемногу стал утрачивать свой священный характер. Если же обратиться к более широкому общественному фону, то протестантский призыв серьезнее относиться к земному миру, взглянуть по-новому на общество и подготовиться к переменам помог преодолеть традиционную религиозную неприязнь по отношению к этому изменяющемуся миру, даровав тем самым современному сознанию, находившемуся еще в самом начале развития, разрешение на внутреннюю переориентацию, необходимую для нового свободного продвижения сразу во многих областях — от политики до науки. В итоге это мощное желание покорить мир стало самостоятельной силой, которая не только избавилась от изначальной религиозной мотивации, но в финале обратилась против религии как формы угнетения, причем формы основательно защищенной, которую предстояло низвергнуть.

Социальные последствия Реформации проявились также и в ее сложной взаимосвязи с экономическим развитием северных стран Европы. Протестантское утверждение нравственной дисциплины и наделение мирских занятий священным достоинством, очевидно, были связаны с кальвинистской трактовкой искупления, состоявшей в том, что радеющий (и пекущийся) о спасении христианин, лишившись католического прибежища священного оправдания, может получить знак своей причисленности к избранным, если неустанно и смиренно будет подвигаться на своем мирском поприще, отдавшись плодотворному труду. Часто такой труд заключался в производстве материальных благ, а в сочетании с пуританским требованием аскетической жизни и отречения от земных наслаждений и бездумного расточительства это естественным образом способствовало накоплению капитала.

И хотя традиционно погоня за успехом в торговых делах считалась прямой угрозой нравственной жизни, ныне признавалось, что и они находятся в отношениях взаимовыгоды. Временами само религиозное учение выборочно подвергалось преобразованиям или уточнениям — в зависимости от господствовавшего в тот момент социально-экономического климата. В течение жизни нескольких поколений главную роль играла протестантская этика труда, которая, подкрепляясь утверждением личностного начала, поощряла рост и экономическое процветание среднего класса. Капитализм, уже получивший развитие в итальянских городах-государствах эпохи Возрождения, испытывал подъем под воздействием множества факторов: притоком богатств из Нового Света, открытием новых рынков, приростом населения, новыми

финансовыми стратегиями, новыми достижениями в промышленности и технологии. Со временем протестантское учение, изначально имевшее духовную направленность, неизменно поворачивалось в сторону светских интересов, в частности, материального вознаграждения мирской деятельности и приносимых ею плодов. Религиозные стремления сменились хозяйственным рвением: новые идеи принесли новые свершения.

\*\*\*

Контрреформация, со своей стороны, также пошла по непредвиденным путям развития, причем в направлении, противоположном тому, которое было задумано изначально. «Крестовый поход», предпринятый католической церковью, дабы провести внутренние преобразования и противостоять распространению протестантизма, проявился в самых разных формах от возрождения Инквизиции до проведения некоторых практических реформ и обращения к мистическим сочинениям св. Хуана де ла Крус и св. Терезы Авильской. Однако прежде всего Контрреформацию подняли на щит иезуиты — римско-католический орден, заявивший о себе воинствующей верностью папе и привлекий в свои ряды значительное количество людей волевых и интеллектуально искушенных. В миру деятельность иезуитов, направленная на исполнение их католической миссии, отличалась чрезвычайным разнообразием: от героического миссионерства за океаном до усердной цензуры и ведения «византийских» политических интриг при королевских дворах в Европе. Кроме того, иезуиты возложили на себя ответственность за воспитание молодежи, в особенности, из рядов правящего класса во имя формирования новой католической элиты. Вскоре иезуиты стали наиболее прославленными наставниками на всем континенте. Правда, их образовательная стратегия опиралась не только на преподавание католического вероучения и богословия: в нее входила и полная гуманистическая программа Возрождения и классической эпохи — латинская и греческая словесность, риторика, логика и метафизика, этика, естественные науки и математика, музыка и даже «дворянские» искусства сценической игры и фехтования. Все это служило развитию ученого «воина Христова»: морально устойчивого, широко образованного, критически мыслящего христианина, который может превзойти умом еретиков-протестантов и нести знамя великой западной традиции — католической учености.

Иезуиты основали сотни учебных заведений по всей Европе, а вскоре в противовес им появились и другие учебные заведения, учрежденные протестантскими лидерами, которые так же осознавали необходимость образования для верующих. Благодаря деятельности иезуитов в течение следующих двух столетий широко и непрерывно поддерживалась классическая традиция гуманизма, опиравшаяся на греческую систему образования (*paideia*), что позволяло все увеличивавшемуся числу образованных людей припадать к новому источнику культурного единства, по мере того как старый источник — христианство — стал иссякать. Однако вольная программа, открывавшая ученикам множество четко и красноречиво сформулированных точек зрения как христианских, так и языческих и планомерно внедрявшая дух критического рационализма, порождала у образованных европейцев крайне парадоксальную тягу к интеллектуальному плюрализму, скептицизму и даже революции. Отнюдь не случайно иезуитскую закалку прошли Галилей и Декарт, Вольтер и Дидро.

В этом и заключалось наиболее весомое влияние Реформации на общий процесс секуляризации. Ибо вслед за бунтом Лютера средневековая модель христианства раскололась вначале надвое, затем распалась еще на множество частей, а потом уже стала просто дробиться под воздействием все новых баталий, с необузданной яростью вспыхивавших по всей Европе. Следствием этих непрекращающихся распрей стал полнейший хаос, воцарившийся в интеллектуальной и культурной жизни Европы. Ожесточенные споры на глазах множатых религиозных сект переходили в религиозные войны: таким способом доказывалось, чье представление об абсолютной истине правильное. Повсюду ощущалась острая нехватка такого проясняющего и объединяющего

мировоззрения, которое оказалось бы в силах прекратить эти бесконечные и неразрешимые религиозные конфликты. Именно на таком фоне метафизической путаницы зародилась, стала развиваться и наконец восторжествовала в западном мышлении Научная Революция.

## **НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ**

### **КОПЕРНИК**

Научная Революция стала одновременно и завершением эпохи Возрождения, и решающим вкладом в становление современного мировоззрения. Коперник, родившийся в Польше и получивший образование в Италии, жил в пору самого расцвета Ренессанса. Стержневая идея его мировидения, хотя ей и суждено было стать незыблемым принципом современного сознания, при его жизни совершенно не укладывалась в головах большинства европейцев. Более, чем какой-либо из прочих факторов, именно Коперниково прозрение послужило и импульсом, и символом полного и окончательного разрыва с античными и средневековыми взглядами на Вселенную и перехода к взглядам современной эпохи.

Коперник искал нового решения старой как мир загадки планет, сиюсь объяснить внешне хаотические планетные движения с помощью математической формулы — простой, ясной и изящной. Как мы помним, решения, предлагавшиеся Птолемеом и всеми его последователями, — решения, исходящие из Аристотелевой аксиомы о геоцентричности Космоса, всегда требовали введения вспомогательных математических понятий — таких, как большой и малый эпициклы, экванты, эксцентрики, число которых все возрастало: с их помощью пытались осмыслить наблюдаемое в действительности расположение небесных тел, в то же время сохраняя верность античному правилу о равномерном круговом движении. Когда траектория движения планеты не походила на совершенную окружность, добавлялась еще одна — меньшая — окружность, вокруг которой планета предположительно и вращалась, тогда как та продолжала перемещаться вокруг большой окружности. Если в дальнейшем возникали новые расхождения, то усложнялась система окружностей, смещались их центры, постулировалось существование другого центра, относительно которого движение пребывало постоянным, и так далее. И каждый астроном, сталкиваясь со все новыми отклонениями от основной схемы, пытался разрешить их посредством дополнительных «усовершенствований», добавляя еще один малый эпицикл сюда, еще один эксцентрик туда.

Ко времени Ренессанса такая птолемеяевская стратегия, по словам Коперника, произвела на свет настоящее «чудовище» — неповоротливую и громоздкую концепцию, которой, несмотря на все ухищрения и поправки, *ad hoc*, по-прежнему не удавалось объяснить или предсказать расположение планет с достоверной точностью. Изначальная лаконичность Птолемеяевой модели осталась в далеком прошлом. Кроме того, различные греческие, арабские и европейские астрономы пользовались разными методами и принципами, разными сочетаниями эпициклов, эксцентриков и эквантов, плодя великое множество систем, основанных на учении Птолемея. Астрономическая наука, лишенная какого-либо теоретического единообразия, пребывала во мраке неопределенности. Далее, наблюдения, накопившиеся за многие века со времен Птолемея, обнаружили очень серьезные несоответствия с различными птолемеяевскими предсказаниями, так что теперь Копернику представлялось совершенно неприемлемым вносить какие-либо новые видоизменения в эту обветшалую систему. Сохранение верности античным представлениям не позволяло астрономам точно вычислить действительные движения небесных тел. Коперник заключил из этого, что классическая астрономия содержит в себе какую-то существенную погрешность или даже основывается на ней. В эпоху Возрождения Европа остро нуждалась в более совершенном календаре, и Церковь,

которой календарь был насущно необходим в целях регуляции богослужений и руководства жизнью приходов, взялась провести его реформу. Такая реформа полностью зависела от астрономических уточнений. Когда Копернику поручили оказать папству помощь и дать совет по данному вопросу, тот ответил, что запутанное положение дел в астрономической науке преграждает путь каким бы то ни было действенным реформам. Осведомленность Коперника — астронома и математика — в научных тонкостях позволяла ему осознать все несоответствия существующей космологии. Правда, это осознание само по себе не подвигло бы его на создание новой системы. Возможно, другой, столь же сведущий астроном счел бы загадку планет принципиально неразрешимой — чересчур сложной и неподатливой, чтобы ключ к ней можно было подобрать с помощью математики. Вероятно, к великому открытию Коперника вела прежде всего его причастность к интеллектуальной атмосфере ренессансного неоплатонизма — в особенности же, разделение им пифагорейского убеждения в том, что природа доступна высшему постижению в простых понятиях математической гармонии, наделенных вечными трансцендентными свойствами. Божественный Создатель, все творения которого являются благами и упорядоченными, не мог допустить небрежности по отношению к самим небесам. Движимый подобными соображениями, Коперник пересмотрел заново все научные сочинения древности, какие только смог раздобыть: большая их часть стала доступной лишь с началом гуманистических изысканий и с проникновением на Запад греческих рукописей из Константинополя. В процессе этого труда он узнал, что некоторые греческие философы, в частности, пифагорейского и платоновского кругов, выдвигали предположение о движении Земли, хотя никто из них так и не проверил эту гипотезу какими-либо астрономическими и математическими методами. Таким образом, аристотелевское представление о геоцентрической системе мира, оказалось

Отнюдь не единственным представлением столь чтимых греческих авторитетов. Осмелев от сознания своей сопричастности античной традиции, вдохновившись возвышенными представлениями неоплатоников о Солнце и обретя опору в критике, которой подвергали университетские схоластики Аристотелеву физику, Коперник выдвинул свою гипотезу: «В центре Вселенной находится Солнце, а Земля является одной из планет», — и произвел математические вычисления, призванные подтвердить эту гипотезу.

Невзирая на кажущуюся абсурдность такого новшества, его введение позволило построить такую систему, которую Коперник считал более доказательной, нежели Птолемеева. Гелиоцентрическая модель Вселенной легко объясняла кажущиеся каждодневные перемещения небес и ежегодное передвижение Солнца, объясняя их каждодневным вращением Земли вокруг своей оси и ее ежегодным обращением вокруг центра, то есть Солнца. Видимость же движения Солнца и звезд теперь можно было истолковать как обман чувств наблюдателя, создаваемый перемещением самой Земли. Тогда великие небесные движения оказывались всего-навсего проекцией движения Земли, совершаемого в противоположном направлении. Традиционное возражение что движение Земли разнесло бы на куски саму Землю и уничтожило бы все находящиеся на ней предметы, Коперник парировал встречным возражением: геоцентрическая теория предполагает движение гораздо более быстрое, причем совершаемое неизмеримо большими небесами, что должно было бы привести к разрушениям еще более грандиозным.

Множество частных проблем, издавна неотвязно следовавших за Птолемеевой традицией, теперь, казалось, нашло в гелиоцентрической системе гораздо более убедительное объяснение. Все эти кажущиеся передвижения планет вперед и вспять относительно неподвижных звезд, а также их переменная яркость, для объяснения которых астрономам приходилось прибегать к бесчисленным математическим выдумкам, отныне можно было толковать просто как результат того, что мы смотрим на эти планеты



с движущейся Земли: в таком случае оптическая видимость попятного движения перестает нуждаться в гипотезе о больших эпициклах. Движение самой Земли автоматически заставляло бы правильные орбиты, по которым планеты следуют вокруг Солнца, казаться земному наблюдателю неправильными движениями вокруг Земли. Отпадала нужда и в эквантах — в этом Птолемеевом приспособлении, которое вызывало у Коперника особые возражения, ибо грубо нарушало правила равномерного кругового движения. Коперник «выстроил» планеты в новом порядке их удаления от Солнца: Меркурий, Венера, Земля и Луна, Марс, Юпитер, Сатурн,— что устраняло прежний геоцентрический порядок расположения и предлагало простой и сообразный ответ на прежде так и не разрешенную загадку: почему Меркурий и Венера появляются всегда вблизи Солнца? Объяснения, которые предоставляла этой и другим подобным задачам гелиоцентрическая система, убедила Коперника в ее преимуществе над Птолемеевой системой. Некоторое «оправдание» (правда, все еще весьма приблизительное) получил выявленный оптический эффект, причем вся концепция в целом была достаточно стройной. Несмотря на то, что здравый смысл явно свидетельствовал в пользу обратного, не говоря уже о почти двухтысячелетней научной традиции, Коперник был твердо уверен, что Земля движется.

Изложив вкратце первый вариант своей теории («*Commentariolus*» — «Краткий комментарий»), Коперник ознакомил своих друзей с рукописью уже в 1514 году. Два десятилетия спустя он прочел лекцию о началах своей новой системы перед папой римским, изъявившим одобрение. Впоследствии к Копернику поступила официальная просьба об опубликовании его труда. Однако на протяжении почти всей жизни Коперник воздерживался от полного обнародования своей удивительной гипотезы. (Позднее, в предисловии к работе «*De revolutionibus*» — «Об обращении небесных сфер»,— которую Коперник посвятил папе, он признавался, что предаст общественной огласке свое проникновение в таинства природы с неохотой, ибо опасается глумления непосвященных: это отношение невольно вызывает в памяти пифагорейскую практику строжайшего сохранения тайны в подобных делах.) Но его друзьям и, в частности, его верному ученику Ретику удалось переубедить его, так что в конце концов Ретик получил позволение переправить полный текст рукописи из Польши в Германию для печатания. Экземпляр изданного сочинения Коперник получил в последний день своей жизни, в 1543 году.

Однако не только в тот день, но и несколько десятилетий спустя мало кто в Европе сознавал, что в западном мировоззрении произошел неслыханный переворот. Почти все, кто слышал об этом открытии, видели в нем такое явное противоречие повседневному опыту, такую откровенную ложь, что никто не снисходил до его серьезного обсуждения. Но стоило только нескольким сведущим астрономам счесть доказательства Коперника убедительными, как подняла голову оппозиция, причем поводом для наиболее ожесточенных нападок на новую космологию послужил главным образом ее скрытый религиозный подтекст.

## ЦЕРКОВНАЯ РЕАКЦИЯ

Поначалу это противостояние исходило вовсе не от католической Церкви. Сам Коперник был уважаемым каноником одного из католических соборов, а также пользовался большим уважением в Риме как советник в церковных делах. В числе тех друзей, что торопили его с изданием трудов, были епископ и кардинал. После его смерти сочинение «*De revolutionibus*» даже изучалось на кафедрах астрономии в католических университетах. Кроме того, григорианский календарь, недавно введенный Церковью, был основан на расчетах, произведенных согласно Коперниковой системе. Такая чрезмерная гибкость не должна вызывать особого удивления, ибо в течение Всего высокого средневековья и Возрождения римское католичество проявило известную широту в области интеллектуальных изысканий. Кстати, именно эта широта в значительной мере и вызвала протестантскую критику Церкви. Выказывая всяческую терпимость и даже

поощряя изучение греческой философии, науки и светской культуры, вплоть до метафорического эллинистического истолкования Священного Писания, Церковь — в глазах протестантов — допустила осквернение первородного христианства и библейской истины.

Поэтому антагонизм зародился в первую очередь и разгорелся всего Яростней именно среди реформаторов-протестантов, что нетрудно объяснить: гипотеза Коперника противоречила тем местам в Священном Писании, где говорилось о неподвижности Земли. Писание оставалось единственным незыблемым авторитетом протестантов, и подвергать откровение испытанию человеческой наукой — это и было той отдающей эллинским духом интеллектуальной дерзостью и ухищрением софистики, к которой реформаторы питали наибольшую ненависть. Потому-то протестанты столь живо почувствовали прозвучавшую в коперниковской астрономии угрозу и спешили заклеить нечестивое учение. Еще до выхода «*De revolutionibus*» в свет Лютер назвал Коперника выскочкой-астрологом, который по глупости тщится перевернуть всю астрономическую науку, впадая в вопиющее противоречие со Священной Библией. К Лютеру вскоре присоединились другие реформаторы — такие, как Меланхтон и Кальвин, иные из которых предлагали принять суровые меры для искоренения столь пагубной ереси. Кальвин, приводя место из Псалмов «потому тверда вселенная, не поколеблется», вопрошал: «Кто осмелится поставить авторитет Коперника выше авторитета Святого Духа?» Когда Ретик привез рукопись Коперника в Нюрнберг с целью ее опубликовать, резкий отпор реформаторов вынудил его покинуть город. Даже в Лейпциге, где он оставил рукопись у протестанта Осиандера, тот предпослал ей — без ведома Коперника — анонимное предисловие, в котором утверждалось, будто гелиоцентрическая теория — всего лишь условный вычислительный метод, ее не следует воспринимать всерьез как реалистичное объяснение небес.

Такая уловка, возможно, и спасла бы публикацию, но книга Коперника в действительности была очень серьезна, что и обнаруживалось при внимательном чтении текста. И уже ко времени Галилея, к началу XVII века, католическая церковь была вынуждена встать в решительную оппозицию по отношению к теории Коперника, причем осознав теперь заново всю необходимость догматической ортодоксальности. И если несколькими веками раньше Аквинат или отцы Церкви еще вполне могли толковать некоторые спорные места Писания метафорически, сводя на нет явные противоречия с наукой, — то подчеркнутый буквализм Лютера и его последователей породил сходное отношение и внутри католической церкви. И ныне обе несогласные стороны вознамерились грудью встать на защиту библейской твердыни, отменяя прочь малейшие покушения на святое откровение.

Кроме того, по причине чистой ассоциации на репутацию теории Коперника вскоре пала тень виновности в связи с именем Джордано Бруно — философа-неоплатоника, мистика и астронома. Вначале Бруно широко пропагандировал версию гелиоцентрической теории, входящую как составная часть в его эзотерическую философию, был обвинен в ереси и после восьмилетнего пребывания в тюрьме был сожжен на костре Инквизицией. Его утверждения о том, что должно следовать больше нравственным проповедям Библии, чем ее астрономии, а также о том, что все религии и философии должны сосуществовать в терпимости и взаимопонимании, не встретили особого понимания у Инквизиции. В накаленной атмосфере Контрреформации вольнодумные воззрения, мягко говоря, не приветствовались: в случае же Бруно, чей характер был столь же нестигаем, как идеи неортодоксальны, разразился настоящий скандал. Разумеется, тот факт, что человек, имевший еретические взгляды на Троицу и другие жизненно важные богословские идеи, проповедовал к тому же еще и коперниковскую теорию, говорил не в пользу последней. После того как в 1600 году Бруно был публично казнен (правда, не за свое гелиоцентрическое учение), теория

Коперника стала еще более опасной как в глазах религиозных властей, так и в глазах астрономов-философов, хотя у них на то были совсем разные причины.

Однако гелиоцентрическая теория не только расходилась с некоторыми библейскими текстами. Теперь стало совершенно ясно, что Коперниково учение представляет серьезную угрозу всем христианским основам космологии, теологии и нравственности. С тех пор как схоластики и Данте приветствовали греческую науку, придав ей религиозный смысл, христианское мировоззрение стало уже неотторжимо от аристотелевско-птолемеевой геоцентрической вселенной. Существенное разделение между царствами небесным и земным, вращающиеся планетные сферы с ангельскими воинствами, возвышающийся над всем престол Господа в эмпирее, нравственная драма человеческой жизни, балансирующей в некоей срединной точке меж духовными небесами и телесной Землей,— все это теория Коперника либо ставила под сомнение, либо напрочь отметала. Даже если обойти вниманием тщательно разработанную средневековым всеобъемлющую картину мироздания, все равно оказывалось, что данное астрономическое новшество оспаривало самые основополагающие принципы христианской религии. Если Земля действительно движется, тогда не существует больше никакого неподвижного центра Творения Божьего и никакого плана его спасения. Перестает и человек быть средоточием Космоса. Абсолютная исключительность и значимость вмешательства в человеческую историю Христа, как представлялось, требовала соответствующей исключительности и значимости Земли. Казалось, на карту поставлен смысл самого Искупления — центрального события не только человеческой, но и вселенской истории. Учение Коперника практически оказалось приравнено к безбожию. В глазах папских советников сочинение Галилея «Диалог о двух главнейших мировых системах» (уже получившее одобрение и поддержку по всей Европе) представляло для христианских умов гораздо большую опасность, чем «Лютер и Кальвин, вместе взятые».

Когда религия и наука пришли к столь явным разногласиям, церковная иерархия сделала все, чтобы одержать верх. Осознав опасность коперниковской астрономии для теологии, католическая церковь, наученная горьким опытом длившихся десятилетиями ересей и борьбой с Реформацией, вновь прибегла к догматической нетерпимости, чтобы подавить гелиоцентрическую теорию, и осудила ее в недвусмысленных выражениях. «De revolutionibus» и «Диалог» попали в «черный список» запрещенных книг; Галилея подвергли допросам Инквизиции, принудили к отречению от своих открытий, подтверждавших «коперниканские заблуждения», и посадили под домашний арест; виднейшие католики — приверженцы Коперника были уволены со своих должностей и изгнаны; на все учения и сочинения, поддерживающие идею движения Земли, был наложен запрет. Так с появлением теории Коперника разверзлась пропасть между разумом и верой, давно намечавшаяся глубокой трещиной в твердыне католицизма.

## КЕЛЛЕР

Впрочем, когда Галилея заставили произнести слова отречения, уже наступило время торжества коперниковской теории, а попытки уничтожить ее как католичеством, так и протестантизмом вскоре обратятся против них самих. Тем не менее, вначале никто не решился бы поручиться за будущий триумф гелиоцентрической теории. Сама мысль о том, что Земля движется, вызывала смех (если ее вообще удостоивали внимания) со стороны современников Коперника, да и позже, до самого конца XVI века. Кроме того, смысл «De revolutionibus» казался достаточно темным (вероятно, это было сделано сознательно), требуя специальных технических и математических познаний, что делало его доступным пониманию лишь некоторых ученых-астрономов, поскольку принять центральную идею Коперника могли далеко не все. Правда, трудно было не заметить ее технической изощренности, и вскоре об авторе начали говорить как о «втором Птолемеи». В течение последующих десятилетий все большее число астрономов и астрологов убеждалось, что диаграммами и вычислениями Коперника не только можно

пользоваться, но без них невозможно обойтись. Вошли в научный обиход новые астрономические таблицы, основанные на недавних наблюдениях и составленные по методам Коперника. Поскольку эти таблицы неизмеримо превосходили прежние, то и оценка астрономии Коперника значительно повысилась. Однако в его астрономии оставались большие пробелы. Ибо Коперник, хотя и был «революционером», сохранил множество традиционных представлений, которые препятствовали полному успеху его гипотезы. В частности, он продолжал принимать птолемеевскую аксиому, согласно которой планеты должны совершать равномерное круговое движение, что в конечном итоге и приблизило его систему к птолемеевской по своей математической усложненности. Копернику по-прежнему требовались малые эпициклы и эксцентрики, чтобы теория не расходилась с наблюдениями. Он сохранил представления о прозрачных концентрических сферах, приводящих в движение планеты и звезды, наряду с прочими существенными математическими и физическими составляющими старой Птолемеевой системы. Не нашлось у него и сколько-нибудь внятного ответа на очевидные с точки зрения физики возражения против движения Земли: например, почему находящиеся на поверхности Земли предметы не «падают» с нее, если она действительно несется через космическое пространство.

Несмотря на всю радикальность Коперниковой гипотезы, действительно важным новшеством, предложенным в «*De revolutionibus*», была догадка о том, что Земля — планета. Во всех иных отношениях его сочинение вполне вписывалось в рамки античной и средневековой астрономических традиций. Но Коперник сделал первый шаг, означавший разрыв со старой космологией, и обозначил задачи, которые будут решать Кеплер, Галилей, Декарт и Ньютон, прежде чем им удастся создать такую объемную научную систему, в которой нашлось место Земле как планете. В той картине, что осталась после Коперника (космос включает планету Земля, однако в остальном подчиняется аристотелево-птолемеевским законам), было слишком много внутренних противоречий. Система Коперника, из-за его приверженности теории равномерного кругового движения, в результате не оказалась ни проще, ни даже точнее Птолемеевой. Вместе с тем, невзирая на нерешенные вопросы, новая теория обладала гармоничной симметрией и сообразностью, которые и привлекли к ней внимание астрономов, живших немного позже, — прежде всего Кеплера и Галилея. Заметим, что эти преемники коперниковского учения будут привлечены в первую очередь его эстетическими достоинствами, а не утилитарной научной разработанностью. Следует сказать, что без эстетического наслаждения интеллектуальным совершенством, уходившего корнями в неоплатонизм, Научная Революция могла произойти совершенно не в том виде, который она получила в истории.

Ибо Кеплер с его страстной верой в трансцендентную силу чисел и геометрических форм, с его представлением о Солнце как о главном образе Бога-Главы, с его преданностью небесной «гармонии сфер» вдохновлялся неоплатоническими идеями в еще большей мере, чем Коперник. В письме к Галилею Кеплер называет Платона и Пифагора «нашими истинными наставниками». Он был убежден: Копернику удалось прозреть нечто большее, чем то, о чем в настоящий момент могла поведать гелиоцентрическая теория; и если освободить гипотезу Коперника от птолемеевских взглядов, все еще присутствующих в «*De revolutionibus*», она сможет раскрыть для научного постижения новый космос — наглядно упорядоченный и гармоничный, являющий взору прямое отражение славы Божьей. Кеплер унаследовал также обширный свод не знающих себе равных по точности астрономических наблюдений, собранных Тихо Браге — его предшественником на должности придворного математика и астронома на службе у императора Священной Римской Империи. Вооруженный этими сведениями и ведомый непоколебимой верой в коперниковскую теорию, Кеплер приступил к поиску математических законов, которые разрешили бы давнюю загадку планет.

В течение почти десяти лет Кеплер со всем тщанием перебирал одну за другой гипотетические системы окружностей, какие только возможно было придумать для

наблюдений Браге, особенно сосредоточиваясь на планете Марс. После ряда неудач он вынужден был заключить, что настоящей формой планетных орбит должна быть не окружность, а какая-то другая геометрическая фигура. Изучив античную теорию конических сечений, развитую Евклидом и Аполлонием, Кеплер наконец обнаружил, что наблюдениям как нельзя лучше отвечают эллипсовидные орбиты, при этом Солнце является одним из двух фокусов, а скорость движения каждой из планет находится в пропорциональной зависимости от удаленности от Солнца: чем ближе к Солнцу, тем выше ее скорость, чем дальше — тем медленней, причем равные расстояния покрываются за равное время. Платоновский постулат равномерности движения ранее всегда истолковывали, опираясь на измерения вдоль круговой орбиты: равные отрезки дуги — за равные временные промежутки. Такое толкование в конце концов потерпело провал, несмотря на всю изобретательность астрономов, в которой они упражнялись два тысячелетия подряд. Кеплер открыл новую — более тонкую и хитроумную — разновидность равномерного движения, которая отвечала опытным данным: если провести черту от Солнца к планете, находящейся на своей эллиптической орбите, то эта черта будет отмерять равные площади эллипса через равные интервалы времени. Далее, он вывел и подтвердил третий закон, демонстрировавший, что отношение различных планетных орбит друг к другу может быть выражено точной математической пропорцией: квадрат орбитального периода (то есть времени годового обращения) равен кубу среднего расстояния до Солнца (то есть  $T^2=r^3$ , где  $T$  — продолжительность полного оборота планеты, а  $r$  — ее среднее расстояние до Солнца).

Итак, Кеплер наконец разрешил старую как мир загадку планет, дав сбыться необычайному «предсказанию» Платона о единых, постоянных и математически упорядоченных планетарных орбитах, — а тем самым и подтвердив гипотезу Коперника. С того момента, как птолемеевским окружностям пришли на смену эллиптические орбиты и появился закон, гласящий, что равным отрезкам дуги отвечают равные же площади, — всякая нужда в разнообразных хитроумных приспособлениях, вроде эпициклов, аксцентриков, эквантов и тому подобного, окончательно отпадала. К тому же, что, вероятно, еще важнее, — найденная им одна простая геометрическая фигура и выведенное им одно простое математическое уравнение принесли такие результаты, которые в точности соответствовали тщательнейшим и скрупулезнейшим наблюдениям: таких результатов никогда ранее не удавалось добиться ни одному из птолемеевских вариантов решения, невзирая на все их изобретения *ad hoc*\*. Понадобились целые века разнообразнейших наблюдений за небесами (по большей части, совершенно необъяснимых), чтобы Кеплер, собрав их воедино, вывел несколько сжатых и всеобъемлющих принципов, убедительно доказывающих, что устройство Вселенной находится в гармоничном согласии с изящными математическими законами. Наконец-то эмпирические данные и отвлеченные математические вычисления слились в совершенном единении. Особенно важным для Кеплера было то, что наиболее передовые научные данные подтвердили как теорию Коперника, так и математический мистицизм античных философов — пифагорейцев, и платоников.

Кроме того, математическое разрешение загадки планет впервые напрямую вело к естественному объяснению небес в понятиях, делающих их движение правдоподобным с точки зрения физики. Ибо эллипсы Кеплера представляли собой непрерывное и прямое, движение, обладающее некой единой формой. Запутанная птолемеевская система с ее неопределенно сложными окружностями, напротив, не имела никаких эмпирических соответствий или параллелей в повседневном опыте. Поэтому математические решения, предлагавшиеся птолемеевской традицией, часто рассматривались просто как вспомогательные построения, не претендующие ни на какое окончательное описание физической действительности. И все же Коперник утверждал, что за его математическими построениями стоит физическая реальность. В первой книге своего сочинения «*De revolutionibus*» он ссылаясь на античное представление об астрономии как «вершине и

высшем достижении математики». Правда, под конец для объяснения видимых явлений и Копернику пришлось выдвинуть до неправдоподобия усложненную систему малых эпициклов и эксцентриков.

Однако с появлением Кеплера древо, взращенное на почве Коперниково-вых озарений и несовершенных математических доказательств, стало наконец плодоносить. Впервые за всю историю планетарной астрономии видимость оказалась сохранена «на самом деле», а не только в плоскости вспомогательных формул и рассуждений. Действительно, Кеплеру удалось одновременно «спасти явления» в традиционном понимании и «спасти» саму математическую астрономию, продемонстрировав подлинную значимость математики для физического объяснения небес, то есть ее способность и пригодность обнаруживать действительную природу физических движений. Математика утвердилась отныне не только как средство астрономических предсказаний, но и как неотъемлемая составляющая астрономической реальности. Таким образом, Кеплер добился того, что пифагорейство, считавшее математику ключом к постижению Космоса, победно восстановилось в своем первородстве и обнажило сокрытое дотоле величие Божьего творения.

\* Специально, для данного случая.— *Лат.*

## ГАЛИЛЕЙ

После открытий Кеплера коперниковская революция со временем, несомненно, увенчалась бы успехом в научном мире хотя бы в силу своего математического и «прорицательного» превосходства. Однако, благодаря чистому совпадению, в 1609 году — в том же самом году, когда Кеплер опубликовал в Праге свои законы планетных движений,— в Падуе Галилео Галилей направил в небо только что собранный им самим телескоп, и его поразительные наблюдения принесли астрономии качественно новые свидетельства — впервые за все время, протекшее с древности. И каждое из этих наблюдений — вулканические кратеры и горы на поверхности Луны, подвижные пятна на Солнце, четыре луны, вращающиеся вокруг Юпитера, фазы Венеры, «неимоверное» число звезд, в совокупности образующих Млечный Путь, — было истолковано Галилеем как мощное свидетельство в пользу правильности Коперниковой гелиоцентрической теории.

Если Луна, как и Земля, обладает неровной поверхностью, и если на Солнце то появляются, то исчезают пятна, то оказывалось, что эти небесные тела вовсе не являются совершенными, непогрешимыми и неизменными объектами, как утверждала аристотелевско-птолемеевская космология. Сходным образом, если Юпитер является движущимся телом, вокруг которого вращаются четыре луны, и вся эта система целиком вращается по еще большей орбите, тогда то же самое может происходить и с Землей, сопровождаемой собственной луной: так было отвергнуто традиционное возражение, что Земля не может вращаться вокруг Солнца, ибо в таком случае Луна давным-давно «соскочила» бы со своей орбиты. Опять-таки, если видны фазы Венеры, то Венера должна вращаться вокруг Солнца. И если Млечный Путь, невооруженному взгляду представлявшийся просто туманным свечением, состоял, как оказывалось ныне, из множества новых звезд, то предположение Коперника о том, что пределы Вселенной в действительности намного шире (высказанное с целью объяснить отсутствие звездного параллакса, который должен был бы ежегодно наблюдаться при движении Земли вокруг Солнца), казалось значительно более правдоподобным. И если теперь, как выяснилось с помощью телескопа, планеты представляют собой твердые тела с обширной поверхностью, а вовсе не световые точки, к тому же в поле зрения попадали все новые звезды, то и это говорило в пользу того, что размеры Вселенной неизмеримо превосходят прежние представления о них традиционной космологии. После нескольких месяцев подобных открытий и заключений, Галилей быстро написал книгу «Sidereus

nunciatus» («Звездный вестник»), сделав свои наблюдения достоянием общественности. Книга стала настоящей сенсацией в европейских интеллектуальных кругах.

Телескоп Галилея явил наглядные доказательства того, что гелиоцентрическую теорию уже невозможно считать некой условностью, облегчающей вычисления. Ныне она получила зримое физическое подтверждение. Кроме того, телескоп являл взору небеса во всей их грубой материальности: якобы трансцендентные точки небесного света оказались на поверку материальными субстанциями, вполне доступными эмпирическому исследованию — очно так же, как и земные природные явления. Освященная веками академическая практика доказательств и наблюдений, проводящихся исключи-тельно в границах аристотелевской мысли, вынуждена была уступить место непредвзятому изучению эмпирических явлений и критическому к ним подходу. Многие люди, прежде далекие от научных занятий, заглянули в телескоп и воочию узрели новую Коперникову вселенную. Благодаря телескопу и убедительным сочинениям Галилея, астрономия стала предметом пристального внимания не одних только специалистов. Последующие поколения — европейцы позднего Ренессанса и эпохи постренессанса,— подвергавшие все большему сомнению абсолютный авторитет традиционных учений — как античных, так и церковных,— начинали видеть в Коперниковой теории не только правдоподобие, но и освобождение. И точно так же, как путешественники, совершавшие кругосветные плавания, открывали новый земной мир, западному мышлению теперь открывался совсем новый небесный мир. И хотя культурные последствия открытия Коперника и Галилея проявлялись постепенно и совокупно, на самом деле средневековой модели Вселенной был нанесен смертельный удар. Западное мышление праздновало эпохальный триумф коперниковской революции. Вполне вероятно, Церковь и могла откликнуться на этот триумф как-то иначе, чем это произошло в действительности. Редко когда еще в истории христианства с такой суровостью религия подавляла какую-либо научную теорию именно за ее очевидное расхождение с текстами Священного Писания. Как отметил сам Галилей, Церковь еще в давние времена допускала аллегорическое толкование Библии в тех случаях, когда Библия противоречила научным показаниям. Он приводил слова отцов Церкви на сей счет, добавляя от себя, что было бы «страшным ущербом для душ, если бы люди убеждались с помощью доказательств в правильности того, во что считалось греховным верить». Кроме того, многие церковные авторитеты, включая некоторых астрономов-иезуитов из Ватикана, признавали гений Галилея. Действительно, в числе друзей Галилея был сам папа римский: он с воодушевлением принял посвященную ему книгу Галилея «Испытатель», в которой был очерчен новый научный метод. Даже главный церковный теолог кардинал Белларmino, который в конце концов и вынес решение объявить учение Коперника «ложным и ошибочным», ранее писал следующее:

«Ежели бы существовало подлинное доказательство того, что Солнце находится в центре Вселенной, а Земля — на третьем небе и что не Солнце обращается вокруг Земли, но Земля — вокруг Солнца, то тогда нам надлежало бы с вящей осмотрительностью толковать те места Священного Писания, в коих говорится совершенно обратное, и уж лучше допустить, что мы неверно понимали эти слова, нежели ложным объявлять то мнение, истинность коего наглядно доказана»<sup>2</sup>.

Однако судьба — в лице уникального и непобедимого «сговора» различных обстоятельств — решила иначе. Постоянный страх перед протестантской угрозой, испытываемый католической церковью, соединился с давним обыкновением встречать в штыки любое новшество, в котором может таиться зерно ереси. Поскольку память о ереси Джордано Бруно была еще жива, католические власти решили, что не допустят нового скандала, который мог принести только новые распри и новый раскол христианства, и так уже разорванного надвое Реформацией. Опасность усугублялась к тому же необычайной скоростью распространения новых идей благодаря печатному станку в ясной убедительности народного наречия (вместо латыни Галилей пользовался итальянским языком). Это сводило к нулю любые попытки Церкви держать в узде все воззрения

верующих. Не в последнюю очередь на реакцию Церкви повлияли и имевшие место в Италии запутанные политические конфликты, в которые был вовлечен и папа римский. Решающую роль сыграли университетские профессора аристотелевского толка: их усиленные нападки на Галилея, столь откровенно оспаривавшего Аристотеля и пользовавшегося чересчур шумным народным признанием, «разбудили» проповедников-фундаменталистов, а те в свою очередь «разбудили» Инквизицию. Сыграл роль и бойцовский характер Галилея, обладавшего полемическим, даже саркастическим умом: он настолько раздражил своих противников, что те решили непременно ему отомстить. К тому же он, видимо, недостаточно осознал огромное значение набравшей все большую силу и размах космологической революции. Убеждение Беллармино в том, что все эти математические гипотезы суть лишь умственные построения, не имеющие действительного отношения к физической реальности; обращение Галилея к атомизму в то время, когда католическое учение о пресуществлении, казалось, нуждалось в поддержке Аристотелевой физики; обида папы, почувствовавшего себя лично преданным, которая усугублялась шаткостью его политических позиций; внутри церковная борьба за власть между различными религиозными орденами; неумная алчность Инквизиции в проведении репрессивно-карательных акций,— все эти факторы, роковым образом объединившись, подвигли Церковь наложить на коперниковское учение официальные запрет. Это решение нанесло непоправимый вред интеллектуальной и духовной целостности Церкви. Уже само заявление католицизма о своей приверженности гипотезе о неподвижности Земли уронило его в глазах европейской интеллигенции. Впоследствии Церковь вновь обретет авторитет и влияние, однако никогда уже не сможет безапелляционно диктовать свои условия человеческим устремлениям к полному познанию Вселенной. После вердикта, вынесенного Инквизицией, сочинения Галилея были нелегально переправлены на север, где впоследствии и развернулись интеллектуальные поиски Запада<sup>3</sup>. Каково бы ни было относительное значение таких частных факторов, как академическая оппозиция поборников аристотелизма или же личные мотивы, руководившие папой, итогом инцидента с Галилеем стало столкновение Церкви с наукой, что означало, собственно, и столкновение религии с наукой. В вынужденном — вырванном Церковью — отречении Галилея уже таилось ее собственное поражение и торжество науки.

Институт христианства в целом пострадал от победы коперниковского учения, которое противоречило обоим религиозным основам: протестантскому буквализму в прочтении Библии и священному авторитету католицизма, большинство европейских интеллектуалов, включая «революционеров» от науки, пока еще останутся по-прежнему набожными христианами. Однако раскол между наукой и религией, в том числе внутри индивидуального мышления, уже заявил о себе в полный голос. При Лютере интеллектуальная независимость Запада утвердилась в сфере религии. При Галилее она уже шагнула за пределы религии, учредила новые принципы и завоевала новые территории.

## **ФОРМИРОВАНИЕ НЬЮТОНОВСКОЙ КОСМОЛОГИИ**

Хотя такие весомые доказательства, как математика Кеплера и наблюдения Галилея, и обеспечили успех гелиоцентрической теории в астрономии, сама теория долго еще была лишена более широкой концептуальной системы — общей космологии, в границы которой она могла бы вписаться. С Птолемеем благополучно распрощались, но с Аристотелем все обстояло иначе. То, что Земля и прочие планеты обращаются по эллиптическим орбитам вокруг Солнца, представлялось вполне ясным, однако, если не существует кружащихся эфирных сфер, возникали вопросы: каким же образом планеты, в том числе и Земля, могут двигаться вообще? И почему они в таком случае не «слетают» со своих орбит? Если Земля движется (опровергая тем самым основы Аристотелевой физики), тогда почему земные предметы при падении всегда стремятся к ее поверхности?



Если звезд так много и они так далеки, то насколько велика Вселенная? Как она устроена и где ее центр (если, конечно, он существует)? Как относиться теперь к признававшемуся так долго разделению небесного и земного, если Земля — такая же планета, как и другие небесные тела, и если ныне обнаружено, что небесные тела наделены теми же качествами, что и Земля? И где место Богу в этом Космосе? До тех пор, пока эти вопросы повисали в воздухе, в астрономии продолжался период «междоцарствия»: коперниковская революция сокрушила устои старой космологии, но еще не выстроила новой.

И Кеплер, и Галилей одарили мир своими прозрениями и нашли тот ключ, с которым можно было подступить ко всем этим проблемам. Оба верили, а затем и доказали, что во Вселенной царит некий математический порядок и что научный прогресс состоит в том, чтобы тщательно и беспристрастно сверять математические гипотезы с эмпирическими наблюдениями. В трудах Коперника уже зрело семя новой космологии: называя Землю планетой, чтобы объяснить кажущееся движение Солнца, он тем самым заставлял сомневаться в том, что между небом и Землей существует некое абсолютное, непреодолимое различие. Кеплер пошел еще дальше, напрямую приложив понятия земной силы к небесным явлениям.

Птолемеевские (и коперниковские) круговые орбиты всегда рассматривались как «природные движения» в аристотелевском смысле: в силу своей стихийной природы эфирные сферы движутся по совершенным окружностям — точно так же, как тяжелые стихии, то есть земля и вода, стремятся вниз, а легкие стихии, то есть воздух и огонь, стремятся вверх. Однако эллиптические орбиты Кеплера исключали круговое совершенство и постоянство, ибо планеты в каждой точке своих орбит автоматически должны были изменять скорость и направление. Для движения по эллипсу в гелиоцентрической Вселенной явно требовались иные объяснения, нежели для некоего «природного движения».

В качестве альтернативы Кеплер предложил гипотезу о существовании силы, постоянно действующей откуда-то извне. Он считал — несомненно, под влиянием неоплатонического обожествления Солнца, — что источником движения во Вселенной является Солнце. Поэтому он постулировал наличие «*anima motrix*» («души-двигательницы») — движущей силы, чем-то бывшей сродни астрологическим «влияниям», которая исходила от Солнца и приводила в движение планеты: движение ускорялось, когда планеты приближались к Солнцу, и несколько замедлялось при удалении от него. Однако Кеплеру еще предстояло объяснить, почему орбиты имеют форму эллипса. Проштудировав сочинение Уильяма Гилберта о магнетизме, в котором утверждалось, что Земля представляет собой гигантский магнит, Кеплер распространил эту идею на небесные тела, выдвинув также гипотезу о том, что *anima motrix* Солнца, вступая во взаимодействие с его собственным магнетизмом, а также с магнетизмом планет, приводила к образованию эллиптических орбит. Таким образом, Кеплер впервые высказал предположение о том, что движение планет по орбитам вызвано механическими силами, а не автоматическим геометрическим вращением «небесных сфер», постулированных Аристотелем и Птолемеем. Представления Кеплера о солнечной системе (пусть еще относительно примитивные по форме) как о самоуправляющейся машине, опирающиеся на понятия земной динамики, в целом верно Предвосхитили космологию будущего.

Тем временем Галилей весьма успешно применял механико-математический способ анализа в земной плоскости, причем делал это с систематической строгостью. Подобно своим современникам и собратьям по науке, Кеплеру и Копернику, Галилей впитал с учением гуманистов-неоплатоников веру в то, что физический мир можно толковать в понятиях геометрии и арифметики. С пифагорейской уверенностью он заявил: «Книга Природы написана языком математики». Однако, поскольку возобладали все же мотивы более «приземленные», в разработках Галилея математика предстает не столько мистическим ключом к небесам, сколько прямым орудием для постижения материи в движении и для нанесения удара академическим противникам — приверженцам

Аристотеля. И хотя Кеплер в своем понимании небесных движений продвинулся дальше Галилея (который, как и Коперник, Продолжал верить в круговое движение, не зависящее от внешних сил), именно открытия Галилея в области земной динамики суждено было положить начало решению возникших вместе с коперниковской теорией физических задач, когда последователи Галилея применяют эти открытия к небесным телам.

В научном мышлении того времени царила физика Аристотеля, опирающаяся на доступные восприятию свойства и словесную логику, по-прежнему безраздельно господствуя в университетах. Так или иначе, Галилей с большим почтением оглядывался на математическую физику Архимеда (чьи сочинения не так давно заново были обнаружены гуманистами), нежели на описательную биологию Аристотеля. Стремясь посрамить адептов аристотелизма, Галилей изобрел и новый способ анализа явления, и новое основание для опытной проверки теорий. Он выдвинул аргумент, гласивший, что для вынесения четких суждений относительно природы ученым надлежит учитывать только «объективные» — поддающиеся точному измерению — свойства (размер, форма, количество, вес, движение), тогда как свойства, просто доступные восприятию (цвет, звук, вкус, осязание, запах) следует оставлять без внимания как субъективные и эфемерные. Лишь с помощью количественного анализа наука, может получить правильные знания о мире. К тому же, если эмпиризм Аристотеля был преимущественно описательным и логико-вербальным (последнее качество особенно усилится у его позднейших последователей), то Галилей для окончательной проверки любых гипотез выдвигал количественный метод. И, наконец, чтобы глубже проникнуть в математические законы и постичь истинный характер природы, Галилей стал применять, совершенствовать и даже изобретать множество технических приборов — таких, как линза, телескоп, микроскоп, геометрический компас, магнит, воздушный термометр, гидростатический барометр. Использование подобных приборов придавало эмпиризму новое, неведомое грекам измерение — такое измерение, которое на корню подрубило и теории, и практику, принятые в среде профессоров — почитателей Аристотеля. По мнению Галилея, рутинная академическая традиция с ее бесконечным дедуктивным оправданием аристотелевской «биологической» вселенной должна была уступить место ничем не скованному исследованию Вселенной, в которой действуют безличные математические законы.

С помощью совершенно новых категорий и новой методологии Галилей взялся разрушить догматические построения академической физики. Аристотель считал, что тяжелое тело должно падать с большей скоростью, чем легкое, по причине своего стихийного влечения к центру Земли как к своему естественному местонахождению: чем тяжелее тело, тем сильнее это влечение. Используя математический подход в своих физических опытах, Галилей вначале опроверг эту аксиому, а затем сформулировал закон постоянного ускорения для движения падающих тел — движения, совершенно не зависящего от веса или состава данных тел. Отталкиваясь от теории внешней силы, созданной критиковавшими Аристотеля схоластиками Буриданом и Оремом, Галилей проанализировал «метательное» движение и пришел к идее инерции, которой суждено было сыграть в дальнейшем важную роль. В отличие от Аристотеля, полагавшего, будто все тела стремятся достичь места, отведенного им природой, и будто всякое иное движение прекращается, если отсутствует некий постоянно возобновляемый внешний импульс,— Галилей утверждал, что подобно тому, как покоящееся тело стремится по-прежнему пребывать в покое, если при этом отсутствует внешний импульс, точно так же и движущееся тело стремится пребывать в постоянном движении, если только какая-нибудь внешняя причина не остановит его или не отклонит от пути. Сила требовалась только для того, чтобы объяснить перемену в движении, но никак не само постоянное движение. Таким образом, он отразил одно из главнейших возражений, выдвигавшихся последователями Аристотеля против теории планетарной Земли: они утверждали, что предметы, находящиеся на поверхности Земли, в случае ее движения неизбежно

оказались бы сброшены с нее и что любой метательный снаряд, запускаемый вверх под прямым углом, обязательно приземлялся бы на некотором расстоянии от исходной точки броска. Поскольку не наблюдалось ни того, ни другого, они заключали, что Земля должна быть неподвижной. Однако Галилей, вооружившись понятием инерции, доказывал, что пребывающая в движении Земля автоматически передает свое собственное движение всем находящимся на ней предметам или же метательным снарядам и, следовательно, общее инерционное движение остается незаметным наблюдателю, также находящемуся на Земле.

На протяжении своей жизни, отданной науке, Галилей преуспел во многом: он действительно поддержал коперниковскую теорию, постулировал полную подчиненность природы законам математики, вывел идею о силе как действующем механическом факторе, изложил основы современной механики и экспериментальной физики, обосновал рабочие принципы современного научного метода. Однако по-прежнему оставался неразрешенным вопрос о том, как можно объяснить с точки зрения физики небесные движения, в том числе и движение самой Земли. Галилей упустил из виду планетарные законы, открытые его современником Кеплером, и поэтому продолжал придерживаться традиционного представления о траектории небесных движений как о круговых орбитах: правда, центром теперь уже считалось Солнце. Введенное Галилеем понятие инерции — а он считал, что на Земле оно приложимо только к движению по горизонтальным поверхностям (где не учитывалась сила тяжести) и, следовательно, имеет отношение к круговому движению вокруг земной поверхности, — было соответствующим образом применено к небесам. Тогда выяснилось, что планеты продолжают двигаться по своим орбитам вокруг Солнца в силу естественной инерции, которая и задает круговое движение. Тем не менее, такая инерция Галилея не давала объяснения Кеплеровым эллипсам. Еще менее понятным это было, если Земля, которая в аристотелевской космологии, будучи неповторимым центром Вселенной, сама определяла все окружающее пространство и являлась не вызывающей сомнений точкой соотнесения для вращающихся сфер, вдруг оказалась одной из планет. Коперниковская вселенная задала мучительнейшую загадку и сама тщетно билась над ее разрешением.

И как раз на это время пришелся новый всплеск интереса к древнегреческой философии, в частности к атомизму Левкиппа и Демокрита: им и было суждено подсказать верный ответ на вопрос о небесном движении и во многом определить дальнейший ход развития западной научной мысли. Философия атомизма, нашедшая выражение у таких последователей Демокрита, как Эпикур и Лукреций, вновь «выплыла на поверхность» в результате производимых гуманистами «раскопок» в области античной литературы: в частности, благодаря манускрипту поэмы Лукреция «*De rerum natura*» («О природе вещей»), где излагалась философская система эпикуризма. Греческий атомизм, зародившийся изначально как попытка отразить логические возражения Парменида против изменения и движения, выдвинул постулат, гласивший, что Вселенная состоит из не различных для глаза крошечных неделимых частиц, которые свободно перемещаются в бесконечной, лишенной качеств пустоте и, сталкиваясь друг с другом и вступая в различные сочетания, образуют все явления видимого мира. В этой пустоте нет ни верха, ни низа, ни центра: каждая точка пространства сама по себе нейтральна и равна любой другой. Поскольку Вселенная целиком состоит из одних и тех же материальных частиц, Земля тоже является просто-напросто одним из случайных скоплений частиц и отнюдь не является ни покоящимся телом, ни центром Вселенной. Следовательно, не существует принципиальной разницы между небесным и земным. А поскольку и протяженность этой пустоты, и число частиц бесконечно, вполне допустимо, что во Вселенной есть великое множество точных «двойников» Земли и Солнца, каждый из которых порожден стихийными движениями атомов.

В ходе развития коперниковских представлений о Вселенной они оказывались поразительно сходными с этой атомистической картиной мира. «Преращение» Земли в

планету выбивало почву из-под ног аристотелевской концепции некоего абсолютного (то есть не нейтрального) пространства, окружающего неподвижную Землю. Если Земля является планетой, то отсутствие наблюдаемого звездного параллакса приходилось объяснять огромными масштабами Вселенной. Как только обнаружилось, что Земля не есть вселенский центр, отпала необходимость считать Вселенную непременно конечной: ведь существование вселенского центра подразумевает конечность Вселенной, тогда как бесконечное пространство не может иметь центра. Движение небес более не нуждалось в таком объяснении, как внешняя звездная сфера, и отныне допускалось, что звезды могут быть рассеяны до бесконечности (как, кстати, некогда и полагали неоплатоники). Открытия же, сделанные Галилеем с помощью телескопа, обнаружили великое множество звезд, явно находящихся на громадном расстоянии друг от друга и одновременно еще больше подорвали прежнюю дихотомию небесного и земного. Все заключения, вытекавшие сами собой из коперниковской концепции мироздания,— движущаяся и лишенная какого-либо преимущественного положения Земля; нейтральное, не имеющее центра, содержащее великое множество небесных тел и, вероятно, бесконечное пространство; уничтожение различий между небесным и земным,— все это совпадало с взглядами атомистов на Космос. Поскольку здание аристотелевской космологии рухнуло, а на смену ему не пришла ни одна жизнеспособная альтернатива, уже готовая и хорошо разработанная, атомистическая модель Вселенной стала единственным добротным обрамлением для новой коперниковской системы. Джордано Бруно, ученый и философ-эзотерик, был первым, кто уловил созвучие между этими двумя системами. В его трудах возведенный Николаем Кузанским образ бесконечной Вселенной, соединившись с воззрениями атомистов, породил безгранично огромный коперниковский космос.

Однако атомизму, помимо указанного, предстояло внести еще не менее весомый вклад в развитие космологии. Ибо не только коперниковская теория укладывалась в атомистическую схему космоса, но и атомистические представления о самой материи на удивление хорошо отвечали новым рабочим принципам, принятым естествоиспытателями. Атомы Демокрита обладали исключительно количественными характеристиками — размером, формой, движением и количеством,— а не какими-то чувственно воспринимаемыми свойствами, как-то: вкус, запах, прикосновение или звук. Все видимые качественные изменения, происходящие с теми или иными явлениями, объясняются разницей в количестве атомов, которые вступают в различные сочетания друг с другом: следовательно, атомистическая вселенная в принципе поддается математическому анализу. Материальные частицы не наделены ни целью, ни разумом: движутся же они, исключительно повинаясь законам механики. Так порожденные античным атомизмом космологические и физические построения открывали путь новым методам исследования — механическому и математическому,— которые были подхвачены и быстро разработаны естествоиспытателями уже в XVII веке. Атомизм оказал влияние на подход Галилея к природе как к движущейся материи, им восхищался Фрэнсис Бэкон, его использовал Томас Гоббс в своей философии механического материализма, а их младший современник Пьер Гассенди популяризировал его в европейских научных кругах. Но решение самой важной задачи — систематически встроить элементы атомизма в физическое объяснение Коперниковой вселенной — возьмет на себя Рене Декарт.

В основных принципах античного атомизма можно найти множество параллелей с представлениями Декарта о природе как сложнейшем безличном механизме, управляемом строгими математическими законами. Подобно Демокриту, Декарт полагал, что физический мир состоит из бесконечного числа частиц, или «корпускул», которые механически сталкиваются друг с другом и образуют скопления. Однако, будучи христианином, он полагал, что эти корпускулы движутся не совсем хаотически, но повинуются определенным законам, положенным им от сотворения мира самим Богом-Промыслителем. Декарт дерзнул обнаружить эти законы, для начала задавшись вопросом:

каким образом может отдельная корpusкула свободно перемещаться в пространстве бесконечной Вселенной, если она не обладает ни абсолютным целеполаганием, ни аристотелевской стихийной тягой к движению? Применив к контексту атомистического пространства схоластическую теорию внешней силы, Декарт пришел к выводу, что покоящаяся корpusкула стремится сохранить свое состояние покоя, если отсутствует какой-либо внешний импульс, тогда как движущаяся корpusкула стремится продолжать свое движение по прямой линии и с прежней скоростью, если только ничто не отклоняет ее от пути. Так закон инерции был впервые однозначно сформулирован с учетом критической поправки к инерционной линейности (более рудиментарная теория Галилея была сосредоточена в основном на эмпирическом наблюдении за земной инерцией и подразумевала ее круговую природу). Кроме того, Декарт утверждал, что если всякое движение в корpusкулярной вселенной механистично, то любые отклонения от инерционной тяги происходят в результате столкновения одних корpusкул с другими. Для того, чтобы установить основные принципы, вызывающие эти столкновения, он прибегнул к методу интуитивной дедукции.

Атомистическая теория, согласно которой частицы свободно движутся в бесконечном нейтральном пространстве, позволяла по-новому взглянуть на движение. Представления Декарта о корpusкулярных столкновениях дали его преемникам возможность развивать идеи Галилея о природе силы и механической инерции. Однако первостепенную важность для коперниковской теории имело то, что Декарт применил свои теории линейной инерции и корpusкулярных столкновений к проблеме планетарного движения, тем самым начав «вычищать» с небес последние остатки Аристотелевой физики. Ибо автоматические круговые движения небесных тел, которые все еще отстаивали Коперник и Галилей, были невозможны в атомистическом мире, где частицы могли передвигаться только по прямой линии или же пребывать в покое. Приложив обе свои теории — инерционную и корpusкулярную — к небесам, Декарт обнаружил самый важный фактор, остававшийся недостающим звеном в объяснении планетарного движения: при отсутствии какой-либо другой сдерживающей силы инерционное движение планеты, в том числе и Земли, обязательно стремилось бы вытолкнуть ее по касательной прямой прочь от изгибающейся вокруг Солнца орбиты. Но, поскольку их орбиты по-прежнему остаются сплошными замкнутыми кривыми, и подобного центростремительного движения не происходит, то становится очевидно: какая-то сила притягивает планеты к Солнцу — или, как это более ясно сказал Декарт и его последователи, что-то заставляет планеты постоянно «падать» по направлению к Солнцу. Главнейшая небесная дилемма, вставшая теперь перед новой космологией, заключалась в том, чтобы выяснить, какая именно сила вызывает это падение. Тот факт, что планеты вообще находятся в движении, отныне объяснялся инерцией. Однако по-прежнему требовалось объяснение постоянного следования планет по эллиптическим орбитам вокруг Солнца.

Многие из гипотез относительно корpusкулярной вселенной, интуитивно принятых Декартом, — включая большинство законов о корpusкулярных столкновениях, а также гипотезу о том, что Вселенная заполнена вихрями движущихся корpusкул (с ее помощью он пытался объяснить тот факт, что планеты «заталкиваются» обратно на свои орбиты), — так и не были поддержаны его преемниками. Однако главнейшая его концепция — физическая вселенная как атомистическая система, управляемая законами механики, — стала ведущей моделью для ученых XVIII века, бившихся над разгадкой Коперникова новшества. А поскольку загадка планетного движения по-прежнему оставалась нерешенной, для попыток посткоперниковской науки установить самостоятельную космологию выделение Декартом фактора «падения» оказалось чрезвычайно важным. После того как Декартово понятие инерции было применено к Кеплеровым эллипсам, принимая во внимание то, что общим принципом для обеих этих рудиментарных теорий было механистическое объяснение (у Кеплера — *anima motrix* и магнетизм, у Декарта — корpusкулярные вихри), данная проблема получила такое определение, в рамках которого

предстояло плодотворно работать последующим поколениям ученых — таких, как Борелли, Хук, Хёйгенс. В дальнейшем эту проблему определяла земная динамика Галилея, действительно опровергавшая аристотелевскую физику и наделявшая тяжелые тела, падающие на Землю, точными математическими измерениями. Таким образом, оставалось два основополагающих вопроса, один небесный, а другой земной: если существует инерция, то почему Земля и другие планеты постоянно «падают» по направлению к Солнцу? И если Земля движется и не является центром, то почему земные предметы «падают» на нее?

Чем дальше продвигались в своих исследованиях Кеплер, Галилей и Декарт, тем более вероятным делалось предположение, что оба вопроса взаимосвязаны и ответ на них окажется одинаковым. Разрабатывалась и идея о том, что между всеми материальными телами действует некая сила притяжения. В греческой традиции существование подобной силы постулировал Эмпедокл. Схоластик Орем считал, что если Аристотель ошибался относительно уникального и центрального местоположения Земли во Вселенной, то альтернативным объяснением падения всех тел на Землю может служить какая-либо естественная тяга одной материи к другой. И Коперник, и Кеплер тоже рассматривали такую возможность, излагая свои идеи о движении Земли. К третьей четверти XVII столетия Роберт Хук явно высказал идею о том, что и движением планет, и падающими телами управляет одна и та же сила притяжения. Кроме того, он подтвердил свою догадку при помощи механического маятника, раскачивавшегося по удлиненной круговой траектории: его линейное движение постоянно отклонялось в сторону под воздействием центрального притяжения. Этот наглядный пример красноречиво иллюстрировал, что законы земной механики могут быть применены для объяснения небесных явлений. Маятник Хука показал, насколько радикально научное мышление преобразило небеса: из положения запредельного царства со своими таинственными законами оно было низведено до статуса, принципиально не отличающегося от земного мира.

Завершить же коперниковскую революцию выпало Исааку Ньютону, который родился накануне Рождества того года, когда скончался Галилей. Он доказал существование тяготения как универсальной силы — силы, которая одновременно заставляла камни падать на Землю и была причиной замкнутых орбит, по которым планеты вращаются вокруг Солнца. В самом деле, заслуга Ньютона была в том, что он поразительным образом соединил механистическую философию Декарта, законы Кеплера о движении планет и законы Галилея о земном движении, сведя их в единую всеобъемлющую теорию. После целого ряда математических открытий Ньютон установил: для того чтобы планеты удерживались на устойчивых орбитах с соответственными скоростями и на соответствующих расстояниях, определяющихся третьим законом Кеплера, их должна притягивать к Солнцу некая сила, обратно пропорциональная квадрату расстояния до Солнца; тому же самому закону подчиняются и тела, падающие на Землю (это касалось не только камней, но и Луны). Кроме того, Ньютон математическим путем вывел на основании этого закона эллиптическую форму планетных орбит и перемену их скоростей (равные расстояния за равные промежутки времени), следуя определениям первого и второго законов Кеплера. Так наконец был получен ответ на важнейшие космологические вопросы, стоявшие перед сторонниками Коперника — что побуждает планеты к движению, как им удастся удерживаться в пределах своих орбит, почему тяжелые предметы падают на Землю? — и разрешить спор об устройстве Вселенной и о соотношении небесного и земного. Коперниковская гипотеза породила потребность в новой, всеобъемлющей и самостоятельной космологии и отныне ее обрела.

Являя образцовое сочетание эмпирической и дедуктивной строгости, Ньютон сформулировал те крайне немногочисленные, но возвышающиеся надо всем остальным законы, которые, как оказалось, управляют целым Космосом. С помощью трех законов движения (закон инерции, закон ускорения и закон равного противодействия) и закона всемирного тяготения Ньютон не только подвел научное основание под все законы

Кеплера, но и объяснил морские приливы, прецессию весеннего равноденствия, орбиты комет, траекторию движения пушечных ядер и прочих метательных снарядов. Действительно, все известные явления небесной и земной механики оказались теперь сведены «под одну крышу», то есть под единый свод физических законов. Каждая частица материи во Вселенной притягивает каждую Другую частицу с силой, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними. Ньютон бился над разгадкой великого замысла Вселенной и явно в этом преуспел. Так было найдено подтверждение взглядам Декарта, считавшего, что природа есть совершенным образом упорядоченный механизм, подчиняющийся математическим законам и постижимый наукой.

Хотя введенное Ньютоном рабочее понятие тяготения как некой силы, Действующей на расстоянии, было выбрано им под влиянием герметической философии и алхимии, трактующих о симпатиях и антипатиях, и казалось философам-механистам слишком эзотеричным для механики и даже приводило в некоторое смущение самого Ньютона, все же математические выводы были настолько наглядны и постижимы, что не могли не убеждать. В понятии количественно выражаемой силы тяготения слились две наиболее важные для науки XVII века темы — механистическая философия и пифагорейская традиция. Довольно скоро и метод Ньютона, и сделанные им выводы стали признанной парадигмой научной практики. В 1686—87 гг. Лондонское Королевское общество опубликовало труд Ньютона «Principia mathematica philosophiae naturalis» («Математические начала натуральной философии»), В течение следующих десятилетий ученые, прославляя его достижения, праздновали торжество новой мысли над невежеством античности и средневековья. Вольтер почитал Ньютона величайшим человеком всех времен: ведь Ньютон обнаружил истинную природу действительности.

Ньютоново-картезианская космология утвердилась отныне как основание нового мировоззрения. К началу XVIII столетия на Западе каждый образованный человек знал: Бог сотворил Вселенную как сложную механическую систему, состоящую из материальных частиц, которые движутся в бесконечном нейтральном пространстве, в соответствии с несколькими поддающимися математическому анализу основными принципами — такими, как инерция и гравитация. В этой Вселенной Земля обращается вокруг Солнца, Солнце представляет собой одну из звезд, коих великое множество, а Земля — одну из многих планет: ни Солнце, ни Земля не являются центром Вселенной. И мир небесный, и мир земной оказались подвластны одним и тем же физическим законам, так что между ними исчезли прежние четкие разграничения. Ибо точно так же, как небо состоит из материальных субстанций, небесные движения вызваны естественными механическими силами.

Из этой картины мира следовало, что, сотворив столь сложную и подчиненную строгому порядку Вселенную, Бог устранился от дальнейшего деятельного участия или вмешательства в природу и предоставил ее самой себе, так что она продолжала существовать в полном согласии с этими совершенными и неизменными законами. Итак, Создатель явился теперь в новом образе Божественного Архитектора, Математика и Часовщика, а Вселенная стала рассматриваться как подчиняющееся единым правилам и в высшей степени безличное явление. О роли же человека в этой Вселенной можно было судить хотя бы по тому, что он одной лишь силой разума сумел проникнуть в сердце вселенского порядка и отныне мог пользоваться этим знанием для своих пользы и могущества. Едва ли можно было усомниться, что человек есть венец творения. Теперь Научная Революция окончательно утвердилась и произошло рождение новой эпохи.

## **ФИЛОСОФСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ**

На протяжении всех этих веков развитие философии было неразрывно связано с ходом Научной Революции, сопровождая, стимулируя и поддерживая ее и получая от нее взамен

импульс к переменам. Действительно, философия приняла совершенно новое обличье и обрела новый склад, переступив порог третьей великой эпохи в истории западного мышления. В течение почти всей классической эпохи философия, даже испытывая влияние религии и науки, все-таки занимала достаточно самостоятельное положение, определяя и во многом диктуя мировоззрение всей культуры. С наступлением средневекового периода этот статус первенства перешел к христианской религии, а философия заняла подчиненное положение, выступая в роли связующего звена между верой и разумом. С началом же Нового времени философия стала утверждаться как совсем независимая сила в интеллектуальной

жизни. Точнее говоря, философия начала освобождаться от пут религии, дабы вступить в новый союз с наукой.

## **БЭКОН**

В течение тех десятилетий, когда в Италии Галилей закладывал основы новой науки, в Англии Фрэнсис Бэкон провозглашал рождение новой «естественной» философии: естественные науки должны принести человеку практическое могущество — в дополнение к его духовному продвижению к «золотому веку» христианства. Открытие Нового Света, по мнению Бэкона, требовало такого же открытия нового умозрительного мира; а для этого прежние шаблоны мышления, традиционные предрассудки, субъективные искажения, словесная путаница и общая умственная слепота должны были быть преодолены совершенно новой методологией познания. Это была методология опытной науки: путем наблюдения за природой и проведения разнообразных опытов, систематизированных в процессе сотрудничества разных исследователей, люди постепенно открывают законы и общие правила, которые дадут человечеству ключ к пониманию природы, необходимый для управления ею. Подобное знание, или наука, принесет человеку великую пользу и вернет ему господство над природой, утраченное после грехопадения Адама.

Если Сократ приравнивал знание к добродетели, то Бэкон приравнивал знание к силе. Мерилом ценности знания была для Бэкона приносимая им практическая польза. У Бэкона наука обрела совсем новую роль, а именно стала утилитарным, утопическим, материальным и человеческим аналогом Божьего замысла духовного спасения. Человек создан Богом для того, чтобы понимать природу и властвовать над нею. Следовательно, занятия естественной наукой являются его религиозным долгом. Изначальное падение человека привело к тому, что этот путь оказался мучительным и кремнистым, однако, закалив свой ум в строгости и очистив свое представление о природе от старых как мир предубеждений, человек вернет себе свое божественное право. Благодаря науке человек Нового времени мог наконец утвердить свое истинное превосходство над древними. История не циклична, как полагали древние, а поступательна, ибо ныне человек стоял на пороге новой, научной цивилизации.

Скептически относясь к общепринятым доктринам и на дух не перенося схоластических силлогизмов, нагроможденных верными последователями Аристотеля (видя в них лишь овеванное ореолом многовекового почитания препятствие на пути к полезному знанию), Бэкон настаивал на том, что для развития науки требуется в корне преобразовать самые ее основы. Истинным основанием познания является естественный мир и те сведения, доступ к которым открыт для человеческих чувств. Заполнять мир воображаемыми целевыми причинами, как это делал Аристотель, или населять его умопостигаемыми божественными сущностями, как это делал Платон, означало заслонять от человека подлинное понимание природы как таковой, коренящееся в непосредственном практическом соприкосновении с ней и в индуктивном, то есть идущем от частного ко всеобщему рассуждении. Тот, кто Ищет познания, не должен отталкиваться от общих определений и словесных разграничений, чтобы следуя методу дедукции, «втискивать» существующие явления в заранее приуроченный порядок. Вместо этого он должен начи-



нать с непредвзятого анализа конкретных данных, и, пользуясь индуктивным методом, идти к подкрепленным эмпирически общим выводам.

Аристотеля и схоластиков Бэкон подвергал критике за то, что они преувеличивают в своих знаниях роль дедукции, тогда как те предпосылки, на которых она строится, вполне могут быть всего лишь измышлениями, порожденными фантазией самого философа и не имеющими никаких оснований в действительности. С точки зрения Бэкона, все, чего может добиться в таком случае чистый разум,— это соткать огромную паутину никчемных абстракций. Истинный же философ, напротив, подступает к изучению реального мира, не имея предварительных сомнительных догадок, предсказаний и предубежденного отношения к результатам. Он очищает свою мысль от любых субъективных искажений. Аристотелевский поиск формальных и целевых причин, вкупе с априорной уверенностью в том, что природа обладает телеологической направленностью и населена архетипическими сущностями, и являют собой пример подобных искажений, обманчивой красотой привлекающих к себе эмоционально настроенные умы. Настала пора отбросить их за ненужностью, признав их полную эмпирическую непригодность. Пресловутые Формы — всего лишь вымысел философов-традиционалистов, а их многословие скорее затемняет, нежели открывает смысл вещей. Нужно отказаться от предвзятых мнений и плетения словес, обратившись напрямую к естественным вещам и внимательному наблюдению за их порядком. Не следует радостно устремляться навстречу предполагаемым «необходимым» или «окончательным» истинам. Чтобы обнаружить истинный природопорядок, разум должен очиститься от всех внутренних препон и загромождений, избавиться от своей извечной склонности опережать эмпирическое исследование сооружением всяческих рациональных или расцвеченных воображением «воздушных замков». Разум должен научиться смирению и самообузданию. Иначе любая наука будет невозможна.

Полагать, вслед за античными и средневековыми философами, будто мир пронизан божественностью и подчинен такому порядку, который непосредственно открыт умопостижению человека и ведет его прямо к постижению скрытого Божьего Промысла, означало закрывать разуму путь к проникновению в действительные формы природы. Человек может достичь реального успеха в науке, лишь признав границы, отделяющие Бога от его творения, и Божий разум — от человеческого. Таким образом, Бэкон выразил дух Реформации и дух Оккама. От «естественной теологии» классической схоластики должно отказаться как от внутренне противоречивого и в корне ложного смешения религиозной проблематики с проблематикой науки. Каждое царство имеет свои законы и к каждому существует свой ключ. Теология принадлежит царству веры, к царству природы имеет отношение естественная наука, которая должна быть свободна от лишнего груза представлений, взятых из религиозной понятийно-образной системы. Если богословие и естествознание будут находиться на почтительном расстоянии друг от друга, то оба от этого только выиграют, и человек сможет лучше служить Создателю, ибо, постигнув истинные природоначала земного царства, он обретет над ним ту власть, которая и была приготовлена ему Господом.

Поскольку всем предыдущим философским системам — начиная от греков и далее — не хватало эмпирических оснований и строгих обобщений, ибо они полагались на оторванные от опыта рациональные и образные построения,— они были подобны помпезно-развлекательным театральным постановкам и не имели истинной связи с реальным миром, который они так красиво искажали. Эмоциональные пристрастия и традиционное мышление заставляют человека воспринимать природу в неверном свете, очеловечивать ее, видеть ее такой, какой хочется видеть, а не такой, какова она на самом деле. Истинный философ не сужает мир до пределов своего понимания, но стремится раздвинуть границы своего понимания, дабы вместить мир. Поэтому, в глазах Бэкона, основная и наипервейшая задача философии состояла в непосредственном и непредвзятом изучении частных явлений. Последовательная череда хитроумных опытов должна

принести свои плоды: путем постоянных уточнений человеческие чувства настолько усовершенствуются, что смогут свободно обнаруживать сокрытые в природе законы. Так наконец свершится бракосочетание человеческого разума с естественной природой, которое, как предвидел Бэкон, даст великое потомство в виде открытий и изобретений, способных облегчить тяготы человечества. В развитии науки таится залог будущего просвещения и величия человека.

Появление философии Бэкона ознаменовало мощный крен в сторону развития современной философии. Отныне смелое и влиятельное выражение получили идеи номинализма и эмпиризма поздних схоластиков, а также усилилась критика в адрес Аристотеля и умозрительного богословия. Правда, при всей своей прозорливости, Бэкон не увидел великой роли математики в развитии нового естествознания, не понял значения теоретических гипотез, предшествующих всякому эмпирическому наблюдению, и совсем упустил из виду важность новой гелиоцентрической теории. Однако его властное слово в защиту опыта как единственного законного источника истинного знания воздействовало на поворот европейской мысли в сторону естественного мира и методичного изучения физических явлений, побудив ее отвернуться от традиционных теологических и метафизических представлений, вступить на верную научную стезю. Бэкон не был ни создателем новой философской системы, ни строгим ученым-практиком. Он явился скорее могущественным посредником, чьему ораторскому таланту и провидческому идеалу удалось подвигнуть последующие поколения на выполнение его революционной программы — завоевание природы с помощью науки на благо человека и во славу Господа.

## ДЕКАРТ

Если в Англии на характер, направленность и жизненность новой науки оказало воздействие вдохновение Бэкона, то на континенте ее мировоззренческие основы заложил Декарт, выразивший и самоопределение эпохи, и самоутверждение нового сознания.

В век, когда отступало в прошлое старое мировоззрение, когда на каждом шагу неожиданно делались новые открытия, совершенно невероятные ранее и приводившие в замешательство, когда разрушались основополагающие установки и культурные традиции, среди европейской интеллигенции начал набирать силу скептический релятивизм, касающийся самой возможности познания. Невозможно было и дальше наивно доверять авторитетам, какими бы они ни были почтенными, но еще не было и новых абсолютных критериев истины, способных прийти на смену старым. Растущая эпистемологическая неопределенность, усугубленная изобилием состязавшихся между собой древних философских течений, стараниями гуманистов влившихся в Ренессанс, получила дополнительный стимул в еще одном отголоске греческой культуры, а именно — заново обнаруженных классических сочинениях Секста Эмпирика, выступавшего с позиций скептицизма. Во Франции с особым воодушевлением на эти новые настроения откликнулся Монтень, автор «Опытов», он и придал античным эпистемологическим сомнениям новый смысл. Если человеческие верования определяются культурными обычаями, если чувства могут быть обманчивыми, если устройство природы не обязательно соответствует умозаключениям человека, если относительность разума и его подверженность ошибкам стоят неодолимой преградой на пути к познанию Бога или абсолютных нравственных критериев, — то тогда ничто не может быть определенным.

Во французской философии наступил кризис, сопровождавшийся взрывом скептицизма, — кризис, который необычайно остро ощутил молодой Декарт, за годы своих иезуитских штудий до дна испивший чашу критического рационализма. Подавленный бесконечной путаницей, порожденной недостатками образования, подстегиваемый противоречиями между различными философскими воззрениями и удрученный тем, что роль религиозного откровения в постижении мира все больше

отступает в день,— Декарт пустился на поиски действительно неопровержимого основания для определенного знания.

Для начала все следует подвергнуть сомнению — таким оказался первый необходимый шаг; поскольку Декарт хотел отмести все предположения, засорявшие человеческое сознание, и выделить особо те истины, несомненность которых подтвердит прямой и ясный опыт. Декарт, в отличие от Бэкона, был блестящим математиком, поэтому достижение определенности, которую он желал придать философии, виделось ему единственно в строжайшей методологии, присущей геометрии и арифметике. Математика начинается с утверждения простых и очевидных принципов — основополагающих аксиом, из которых в дальнейшем, согласно строгому рациональному методу, можно выводить уже более сложные истины. Подвергнув же подобному тщательнейшему и точнейшему исследованию все философские вопросы и признав истинность только за теми идеями, что предстанут перед его разумом ясными, отчетливыми и свободными от внутренних противоречий,— Декарт установил метод для достижения абсолютной определенности. Рационально выверенная критика должна одержать верх над теми недостоверными сведениями о мире, что предоставляют человеку его ощущения или же воображение. Встав на такой путь, Декарт заявил о себе как о втором Аристотеле и основал науку, которая впоследствии должна привести человека к новой эпохе практического знания, мудрости и благоденствия.

Таким образом, скептицизм в союзе с математикой породил картезианскую революцию в философии. Существенную роль при этом играл еще один фактор, который явился скрытым импульсом идущего процесса. Он же стал результатом систематических сомнений и самоочевидного рассуждения, а впоследствии ляжет краеугольным камнем теории познания: здесь имеется в виду индивидуальное самосознание. Ибо, методически подвергая сомнению все и вся, даже столь очевидную реальность физического мира и собственного тела (ведь все это может быть только сновидением), Декарт пришел к выводу: подвергнуть сомнению невозможно только сам факт собственного сомнения. Существует по крайней мере то «я», которое осознает свои сомнения, то есть думающий субъект. Определенно следующее суждение: «*Cogito ergo sum*» — «Мыслю, следовательно, существую». Все можно ставить под вопрос, но только не факт самосознания мыслителя, не сводимый ни к чему совершенно. И, осознав эту единственную определенную истину, разум может постичь, что же именно отличает саму определенность: определенное знание есть то, что воспринимается ясно и четко.

Итак, это «*cogito*» стало первым принципом и парадигмой всякого знания, явившись одновременно и основанием для дальнейших выводов, и образцом для всех прочих самоочевидных рациональных интуиций. Из неоспоримого существования сомневающегося субъекта, каковой, *ipso facto*\*, обладает несовершенным и ограниченным сознанием, Декарт вывел неизбежное существование Сущности совершенной и бесконечной, то есть Бога. Нечто не может произойти из ничего, так же как действительность не может обладать реальностью, которая не имела бы причины. Сама идея Бога наполнена таким величием и совершенством, что, очевидно, она происходит от некоей реальности, находящейся по ту сторону конечного и зависимого мыслящего субъекта. Отсюда следует определенная уверенность в объективном существовании всемогущего Бога. Лишь предварительное допущение того, что Бог есть, позволяет утверждать и надежность естественного света человеческого разума, и объективную реальность феноменального мира. Ибо если Бог — это Бог, или, иными словами, некое Совершенное Бытие, то Он не обманывает человека и тот разум, что являет человеку самоочевидные истины.

Равную важность имело и то, что принцип «*cogito*» обнаружил в мире существенную иерархию и разделение. Разумный человек знает, что его собственное сознание есть нечто определенное и совершенно отличное от внешнего мира материальной субстанции, который обладает меньшей эпистемологической определенностью и воспринимается

исключительно в качестве объекта. Так, *res cogitans* (мыслящая субстанция, субъективный опыт, дух, сознание, то есть все, что человек воспринимает как внутренне принадлежащее своему разуму) стала четко отличаться и отделяться от *res extensa* (расширенной субстанции, объективного мира, материи, физической телесной оболочки, от растений и животных, камней и звезд, от всей физической вселенной, то есть от всего, что человек воспринимает как находящееся вне его собственного разума). Лишь в человеке эти две реальности сходились, образуя единство души и тела. Но и познавательная способность человеческого разума, и объективная реальность и естественный миропорядок имели для Декарта своим общим источником Бога.

\* Тем самым.— *Лат.*

Поэтому, согласно картезианскому дуализму, душа часто толкуется как Ум, а человеческое сознание предстает отделенным от самого мыслящего. Чувства изменчивы и подвержены заблуждениям, воображение приводит в силки причудливых искажений, эмоции не имеют значения для рационального умопостижения. Другое положение дуализма Декарта состоит в том, что все объекты внешнего мира, кроме самого разума, лишены сознания, цели и одухотворенности. Естественному миру абсолютно чужды человеческие качества. Больше того, все природные материальные явления можно понимать как механизм, то есть имитирующие жизнь автоматы и хитроумные приспособления вроде часов, мельниц и фонтанов, которые сооружали европейцы себе на радость в XVII столетии. Бог сотворил Вселенную и определил механические законы ее движения, после чего система существует и движется сама по себе — как некий верховный механизм, сооруженный верховным разумом.

В таком случае, Вселенная не является живым организмом (как полагали вслед за Аристотелем схоластики), наделенным определенными качествами и приводимым в движение высшими целями. Если оставить в стороне подобные, ни на чем не основанные мнения и устремить свой разум к простейшему, самоочевидному описанию природы, то становится очевидным, что Вселенная состоит из малейших частиц неодушевленного вещества — атомов. Такую субстанцию лучше всего трактовать в понятиях механики, а именно — анализировать, приведя к общему знаменателю ее простейших элементов, чтобы затем постигать целое уже в свете расположения и движений этих элементов: «Законы Механики тождественны законам Природы». Притязания человека на то, что он может видеть в природе некие имманентные формы и цели, нечестивы по отношению к метафизике: ведь это дерзкое посягательство на прямую связь с Божественным разумом. Вместе с тем, физический мир, будучи объективным и совершенно материальным, поддается измерению. Следовательно, наиболее мощным орудием человека в постижении Вселенной является математика, доступная естественному свету человеческого разума.

В качестве опоры для своей метафизики и эпистемологии Декарт прибег к введенным Галилеем разграничениям между первичными, измеримыми, свойствами предметов и вторичными, более субъективными, свойствами. Стремясь познать Вселенную, ученый не должен сосредоточиваться на тех качествах, которые просто предстают перед его чувственным восприятием: они способны дать искаженную картину мира и привести к субъективным, неверным суждениям. Чтобы избежать этого, ученый должен внимательно изучать те объективные качества, которые воспринимаются ясно и четко, анализировать их в таких количественных понятиях, как протяженность, форма, число, продолжительность, удельный вес, относительное местоположение. От этих показателей и должна отталкиваться наука, используя опыты и гипотезы. Механика представлялась Декарту чем-то вроде «универсальной математики», с помощью которой можно провести полный анализ физической Вселенной, чтобы затем, уверенно и умело обращаясь с нею, поставить ее на службу человеческому здоровью и благоденствию. Если миром управляет количественная механика, то абсолютная вера в человеческий разум вполне оправдана. Здесь картезианством и был заложен фундамент практической философии, а отнюдь не умозрительной философией, идущей от средневековых университетов; и практическая

философия побуждала к непосредственному постижению природных сил, дабы обратить их на собственные нужды человека.

Таким образом, согласно Декарту, человеческий разум вначале утверждает, исходя из опытной необходимости, собственное существование, затем, исходя из необходимости логической,— существование Бога, и вслед за этим — существование объективного мира и его рационального порядка, реальность которых обусловлена существованием Бога. В вопросах познания Декарт возводил человеческий разум на престол верховного авторитета, способного различать определенную метафизическую истину и достигать определенного научного понимания материального мира. Качество непогрешимости, приписывавшееся некогда Священному Писанию или папе римскому, ныне было перенесено на человеческий разум. По сути, Декарт, сам того не желая, положил начало своего рода коперниковской революции в богословии, ибо его способ рассуждения наводил на мысль, что существование Бога установлено человеческим разумом, а не наоборот. И хотя за самоочевидную определенность Божьего существования говорит Божественная истинность, проявившаяся в сотворении надежного человеческого разума, достоверность этого заключения может быть подтверждена лишь одним критерием, а именно — ясностью и четкостью идеи: этим авторитетом проверяется любое суждение, выносимое индивидуальным рассудком человека. В главном вопросе религии последнее слово было оставлено не за божественным откровением, а за естественным светом человеческого разума. До Декарта истина откровения обладала объективной ценностью независимо от человеческого суждения, отныне ее ценность нуждалась в подтверждении со стороны человеческого разума. Независимость метафизического познания, которой Лютер некогда добивался в рамках христианской религии, Декарт провозгласил во вселенских масштабах. Ибо, если Лютер основывал свое учение на вере в спасительную благодать Божию, явленную в библейском откровении, то Декарт основывал свою философию на вере в последовательную ясность математических рассуждений, приложимую и к беспорядочному бытию мыслящего «я».

Кроме того, утверждая различие между мыслящей и природной субстанциями, Декарт способствовал высвобождению материального мира из уз, давно привязывавших его к религиозной вере: теперь наука была вольна изучать этот мир вдоль и поперек, не прибегая к понятиям и представлениям, навязанным ей теологической догматикой и более соответствующим духовной и этической сферам. Теперь, как никогда ранее, человеческий разум и естественный мир оказались максимально независимы, отделившись и от Бога, и друг от друга.

Здесь как раз и пробивались ростки, возвещающие рождение нового «я», утверждающегося как совершенно отдельное, самоопределяющееся единство, для которого собственное рациональное самосознание абсолютно первично: оно подвергает сомнению все, кроме самого себя, противопоставляя себя не только традиционным авторитетам, но и всему миру — как субъект по отношению к объекту, как мыслящее, наблюдающее, измеряющее, орудующее существо, всецело отличное от объективного Бога и естественной природы. Плодом разделения рационального субъекта и материального мира стала наука — в частности ее способность добывать знания об этом мире и делать человека «хозяином и повелителем природы». С точки зрения Декарта, наука, прогресс, разум, эпистемологическая определенность и человеческая индивидуальность неразрывно связаны друг с другом и с представлением об объективной механистической Вселенной; этот синтез и лег в основу парадигмы современного мышления.

\* \* \*

Так Бэкон и Декарт — провозвестники научной цивилизации, бунтари, ополчившиеся на невежество прошлого, ревностные исследователи природы — провозгласили двоякое эпистемологическое основание современного мышления. В их манифестах эмпиризма и

рационализма давно вызревавшее осознание важности природного мира и человеческого разума, о которой впервые заговорили греки и которую заново открыли схоластики, обрело определенно современное выражение. От этого общего основания отталкивалась новая философия и начинала свое победное шествие наука: ведь не случайно Ньютон достиг вершины своих открытий, используя практически синтез индуктивного эмпиризма Бэкона с дедуктивным математическим рационализмом Декарта, тем самым заставив обильно плодоносить научный метод, впервые введенный Галилеем.

После Ньютона наука утвердилась в положении полновластного арбитра Вселенной, тогда как философия, потеряв бывшее независимое положение, вынуждена была ориентироваться на науку, преимущественно поддерживая, время от времени критикуя и подстрекая ее, иногда держась в стороне и занимаясь сугубо своими вопросами, но, в конечном итоге, не осмеливаясь отрицать или игнорировать космологические открытия и выводы эмпирической науки, каковая, набирая все большую силу, стала задавать тон в западном мировоззрении. По сути дела, представления Ньютона стали основой как для современного понимания физической Вселенной — механистической, математически упорядоченной, вещественно материальной, лишенной антропоморфных или духовных свойств и не имеющей в своем устройстве каких-либо специфически религиозных, в том числе и христианских черт — так и для современного понимания человека, рациональное умопостижение которого смогло вместить природный миропорядок: таким образом, человек предстал как существо благородное не потому, что он избран средоточием Божественного Замысла, открытого в Священном Писании, а потому, что он собственным умом постигает законы природы и добивается владычества над ее силами. Новая философия не просто отражала осознание человеком своего нового могущества. Ее значимость как системы мировоззрения, а также причины ее мощного воздействия на западную мысль, зиждились на ее научной, а затем — технологической, прочной основе. Никогда раньше ни один из способов мышления не приводил к таким наглядно ощутимым результатам. С позиций столь мощной системы прогресс казался неизбежным. Наконец-то счастливое будущее человечества казалось достижимым, причем в результате его собственных рациональных способностей и конкретных достижений. Теперь стало очевидным, что самые высшие свершения человечества можно ускорить с помощью все более изощренного научного анализа и правильного обращения с естественным миром, а также систематически раздвигая границы интеллектуальной и экзистенциальной независимости человека во всех областях жизни — физической, общественной, политической, религиозной, научной, метафизической. Соответствующее пестование человеческого разума в тщательно продуманной среде должно привести к появлению личности рационального склада, способной, поняв мир и себя, действовать наиболее разумным образом во благо всего человечества. Очистив ум от традиционных предубеждений и религиозных предрассудков, человек нового типа придет к постижению истины и выстроит разумный мир, который обернется царством всеобщего процветания. Ныне настала пора осуществить мечту о человеческой свободе и великих свершениях в этом мире. Человечество узрело наконец просвещенный век.

## ***ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ***

Так между XV и XVII веками Запад увидел рождение нового человека, заново осознавшего себя самого и свою свободу, любознательного ко всему, что касается мира, уверенного в собственных суждениях, скептически взвешивающего на любую ортодоксию, восстающего против авторитетов, ответственного за свои верования и поступки, влюбленного в классическую древность, но еще больше преданного своей великой будущности, гордого своей человечностью, сознающего свое отличие от природы, отдающего себе отчет в своем личном творческом художественном даре, убежденного в способности своего ума постигать природу и подчинять ее себе и вообще гораздо менее

ощущающего свою зависимость от всемогущего Бога. Возникновение описанного нового мышления уходит корнями к временам бунта против средневековой Церкви и авторитетов античности, когда зависящее от обоих этих стереотипов и отталкивающееся именно от них новое идеологическое движение вылилось в три разные формы, находившиеся в диалектической взаимосвязи: Возрождение, Реформация и Научная Революция. Их совокупные усилия положили конец культурной гегемонии католической Церкви в Европе и породили более индивидуалистический, скептический и светский дух Нового времени. Пройдя через горнило этих глубинных преобразований, наука явилась в виде новой веры Запада.

Ибо, когда титаническое сражение внутри Западного христианства так и не обрело победителя и цивилизацию более не осеяло крыло монолитной веры, тогда-то и выпрямилась во весь рост наука, знаменуя собой освобождение человечества — эмпирическое, рациональное, основанное на здравом смысле и той вещной реальности, которую каждый человек мог самостоятельно ощутить и осознать. Догматическое откровение, навязывавшееся иерархическими церковными установлениями, уступило место теориям, поддающимся проверке, проходящим испытание практикой и обсуждающимся среди равных. Поиски истины шли теперь на основе международного сотрудничества, в духе научной любознательности, с полной готовностью перешагнуть прежние пределы познания и двинуться дальше. Открыв новые возможности познания, представив доказательства мощи научного предвидения, технических изобретений и практического управления природой, наука стала спасительницей современного мышления. Наука облагородила само это мышление, показав, что ему по силам постигать провозглашенный еще греками разумный миропорядок, но на таком уровне, который неизмеримо превышал все достижения античных мудрецов и средневековых схоластиков. Культура избавилась от догматического гнета традиционных авторитетов, в которых более не было нужды: ибо каждая личность для достижения познания обладает необходимыми средствами — собственным разумом и опытом наблюдения мира. Таким образом, наука, казалось, привела западное мышление к стадии независимой зрелости, вызволив его из цепких объятий средневековой Церкви и обещав грядущую славу, более великолепную, чем та, коей была осиянна греческая и римская классика. Эпоха Возрождения стала тем межевым столбом, откуда ведет свой отсчет современная культура, оставившая прошлому мировоззрения античности и средневековья как наивные, суеверные, детские, ненаучные и деспотические. К концу Научной Революции западное мышление нащупало новый путь достижения познания и обрело новую космологию. Благодаря собственным умственным и физическим усилиям человека, мир распахнулся перед ним — невысказанно, неизмеримо. Глубины культурного сознания озарились светом самого ошеломляющего из всех мировых открытий: Земля движется. Прямолинейные свидетельства простодушных чувств, вкупе с теологической и научной уверенностью более наивных столетий в том, что Солнце действительно восходит и заходит и что Земля под нашими ногами неподвижно стоит в самом центре Вселенной, ныне были отмечены критическими рассуждениями, математическими вычислениями и наблюдениями, оснащенными разнообразными хитроумными приборами. В самом деле, теперь в движении пребывала не только Земля, но и сам человек: с небывалой скоростью удалялся он прочь от конечной, статичной, иерархичной аристотелевско-христианской вселенной, устремляясь к новым, неведомым пределам. Сама действительность безвозвратно изменила свой облик в глазах западного человека: отныне он воспринимал Космос совершенно по-иному, наделяя его новой масштабностью, новым устроением и новым экзистенциальным смыслом.

Отныне был проложен беспрепятственный путь к новым формам общественной жизни, основанной на самоочевидных принципах личной свободы и разумного начала. Ибо те стратегии и принципы, пользу которых для познания природы наука уже установила, явно могли иметь не меньшее значение и в сфере общественных отношений. Подобно тому, как

устаревшая Птолемея модель небес с ее чрезмерно усложненной, обременительной и под конец совсем непригодной системой эпициклических нагромождений уступила место рациональной простоте Ньютоновой вселенной, точно так же и устаревшие общественные структуры — абсолютистская монархическая власть, привилегии высших сословий, клерикальная цензура, служащие угнетению произвольные законы, слабость хозяйственных связей — все это вполне могло уступить место новым формам правления, опирающимся не на предполагаемые божественные установления и унаследованные традиции, но на рационально утверждаемые индивидуальные права и взаимовыгодные общественные отношения. Систематическая критическая мысль, коснувшись общественных дел, сразу высвечивала насущную необходимость общественных преобразований: и точно так же, как в подходе к природе современный разум произвел научный переворот, так в сфере общественных отношений он произвел переворот политический. Так понял учение Ньютона Джон Локк, а вслед за ним и французские *philosophes*\* Просвещения приложили полученные от него знания к области общественной жизни.

\* Философы. — *Фр.*

\* \* \*

К этому моменту и основание, и направление современного мышления в общих чертах уже оформились. Поэтому подведем итоги некоторым главнейшим особенностям мировоззрения Нового времени, как мы уже делали это, рассмотрев особенности мышления классической Греции и христианского средневековья. Но приступая к этому, постараемся сделать наш прицел более точным, чтобы продвинуть наш анализ несколько дальше. Ибо, подобно всем предыдущим мировоззрениям, мировоззрение Нового времени не представляло собой какого-то устойчивого монолита, но являлось постоянно развивающимся способом восприятия мира, причем — это особенно важно для нас! — взгляды Ньютона, Галилея, Декарта, Бэкона и других мыслителей в значительной мере отразили ренессансный синтез современного мышления со средневековым: иными словами, в них таился некий компромисс между Богом-Творцом христианского средневековья и новым механистическим Космосом, между человеческим разумом как духовным началом и миром как объективной материей и т. д. В течение двух столетий, последовавших за картезианско-ньютоновскими определениями, мышление Нового времени продолжало освобождаться от средневековых стереотипов. Мыслители эпохи Просвещения — Локк, Лейбниц, Спиноза, Бейль, Вольтер, Монтескье, Дидро, д'Аламбер, Гольбах, Ламеттри, Пууп, Беркли, Юм, Гиббон, Адам Смит, Вольф, Кант — разработали новое философское мировоззрение, которое получило широкое распространение и сделалось неотъемлемой частью западной культуры. Все традиционные источники знания о Вселенной целиком вытеснил независимый человеческий разум, определив, в свой черед, собственные границы рамками и методами эмпирической науки. Последовавшие промышленный и демократический перевороты, наряду с амбициями Запада, претендовавшего на мировое господство, не замедлили создать соответствующие условия в технологии, хозяйстве, общественных отношениях и политике, которые способствовали укреплению этого мировоззрения и его всевластию в западной культуре. Вершиной триумфа, одержанного современной наукой над традиционной религией, стала дарвиновская теория эволюции, ибо она ввела в круг проблем, рассматриваемых естествознанием, вопрос о происхождении природных видов и, в том числе, человека. При подобных обстоятельствах способность науки к постижению миропорядка возросла до невероятных масштабов, так что отныне с уверенностью можно говорить о зрелости современного мировоззрения.

Таким образом, приведенный ниже обзор взглядов Нового времени отражает не только их раннюю картезианско-ньютоновскую «редакцию», но и формы, принятые позднее — по мере того, как в течение XVIII и XIX веков современное мышление осознавало себя все полнее. Ибо после того, как картезианско-ньютоновская схема получила свое логическое



завершение, «подводные течения» нового сознания и новых представлений, впервые заявивших о себе в эпохи Возрождения и Научной Революции, постепенно вышли наружу. В описание типично «современного» мировоззрения мы можем включить все особенности, которые отличали его от мировоззрения Предшествующих эпох, памятуя о том, что в реальной жизни иудео-христианские ценности по-прежнему играли важную роль, хотя иногда и в скрытой форме, и что с наступлением Нового времени каждая личность имела возможность принять любую точку зрения в широком спектре миропонимания: от наивных религиозных верований, менее всего затронутых переменами, до бескомпромиссного и последовательного светского скептицизма.

(1) В отличие от средневекового христианского Космоса, не только сотворенного, но к тому же непосредственно управляемого личностным и действенным в Своем могуществе Богом, современная Вселенная явилась безличным феноменом, управляемым регулярными естественными законами и толкуемым исключительно в понятиях физики и математики. Бог виделся ныне бесконечно удаленным от Вселенной творцом и зодчим и представлялся уже не столько любящим Свое творение Богом, явившим чудо искупления и руководящим человеческой историей, сколько Верховным Разумом, Первопричиной, что дала начало материальной Вселенной и наделила ее неизменными законами, а затем устранилась от какого-либо вмешательства в земные дела. Если средневековый Космос находился в прямой зависимости от Бога, то современный Космос был обособлен от какой-либо божественной реальности — трансцендентной или имманентной — и обладал гораздо большей онтологической реальностью. Прежние представления о божественной реальности, не получая подтверждения в научных исследованиях зримого мира, постепенно исчезали. Находимый в природном мире порядок, изначально приписывавшийся воле Божьей и в ней имевший свое ручательство, стал пониматься как результат действия вечных законов механики, не связанных ни с какими особыми высшими целями и порожденных самой природой. И если, согласно средневековым христианским взглядам, человеческий разум не может постичь в высшей степени сверхъестественный вселенский порядок без помощи божественного откровения, то с современной точки зрения, человеческий разум в состоянии постичь всецело естественный вселенский порядок собственными силами.

(2) Присущее христианству резкое разделение духовного и материального и упор на превосходстве духовного и трансцендентного над материальным и посторонним, ныне получало противоположную оценку: мир физический все более представал основным средоточием человеческой деятельности. Пренебрежение, традиционно высказываемое религией к мирскому существованию как к злосчастному и преходящему испытанию в ожидании вечной жизни, сменилось теперь воодушевленным приятием этого мира и этой жизни как той сцены, на которой во всей полноте разворачивается захватывающее действие человеческой жизни. Человеческие устремления с возрастающей силой сосредоточивались на мирских свершениях. Христианское противопоставление духа и материи, Бога и мира постепенно превращалось в свойственное современному мышлению противопоставление разума и материи, человека и Космоса: субъективное и личностное человеческое сознание противопоставлялось объективному и безличному материальному миру.

(3) Наука вытеснила религию в качестве интеллектуального авторитета — распорядителя, судии и стража всего культурного мировоззрения. Человеческий разум и эмпирическое наблюдение вытеснили теологическую доктрину и Священное Писание в качестве главных источников познания Вселенной. Сферы влияния религии и метафизики постепенно обособились и отгородились от общедоступного объективного познания эмпирического мира: их начали рассматривать как совершенно отдельную область духовной жизни — личностную, субъективную и умозрительную. Вера и разум были окончательно разведены в разные стороны. Все представления, сопряженные с трансцендентной реальностью, все чаще стали рассматривать как нечто, выходящее за

пределы компетенции человеческого знания; как некий способ воздействия на эмоциональную природу человека; как плоды воображения, удовлетворяющие эстетическую потребность; как достаточно ценные эвристические догадки; как необходимый оплот нравственности и общественного единства; как политико-экономическую пропаганду; как психологически мотивированные фантазии; как обкрадывающие реальную жизнь иллюзии; как ничтожные и бессмысленные суеверия. Занявшие место религиозных или метафизических воззрений рационализм и эмпиризм — два основания современной эпистемологии — привели в конце концов к новым, на удивление явно метафизическим, последствиям: современный рационализм выдвинул концепцию человека как высшей, или окончательной формы разума, в конце концов утвердив ее и сделав своим основанием, тогда как современный эмпиризм проделал то же самое с концепцией материального мира как важнейшей и единственной реальности, тем самым дав жизнь — соответственно — светскому гуманизму и научному материализму.

(4) Как и в миропонимании классической Греции, современная картина мира обладала внутренним порядком, но не тем, который исходит от Космического Разума и к которому человеческий разум может быть непосредственно причастен, а таким порядком, который возможно опытным путем вывести из материального природоустройства силами самого человеческого разума. Этот порядок не был общим для природы и человеческого разума, как полагали древние греки, наделяя их скрытым родством. Современный миропорядок уже не представлял собой порядок трансцендентный и всепроникающе-единящий, наполняющий собой и разум, и мир таким образом, что познание одного неизбежно влекло за собой познание другого. Оба эти царства — субъективный разум и объективный мир — достаточно четко различались, и, соответственно, подход к их познанию был различным, представляя два совершенно разных принципа. Каким бы ни воспринимался теперь этот естественный порядок, в любом случае он означал теперь просто объективное признание изначально присущих природе законов (или, после Канта, некий феноменальный порядок, устанавливаемый разумом с помощью собственных категорий). Человеческий разум представлялся отличным от всей остальной природы и имеющим перед ней превосходство<sup>4</sup>. Природный порядок понимался как бессознательный и механический. Сама Вселенная не наделялась более сознательной целью и разумом: эти качества стали достоянием лишь человека. Парадигмой человеческого отношения к миру стала его способность, все более укреплявшаяся с помощью разума, подчинять своему управлению природу, то есть безликие стихийные силы и материальный мир.

(5) Если греки принимали некую совокупность множества различных способов познания, то порядок современного Космоса принципиально поддавался умопостижению лишь при помощи рациональных и эмпирических способностей человека, тогда как прочие, присущие ему способности — эмоциональные, эстетические, этические, волевые, творческие, мистические — стали рассматриваться в основном как несущественные, лишь искажающие истинное познание мира. Познание Вселенной понималось теперь как трезвое, беспристрастное научное исследование, которое увенчивалось не духовным освобождением (как в пифагореизме и платонизме), а интеллектуальным господством и совершенствованием окружающей среды.

(6) Если космология классической эпохи была геоцентрической, конечной и иерархичной и небеса, окружающие Землю, считались местопребыванием трансцендентных архетипических сущностей, определяющих человеческое существование и воздействующих на него в согласии с небесными движениями, и если средневековая космология в общих чертах придерживалась той же схемы, несколько переиначив ее и перетолковав в христианском духе, то современная космология постулировала, что планета Земля движется в нейтральном бесконечном пространстве — при этом от традиционного противопоставления небесного и земного не осталось и следа. Теперь небесные тела были движимы теми же естественными механическими силами и состояли из тех же материальных субстанций, которые были известны и на Земле. С

падением геоцентричного космоса и возвышением механистической парадигмы, пути астрономии и астрологии наконец разошлись. Вразрез как с античными, так и со средневековыми представлениями, небесные тела современной Вселенной не обладали никаким божественным или символическим значением; они существовали отдельно от человека, а не для того, чтобы освещать ему путь или придавать смысл его жизни. Каждое небесное тело представляло собой однозначно материальное единство, особенности и движения которого всецело зависели от законов механики, никак не связанных ни с человечеством, ни с какой-либо божественной реальностью. Все человеческие или личностные качества, ранее приписывавшиеся внешнему миру, ныне были признаны наивными антропоморфными проекциями и устранены из объективного научного наблюдения. Равным образом, и все божественные атрибуты считались теперь пережитками первобытных суеверий и прочих выдумок и как таковые исчезли из серьезных научных рассуждений. Вселенная не имеет личностного характера, она безлична, и законы природы не сверхъестественны, а естественны. Материальный мир не таит в себе никакого особенного, глубоко сокрытого смысла. Он представляет собой лишь грубую материю, а вовсе не какое-то зримое выражение некой духовной реальности.

(7) С выходом на сцену теории эволюции и тех бесчисленных последствий, которые она имела во всех областях знания, становление природы и происхождение человека, как и динамику природных видоизменений, стали объяснять исключительно естественными причинами и доступными эмпирическому наблюдению процессами. То, что сделал Ньютон для изучения физического Космоса, Дарвин, опираясь на новые достижения в геологии и биологии, а несколько позднее используя открытия Менделя в области наследственности, сделал для изучения органической природы<sup>5</sup>. Если ньютоновская теория установила протяженность в качестве параметра пространственного измерения Вселенной, то дарвиновская теория установила в качестве параметра протяженность во времени для измерения эволюции природы, подразумевая ее значительную продолжительность и то, что время может упорядочить картину разворачивания качественных преобразований в природе. Если Ньютон внес ясность в вопрос о планетных движениях, доказав, что они происходят благодаря инерции, а определяются силой всемирного тяготения, то Дарвин показал: биологическая эволюция происходит благодаря случайной изменчивости видов, а определяется естественным отбором. И подобно тому, как Земля перестала быть центром творения, заняв свое место среди прочих планет, отныне перестал быть центром творения и человек, заняв свое место среди прочих животных.

Дарвиновская теория эволюции явилась продолжением и, по-видимому, окончательным оправданием того интеллектуального импульса, который был задан Научной Революцией, но вместе с тем она повлекла за собой и значительный разрыв с классической парадигмой этой революции. Ибо эволюционная теория вызвала мощный сдвиг в сторону, противоположную постоянной, упорядоченной и предсказуемой гармонии картезианско-ньютонова мира, признав за живой природой беспрестанные беспорядочные изменения, борьбу и развитие. Тем самым, дарвинизм поддержал тяготение Научной Революции к светскому складу мышления, но одновременно аннулировал негласный компромисс, заключенный ею с традиционным иудео-христианским мировоззрением. Ибо открытие изменчивости видов явно шло вразрез с библейским повествованием о творческом акте Бога, в результате которого появляется незыблемый мир и человек, занимающий в нем особое место и имеющий особое предназначение, согласно Божьей воле. Теперь же не оставалось уверенности в том, что человек сотворен Богом, а не произошел в процессе эволюции от низших приматов. Человеческий разум вполне мог оказаться не божественным даром, но неким средством биологического приспособления. Устройство природы и ее жизнь представлялись доньше плодом благих Божьих предначертаний, теперь они оказывались результатом не только не Божьей воли, но вообще не имеющей отношения к нравственности жестокой борьбы за выживание, в которой победа доставалась не лучшим, а сильнейшим. Источником всех

природных изменений теперь оказывалось Природа, а не Бог или трансцендентный Разум. Ходом и течением жизни управляли не аристотелевские телеологические формы или библейское целеполагание, а естественный отбору наследственность и изменчивость. Деистическое представление ранней поры Нового времени о безличном Творце, положившем начало миру, придавшем ему законченную форму и вечный порядок, а затем покинувшем его (последний компромисс между иудео-христианским откровением и современной наукой), ныне отступило, не выдержав натиска эволюционной теории. Люди, животные, растения, все простейшие, как и скалы и горы, планеты, звезды и галактики, словом, вся Вселенная без исключений отныне предстала как результат эволюции естественных процессов. Из всего сказанного ясно, что вера в то, что Вселенная была сотворена Богом согласно особому божественному замыслу,— вера, основополагающая как для классического греческого, так и для христианского миропонимания,— ныне стала подвергаться все большим сомнениям и нападкам. Христианское учение о Божественном вмешательстве в человеческую историю — о воплощении Сына Божьего, о втором Адаме, о чудесном Рождении Иисуса Христа, о Его жертве и воскресении, о грядущем Пришествии — представлялось маловероятным на фоне бесконечного механистического ньютоновского Космоса и в более узком контексте дарвиновской эволюции, прямолинейно и однонаправленно нацеленной на физическое выживание. Столь же неправдоподобным казалось и существование некоего вневременного метафизического царства, населенного трансцендентными платоновскими Идеями. В эмпирическом мире практически все поддавалось объяснению, и потому не было особой нужды прибегать к какой-нибудь божественной реальности. Современная Вселенная стала всецело светской, мирской. К тому же она продолжала изменяться и воссоздаваться: значит, она не была системой, некогда окончательно завершенной сотворившим ее Божеством и обладающей устойчивой неподвижной вечной структурой, но была процессом, который продолжает разворачиваться, не имея заданной извне цели или других абсолютных оснований, кроме исходной материи и ее превращений. Если единственным источником эволюционного развития является природа, а единственным существом в природе, обладающим разумом, является человек, то стало очевидно: будущее человечества находится в руках самих людей.

(8) Наконец, неизмеримо увеличилась интеллектуальная, психологическая, духовная самостоятельность современного человека по сравнению с человеком христианского средневековья, но при этом возросла настороженность и неприязнь к религиозным верованиям и другим формальным установлениям, которые хотели бы ограничить естественное право человека на экзистенциальную независимость и индивидуальное самовыражение. Если для человека средневековья цель познания сводилась к тому, чтобы наилучшим образом повиноваться Божьей воле, то целью познания современного человека было подчинение природы своей воле. Была попытка переосмыслить христианское учение о духовном искуплении, основывающееся на вере в Иисуса Христа и в его грядущее Второе Пришествие, как символическое описание поступательного движения человечества, ведомого Божественным Провидением и побеждающего зло силой своего богоданного разума, однако вскоре она незаметно угасла. Ибо уже явился свет новой веры — веры в то, что естественный разум и достижения науки, шаг за шагом приблизят «золотой век», где воцарится мир и мудрость, наступит всеобщее благоденствие и человек окончательно покорит природу. Христианское ощущение первородного греха, падения и всеобщей человеческой вины уступало место оптимистическому утверждению безграничных возможностей человека и уверенности в конечной победе разума и науки над невежеством, страданием и общественным злом.

Если согласно мировоззрению классической Греции целью всякой умственной и духовной деятельности человека являлось сущностное единение (или воссоединение) с Космосом и пронизывающим его Божественным разумом и если целью христианина было

соединение с Богом, то целью современного мировоззрения стало утверждение максимальной свободы человека — свободы от природы; от угнетения политического, общественного или экономического строя; от стеснения метафизическими или религиозными верованиями; от Церкви и от иудео-христианского Бога; от неподвижного и замкнутого аристотелевско-христианского Космоса; от средневековой схоластики; от древнегреческих авторитетов; от всех старых представлений о мире. Современный человек, оставив традиции и устремившись к идеалу независимого разума, ощутил под ногами твердую почву и пустился в новые странствия, чтобы выявить действующие механизмы этой новой Вселенной, исследовать их и шагнуть за все возможные горизонты своих мирских свершений.

\*\*\*

Наше описание неизбежно упрощает общую картину, ибо бок о бок с господствующим научным мышлением сосуществовали совсем иные интеллектуальные течения, нередко прямо противоположные ему. Более полный, сложный и парадоксальный портрет современного сознания мы постараемся нарисовать в последующих главах. Но сначала мы должны по возможности тщательно исследовать ту необычную диалектику, которая сразу проявилась, стоило только современному мировоззрению отделиться от своих великих «предков» — мировоззрений античного и христианского.

## **КЛАССИКИ И СОВРЕМЕННОКИ**

Почти все теории, осмысленные и переработанные в эпоху Научной Революции, ренессансная Европа позаимствовала из сокровищницы классической греческой мысли. Ею были унаследованы: интуитивно принятое греками представление о том, что в космосе царит разумный порядок; Пифагорейская математика; загадка движения планет, получившая определение у платоников; евклидова геометрия; птолемеявская астрономия; альтернативные космологические теории античности, содержавшие идею о движении Земли; неоплатоническое обожествление Солнца; механистический материализм атомистов; «популярный» и эзотерический герметизм; и, наконец, заложенные последователями Аристотеля и досократиков начальные основы эмпиризма, натурфилософии и рационализма. Вместе с тем, критическая направленность современного мышления заставляла его постоянно развенчивать научные и философские авторитеты античности, ниспровергая мировоззрение как примитивное и потому не достойное серьезного изучения. Интеллектуальная динамика, которая вызвала такое отторжение прошлого, была чрезвычайно сложна и противоречива.

Многие причины побуждали европейских ученых XVI и XVII столетий заниматься тщательными наблюдениями природных явлений и их измерением. Одна из них состояла в том, что между схоластической физикой, правоверной по отношению к аристотелевскому учению, и возродившимся теоретическим мистицизмом пифагорейско-платонической математики разгорелись жаркие споры. Есть какая-то странная ирония судьбы в том, что Аристотель — великий естествоиспытатель-эмпирик античности, труды которого в течение двух тысячелетий служили основой и опорой для западной науки, вдруг оказался «сброшен с корабля современности» мощным порывом ветра возрожденческого романтического платонизма, — вспомним здесь кстати, как Платон, идеалист-созерцатель, мечтал оставить преходящий чувственный мир, всем существом устремляясь в вечный мир Идей. Но — такова ирония истории! — стараниями университетских почитателей Аристотель был превращен в безнадежно упрямого догматика, и именно платонизму пришлось выводить научное воображение на новый путь интеллектуальных приключений. На более же глубоком уровне Научная Революция *ad extremum*\* расширила и продолжила эмпирическую направленность аристотелевского учения. И хотя сам Аристотель оказался в ходе этой революции низвергнут, можно

сказать, что это было всего лишь фрейдистским восстанием современного научного Эдипа против своего прародителя.

Не менее решительно был низвергнут и Платон. В самом деле, если Аристотель был низложен, так сказать, формально, но дух его продолжал витать в самой атмосфере науки, то Платон был теоретически оправдан, тогда как дух его был изгнан напрочь. От Коперника до Галилея творцы Научной Революции искали вдохновения в идеях самого Платона, его предшественников-пифагорейцев и его последователей-неоплатоников: от древних классиков новая наука унаследовала и поиск совершенных и вневременных математических форм, незримо стоящих за реальным миром, и априорную веру в то, что движения планет образуют некоторые правильные геометрические фигуры, и недоверие по отношению к кажущемуся хаосу эмпирических небес; и убежденность в том, что истинное решение загадки планет должно обладать красотой и изящной простотой; и преклонение перед Солнцем, символизирующим Бога-Главу; и идею негеоцентрической космологии; и уверенность в присутствии во Вселенной Божественного Разума и связи Божьей славы с небесами. Евклид, чья геометрия составила основу как рационалистической физики Декарта, так и всей коперниковско-платоновской парадигмы, был приверженцем платонизма и построил свои научные изыскания на платоновских принципах. Сам современный научный метод, развитый Кеплером и Галилеем, соответствовал положению пифагорейцев о том, что язык физического мира есть язык чисел; на нем базировалось убеждение о необходимости проверять количественными измерениями эмпирические наблюдения и предлагаемые гипотезы. В сущности говоря, вся современная наука зиждется, пусть и не всегда явно, на платоновской иерархии уровней действительности, согласно которой материальная природа — многообразная и вечно изменчивая — подчиняется общим законам и началам, стоящим по ту сторону конкретных явлений. Современная наука унаследовала и платоновскую веру в рациональную умопостигаемость миропорядка и в благородное стремление человека к познанию. Однако именно платоновские воззрения и привели в конце концов к появлению такой научной парадигмы, натурализм которой просто не оставлял места мистике и метафизике. От обожествления математических форм пифагорейско-платонической традицией не осталось и следа: с высоты Нового времени такое отношение казалось не только не подтвержденным опытом, то есть сомнительным, но и вообще лишним доведением к однозначному научному подходу к познанию мира.

\* До крайности.— *Лат.*

Правда, пифагорейско-платоновские представления о могуществе математики как ключа, открывающего все замки, на каждом шагу подтверждало естествознание, и эта очевидная аномалия — каким образом математика с ее изящной сообразностью, гармонией и последовательностью соотносится с царством грубых вещественных явлений? — привела в некоторое замешательство философов, занимавшихся проблемами науки. Однако после Ньютона большинство ученых-практиков считали, что действие математических законов в природе выражает собой определенную механическую тягу природных сил к правильной соразмерности, которая сама по себе не имеет никакого тайного смысла. Теперь в этой соразмерности все реже усматривали проявления идеальных Форм, постижение которых человеческим разумом якобы приближает к постижению Разума Божественного. Математический порядок просто оказался заложенным «в природе вещей» или, возможно, в природе человеческого разума, поэтому его понимание платонизмом как света, источник которого находится в вечном и неизменном царстве чистого духа, ушло в прошлое. Законы природы, вероятно неподвластные времени, отныне обрели собственное материальное основание, не связанное с трансцендентной причинностью.

К платонизму вообще (за несколько озадачивающим исключением математиков) перестали относиться как к заслуживающему внимания в современном контексте образу мысли, поскольку ориентация науки на количественные показатели допускала теперь

только однозначно материалистическое толкование мира. Столкнувшись с неоспоримыми успехами механистического естествознания и философского номинализма, все идеалистические устремления платоновской метафизики — вечные Идеи, трансцендентные уровни бытия, в которых и укоренены подлинная сущность и подлинный смысл, божественная природа небес, пронизывающее мир духовное начало, религиозное значение познания и науки — оказались обреченными на забвение бесплотными химерами и ненужными хитросплетениями, вызванными к жизни наивным воображением древних. Парадоксальным образом тому самому мировоззрению, которое столь очевидно шло вразрез с платоническими воззрениями, послужила предпосылкой именно платоновская философия. Так «ирония судьбы вывела механистическую философию восемнадцатого века и материалистическую философию девятнадцатого из мистической математической теории семнадцатого»<sup>6</sup>.

Еще большая ирония заключалась в том, что титаны классической мысли — Платон и Аристотель — с наступлением новой эпохи потерпели поражение со стороны тех традиций, которые в пору античности не пользовались большим признанием. В течение позднеклассического и средневекового периодов механистический материалистический атомизм Левкиппа и Демокрита, негеоцентрические космологии Филолая, Гераклида и Аристарха, радикальный скептицизм Пиррона и Секста Эмпирика — все эти учения оставались во тьме забвения, чуть ли не превратившись в прах у подножия вознесенного на самую вершину славы великого философского триумvirата (Сократ, Платон и Аристотель) и под мощной весомостью господствующей аристотелевско-птолемеевской космологии<sup>7</sup>. Однако идеи этих мыслителей, заново открытые в эпоху Возрождения благодаря поискам гуманистов, в конце концов способствовали ниспровержению старой иерархии, царившей в научном мире, причем некоторым из этих идей суждено было оказать значительное влияние на теоретическую и общую философскую направленность Научной Революции и дальнейший ход ее развития. Подобное произошло и с софистикой, светский гуманизм и релятивистский скептицизм которой были близки духовной атмосфере Просвещения и его идеалам.

Однако всех этих, вероятно, случайных открытий было явно недостаточно для того, чтобы полностью восстановить лакуны, возникшие из-за критического отношения современной науки к античной мысли. Не смогла и очевидная значимость многих идей платоновской и аристотелевской традиций перевесить ставшую теперь явной слабость и ошибочность их эмпирических оснований. То благоговение, которое, оглядываясь назад, испытывали мыслители средневековья и Возрождения к гениям классического золотого века и их великим прозрениям, ныне, когда современный человек неустанно доказывал свое практическое и умственное превосходство во всех сторонах жизни, представлялось уже неуместным. Таким образом, современное мышление, извлекая из классической культуры все, что могло оказаться полезным для его настоящих нужд, существенно ее переоценило, сохранив прежнее почтение к ее литературным и гуманистическим достижениям, но почти полностью отбросив космологию, эпистемологию и метафизику древних как учения наивные и ненаучные.

Еще более резким стал разрыв с эзотерическими элементами античной традиции — астрологией, алхимией, герметизмом, — которые также фигурировали в становлении Научной Революции. Зарождение астрономии в качестве науки было неразрывно связано с древним астрологическим представлением о небесах как о верховном царстве, наделенном божественным смыслом, причем за движением планет велось тщательное наблюдение из-за их символической важности для человеческих дел. В последующие века связь астрологии с астрономией имела особое значение для технического развития последней, ибо именно астрологические выводы придавали астрономии общественно-психологическую значимость, а также предопределяли ее вес в политических, военных и государственных делах. Астрологические предсказания требовали как можно более точных астрономических данных, поэтому астрология невольно явилась сильнейшим из

импульсов, побуждавших астрономов подбирать ключ к загадке планет. Не случайно самые стремительные взлеты астрономии до Научной Революции приходится на эллинистическую эпоху, на высокое средневековье и Ренессанс, то есть именно на те периоды, когда астрология пользовалась широким признанием.

Да и протагонисты Научной Революции вовсе не стремились расторгнуть эти древние узы. В сочинении «De revolutionibus» Коперник не проводит различия между астрономией и астрологией, называя их в совокупности «вершиной всех свободных искусств». Кеплер признавался, что к астрономическим исследованиям его влекло страстное желание услышать «музыку сфер». Открыто критикуя существующую астрологию за отсутствие четкой системы, Кеплер, тем не менее, был выдающимся теоретиком астрологии своей эпохи: как и Тихо Браге, он занимал должность придворного астролога при императоре Священной Римской Империи. Даже Галилей, подобно большинству астрономов Возрождения, не чуждался рутинного составления астрологических «карт рождения», в том числе для своего покровителя, герцога Тосканского (в том же самом — 1609 — году при помощи телескопа он сделал свои великие открытия). Ньютон считал, что своим достижениям в математике он во многом обязан раннему увлечению астрологией, к тому же позднее он всерьез занимался алхимией. Подчас нелегко установить, насколько далеко заходил интерес этих ученых-первооткрывателей к астрологии или алхимии, однако современному историку науки вряд ли удастся разглядеть в их мироощущении какую-то демаркационную линию, отделяющую научное знание от эзотерического.

Ибо для эпохи Возрождения своеобразное сотрудничество науки и экзотерики было в порядке вещей и в немалой степени способствовало зарождению современной науки. Ведь помимо неоплатонического и пифагорейского математического мистицизма и солнцепоклонства, проходивших сплошной темой у всех крупных астрономов коперниковского толка, мы встречаем Роджера Бэкона — первопроходца экспериментальной науки, чьи труды буквально пропитаны алхимическим и астрологическим духом; Джордано Бруно — многогранного ученого-эзотерика, ратовавшего за коперниковскую идею бесконечного Космоса; Парацельса — алхимика, заложившего основы современной химии и медицины; Уильяма Гилберта, чья теория о магнетизме Земли зиждилась на утверждении, что в этом магните воплощена сама мировая душа; Уильяма Гарвея, открывшего кровообращение и пришедшего к выводу, что в микрокосмосе человеческого тела отражены циркулирующие системы Земли и планетарные движения макрокосмоса; Декарта, бывшего членом мистического ордена розенкрейцеров; Ньютона, примкнувшего к кругу кембриджских платоников и верившего в то, что он причастен древней традиции тайной премудрости, идущей от Пифагора и от еще более седой древности; да, наконец, и сам закон всемирного тяготения был сформулирован в соответствии с представлениями герметизма о так называемых симпатиях. Поэтому пресловутая «современность» Научной Революции кажется во многих отношениях проблематичной.

Однако новый образ Вселенной, что принесла с собой Научная Революция, был достаточно однозначным и не оставлял места для астрологических или других эзотерических учений и представлений. И если первые подвижники мировоззренческого переворота не обратили особого внимания на последствия, которые смена научной парадигмы несла астрологии, то уже вскоре их явная несовместимость бросилась в глаза всем. Ибо положение о том, что Земля является планетой, подрывало самые основания астрологической методологии, исходившей из убеждения, что Земля есть главное средоточие и объект всех планетарных влияний. Теперь, когда Земля лишилась своего особого местоположения, перестав быть неподвижным центром Вселенной, становилось непонятно, почему она может вызывать предпочтение Космоса. Все здание традиционной космографии, фундамент которого закладывался еще Аристотелем и Данте, теперь сильно пошатнулось: движущаяся Земля вторгалась в заповедные пределы небесного царства,



определявшегося ранее как владение, где безраздельно господствуют планетные силы. После Ньютона и Галилея прежнее разделение небесного и земного перестало иметь смысл, а без этой изначальной дихотомии начали рушиться те метафизические и психологические предпосылки, на которые опирались все астрологические верования. Теперь стала известна прозаичная правда: планеты суть материальные тела, пребывающие в движении благодаря инерции и силе притяжения, а вовсе не архетипические символы, движимые Космическим Разумом. Среди мыслителей Возрождения насчитывалось сравнительно немного таких, кто не признавал за астрологией весомой ценности, однако уже то поколение, что явилось вслед за Ньютоном, насчитывало весьма немногих, почитавших ее достойной изучения. Теснимая все дальше на задворки науки, астрология ушла в подполье, пользуясь отныне признанием только в узких эзотерических кругах и среди суеверных людей<sup>8</sup>. Астрологии, в течение почти двух тысячелетий восседавшей на троне «царицы наук» и наставлявшей королей и императоров, было отказано в доверии.

Современное мышление постепенно преодолело и ренессансную зачарованность античным мифом как самостоятельным измерением бытия (здесь надо сделать исключение для романтиков). Мнение о том, что боги — всего лишь расцвеченные вымыслы языческой фантазии, практически не нуждалось в особых доказательствах уже начиная с эпохи Просвещения. И подобно тому, как в философии платоновские Формы уступили место объективации эмпирических качеств, субъективных состояний, познавательных операций или «семейного сходства» языков,— точно так же античные боги преобразились в литературных персонажей, в художественные образы, в удобные метафоры, не претендующие на онтологическую реальность.

Современная наука «вычистила» из Вселенной все антропоморфные свойства, ранее проецировавшиеся на нее. Теперь мир стал бесстрастным, вещественным и бездуховным, и, таким образом, диалог с природой оказался невозможным — несмотря на все заявления волшебников, мистиков или обладающих некой божественной силой авторитетов. Объективное познание природы достижимо только с помощью свободного от пристрастий интеллекта, опирающегося на опыт и критически его анализирующего. И хотя в действительности Научную Революцию сделала возможной совокупность невероятно разнородных в эпистемологическом отношении достижений мысли — идущее вразрез со свидетельствами опыта представление о Земле как о планете, потребовавшее гигантского скачка сознания<sup>9</sup>; эстетические и мистические воззрения пифагорейцев и неоплатоников; ясновидческая мечта Декарта о новой универсальной науке и возложенная им на себя миссия эту науку основать; вдохновленное герметизмом прозрение Ньютоном всемирного тяготения; бесчисленные находки гуманистов, вернувшие современности античные манускрипты (сочинения Лукреция, Архимеда, Секста Эмпирика, неоплатоников); по сути метафорический характер различных научных теорий и объяснений,— все это было оценено по достоинству лишь значительно позднее. Для научного оправдания и утверждения любой гипотезы законными эпистемологическими правами обладали только эмпирическое доказательство и рациональный анализ, и уже на исходе Научной Революции оба эти метода использовались в каждом научном исследовании. Чересчур гибкие, синкретичные и мистические эпистемологии античности и их позднейшие модификации ныне были решительно отвергнуты.

Античная культура еще долгое время будет оставаться неким возвышенным царством, наводняя своими образами эстетические и художественные творения Запада. Современные мыслители по-прежнему будут черпать в ней вдохновение для своих политических и нравственных идей и систем. Греческая философия, греческий и латинский языки, античная литература, события и действующие лица древней истории — все это будет по-прежнему пробуждать в современном сознании жадный интерес и ученическое почтение, нередко доходящее до благоговения. Тем не менее, гуманистическая ностальгия по классике уже не могла скрыть тот факт, что влияние последней на современную мысль неуклонно слабело. Ибо, когда речь заходила о стро-

гом философском и научном анализе действительности, классическому мировоззрению, при всем его историческом значении, при всех его достоинствах с точки зрения эстетики или художественного творчества, уже не под силу было тягаться с новой интеллектуальной четкостью и действенностью, которой современный человек по справедливости требовал для наилучшего постижения мира и самого себя.

Вместе с тем, древнегреческое мышление еще сохранялось в мышлении современном. В почти религиозном рвении, с каким ученый устремлялся на поиски знания, в его иногда неосознанной уверенности в рациональной умопостигаемости мира и человеческой способности обнаруживать ее, в критической независимости его суждений, в его честолюбивом порыве раздвинуть границы человеческого знания до самых далеких горизонтов — во всем этом продолжала жить Греция,

## **ТОРЖЕСТВО СЕКУЛЯРИЗМА**

### **НАУКА И РЕЛИГИЯ: ПЕРВЫЕ ШАГИ К СОГЛАСИЮ**

Немедленно после наступления Научной Революции христианство разделило участь античного наследия, причем и здесь не обошлось без парадоксов. Если Научная Революция заимствована у греков практически весь теоретический «реквизит», то у католической идеологии, невзирая на все ее Догматическое неприятие любых новшеств, она взяла весь необходимый набор стереотипов, из которых сложилось и в рамках которых могло развиваться новое научное сознание. Сюда внесла свой вынужденный вклад как церковная практика, так и церковная доктрина. Как уже упоминалось, еще на заре средневековья церковные монастыри на Западе оказались единственным прибежищем, где были спасены достижения классической культуры, благодаря чему дух ее сохранился в веках. На исходе первого тысячелетия Церковь официально поддерживала и поощряла обширную теоретическую деятельность схоластиков, заложивших такие основы методологии рационализма без которых современный склад ума не смог бы сформироваться.

Покровительство, оказанное Церковью философии, полностью оправдало себя, породив целый ряд сводов католического богословия. Для систематизации христианского вероучения и его теоретического обоснования, необходимых развивавшейся Церкви, схоластика разработала рациональный метод доказательства религиозных догм применением логики. К тому же возраставшее признание ценности физического мира в пору высокого средневековья породило и соответствующее признание положительной роли, которую играет научное познание этого мира как Божественного творения. При всем своем настороженном отношении к мирской жизни и «греховному миру», в иудео-христианском вероучении подчеркивались не только онтологическая реальность этого мира, но и его неразрывная связь с благом и справедливым Богом. Христианство принимало земную жизнь всерьез. Поэтому научные искания в значительной мере исходили из религиозных побуждений, опиравшихся не только на чувство активной ответственности человека в этом мире, но и на веру в реальность этого мира, в его порядок и — на заре современной науки — в его связь со всемогущим Богом.

Но деятельность схоластиков вовсе не сводилась к возрождению и христианской переработке греческих идей. Именно схоластики провели исчерпывающее исследование этих идей и их критический анализ и выдвинули свои альтернативные идеи — в частности, предпосылки к определениям инерции и ускорения, представление о равномерном ускорении свободно падающих тел, гипотетические положения о движении Земли,— все это стало основой для того, чтобы современная наука начиная с Коперника и Галилея приступила к выстраиванию своей парадигмы. И, пожалуй, наиболее важные последствия имели не своеобразие теоретических нововведений схоластиков и не возвращение ими к жизни эллинской мысли, но та не столь легко уловимая

экзистенциальная позиция, которая от средневековых мыслителей перешла к их современным потомкам, а именно — теологически обоснованная и прочно внедрившаяся уверенность в том, что богоданный разум человека наделен способностью постижения природного мира и что познание составляет его религиозный долг. Интеллектуальная нить, связующая человека с животворящим Логосом, привилегированное положение, в которое его ставит обладание божественным светом разума (вспомним *lumen intellectus agentis* Аквината), — с христианской точки зрения, были основанием для познания человеком Космоса. Декартовское представление о естественном свете человеческого разума было прямым развитием (правда, отчасти секуляризированным) этого томистского образа. Изречение Аквината, приведенное им в «*Summa theologiae*»\*, — «авторитет есть наилучший метод доказательства» — станет важнейшим для будущих поборников независимого мышления. Современный рационализм, натурализм и эмпиризм — все это имело корни в схоластике.

Однако схоластика, с которой столкнулась натурфилософия XVI и XVII веков, была уже одряхлевшей системой, от которой разило начетничеством и морализаторством, что никак не отвечало духу времени. Она более не порождала никаких — или почти никаких — идей. Одержимость авторитетом Аристотеля, чрезмерная увлеченность утонченными словесными разграничениями и логическими увертками, неспособность систематически проверять теории практическими опытами — все это характеризовало позднюю схоластику как устаревшее и закосневшее мировоззрение, интеллектуальный авторитет которого надлежало немедленно ниспровергнуть, иначе отважной, как Геракл, науке грозило быть задушенной еще во младенчестве. С появлением Бэкона, Галилея, Декарта и Ньютона авторитет схоластики был решительно низринут, и она безвозвратно утратила былые позиции. С той поры наука и философия могли продолжать свое шествие, не нуждаясь более ни в теологическом оправдании, ни в божественном свете внутри своего интеллекта, ни в пугающе громадных сверхсистемах схоластической метафизики и эпистемологии.

\* «Сумма богословия». — *Лат.*

И все же, невзирая на недвусмысленно светский характер современной науки, которая выкристаллизовалась из Научной Революции, даже сами зачинщики научного переворота по-прежнему действовали, мыслили и оценивали свои труды в таких понятийных рамках, которые невольно заставляли думать о религиозном озарении. Они воспринимали свой интеллектуальный прорыв прежде всего как вклад в священную миссию науки. Их научные открытия несли духовную победу, ибо прозревали божественную архитектуру мира и истинный космический порядок. Исполненное радости восклицание Ньютона: «О Боже, я мыслю Твоими мыслями вслед за Тобой!» — явилось лишь кульминацией в длиннейшем ряду подобных же эпифанических\* откровений, ознаменовавших вехи становления современной науки. В своей книге «*De revolutionibus*» Коперник прославлял астрономию как «науку, скорее божественную, нежели человеческую», стоящую ближе других наук к Богу по благородству целей, и склонялся в сторону гелиоцентрической теории, ибо в ней обнаруживалось подлинное величие и точность Божьего мироздания. Сочинения Кеплера буквально пылают жаром божественных озарений, ибо он воочию зрел, как Космос открывает ему свои тайны<sup>10</sup>. Он именовал астрономов «священнослужителями высочайшего Бога, толкователями книги природы», а смысл собственной жизни видел в том, чтобы «стоять со своим открытием на страже у ворот храма Господня, у алтаря которого служит Коперник». В «Звездном вестнике» (*Sidereus nuncius*) он писал, что свои открытия с помощью телескопа ему удалось совершить благодаря просветившей его ум Божьей благодати. Даже светски настроенный Ф. Бэкон рассматривал научное продвижение человечества в откровенно религиозных, благочестивых терминах, высказывая мысль о том, что материальным успехом человечество обязано своему духовному приближению к христианскому золотому веку. Декарт объяснял открывшееся ему понимание новой универсальной науки, которая

явилась ему в символическом сне, Божественным вмешательством, с той поры направлявшим всю его деятельность; Бог определил его путь познания и дал уверенность в успехе его исканий. А после открытий Ньютона божественный свет озарил новую науку. Казалось, что была написана новая Книга Бытия. Как поведал эпохе Просвещения Александр Поп:

Nature and nature's laws lay hid in night; God said,

«Let Newton be», and all was light.

(В крошечном мраке мир сперва лежал;

«Да будет Ньютон»,— рек Господь, и свет настал).

\* Eriphaneia (греч.) — появление, в христианстве — откровение божества, Богоявление.— *Примеч. пер.*

Великая страсть, которую питали к выявлению законов природы ученые-новаторы, проистекала не в последнюю очередь из веры в то, что они заново обретают божественное знание, утраченное с грехопадением человека. Наконец-то человеческий разум постиг божественные действующие начала. Теперь науке удалось сорвать покров с вечных законов, управляющих творением, то есть с самого божественного ремесла. Благодаря науке человек мог служить вящей славе Господней, представил на всеобщее обозрение математическое великолепие, сложнейшую точность и изумительный порядок, царящий на небесах и на Земле. Сияющая гармония этой Вселенной, открывшейся взорам новооткрывателей, пробуждала в них благоговейный трепет перед лицом Трансцендентного Разума, Творца такого совершенного Космоса.

При этом религиозность главных первопроходцев новой науки не была каким-то обобщенным религиозным чувством: она имела прямое отношение именно к христианству. Ньютон предавался изучению теологии и библейских пророчеств с таким же усердием, что и занятиям физикой. Галилей стремился спасти Церковь от заблуждения, которое могло дорого ей обойтись, и, несмотря на свои стычки с Инквизицией, был непоколебим в своем католическом благочестии. Декарт прожил всю жизнь и умер набожным католиком. Все их интеллектуальные суждения имеют христианскую подоплеку, словно вплетенную в саму ткань их научных и философских теорий. И Декарт, и Ньютон выстраивали свои космологические системы, исходя из убежденности в существовании Бога. Для Декарта объективный мир существовал как устойчивая реальность, потому что он находился в уме Бога, а человеческий разум был достоверным источником познания единственно благодаря присущей Богу истинности. По мнению Ньютона, материю невозможно объяснить лишь из нее самой: необходим некий Перводвигатель, Создатель, Верховный зодчий и Правитель. Физический мир с его законами имеет начало в Боге, этим и объясняется его непрерывное существование и стройный порядок. И действительно, когда Ньютон не нашел решения некоторых своих задач, он сделал вывод, что поддержание системы в правильном действии требует периодического вмешательства Бога.

## КОМПРОМИСС И СТОЛКНОВЕНИЕ

Однако уже на ранних стадиях состоявшегося соглашения между наукой и христианством обнаружилось множество трений и разногласий, ибо, даже если не касаться креационистской онтологии, на которой все еще покоилась новая парадигма, научная вселенная — с ее механическими силами, вещественными небесами и Землей-планетой — все-таки не совсем вписывалась в традиционную христианскую картину мира. Любое открытие, совершенное в этой новой Вселенной, должно было выдержать испытание религиозной верой, а не ограничиваться научными доказательствами. Ведь Земля и род человеческий могут быть средоточием Божьего творения в метафизическом смысле, хотя этому положению и невозможно найти подтверждение со стороны естественной науки, для которой и Земля, и Солнце — лишь два тела

среди бесчисленного множества других тел, движущихся в некой безграничной и нейтральной пустоте. «Меня приводит в ужас вечное безмолвие этих бесконечных пространств», — говорил Паскаль — математик, обладавший напряженным религиозным чувством. Христиане-интеллектуалы пытались переосмыслить свои религиозные представления, дабы согласовать их с Вселенной, в корне отличавшейся от античной и средневековой космологии, в пределах которой развивалась христианская религия, однако метафизическая пропасть разверзалась все шире и шире. В ньютоновском космосе эпохи Просвещения рай и ад утратили свое местоположение в физическом измерении, природные явления потеряли свою символическую значимость, а чудеса и волевое вмешательство божественной силы в человеческие дела представлялись все менее правдоподобными, ибо противоречили верховной упорядоченности Вселенной, напоминавшей своей точностью хорошо отлаженный часовой механизм. Однако самые основания христианской веры были слишком глубоко укоренены, чтобы их можно было полностью отвергнуть.

Так возникла психологическая необходимость в картине Вселенной, подчиняющейся двойной истине. Стало подразумеваться, что разум и вера принадлежат к разным царствам, а философы и ученые, наряду с широкими общественными слоями, перестали видеть какую-то связь между научной действительностью и действительностью религиозной. Разум и вера, сплоченные в пору высокого средневековья стараниями схоластиков, в особенности Аквината, — затем, с наступлением позднего средневековья, были разлучены Оккамом и номиналистами: вера устремилась в одном направлении, где впоследствии ее настигли Реформация, Лютер, буквальное прочтение Библии, фундаменталистский протестантизм и католическая Контрреформация; тогда как разум отправился по иному пути — бок о бок с Бэконом, Декартом, Локком, Юмом, эмпирической наукой, рациональной философией и Просвещением. Все поползновения вновь свести веру и разум вместе приводили чаще всего к искажению природы той или другого — например, к ограничению религиозного опыта одним лишь нравственным побуждением в Системе Канта.

Так как и наука, и религия прочно держались на ногах, и в то же время каждая явно смотрела в свою сторону, со всей неизбежностью последовало расщепление христианского мировоззрения: в нем отразился тот метафизический раскол, что заявил о себе не только в обществе, но и внутри личного дознания многих людей. Религию все больше пытались загнать в отдельный «отсек» — как имеющую отношение скорее к внутреннему «я» человека, нежели к внешнему миру, не столько к здешней жизни, сколько к загробной, и уже не ко всем дням недели, а к воскресенью. Разумеется, большинство, как и прежде, исповедовало христианское вероучение и, как будто откликнувшись с новой силой на учения физиков и философов Просвещения об отвлеченной механистической вселенной, в XVII и XVIII столетиях вспыхнул и разгорелся в массах пожар пламенно-эмоциональных религиозных движений: пиетизма — в Германии, янсенизма — во Франции, квакеров и методистов — Англии, в Америке же началась борьба за независимость. Повсеместно бытовала и набожность традиционного христианства: в это время западная религиозная музыка достигла своего апогея в творениях Баха и Генделя (кстати сказать, даты рождения обоих приходятся на месяцы создания Ньютоновых «Начал»). Однако и среди столь разнообразных мнений, сквозь гущу которых научный и религиозный темпераменты торили себе разные пути, отчетливо прослеживался основной курс, взятый культурой в целом: научный рационализм неуклонно поднимался в гору, во всех и старых, и новых областях человеческого опыта в полный голос заявляя о своем превосходстве и главенстве.

За два столетия, истекшие вслед за веком Ньютона, в новом мировоззрении окончательно утвердился светский взгляд на вещи. Не без драматических нот механистический материализм явил полное доказательство своей познавательной силы и утилитарной действенности. Теперь любые события и происшествия, приходившие в

явное противоречие с принятыми научными принципами,— такие, как ссылки на всякие чудеса и исцеление верой, заявления о собственных религиозных откровениях или духовном экстазе, пророчества, символические истолкования природных явлений, «самоличные» встречи с Богом или дьяволом,— все это и этому подобное стали объяснять безумием, или шарлатанством, или тем и другим вместе. Вопросы, касающиеся существования Бога или трансцендентной действительности, перестали играть главную роль в научном сознании, уже становившемся важнейшим фактором, определяющим общую систему верований образованных людей. Еще в XVII веке для Паскаля, преодолевавшего собственные религиозные сомнения и философский скептицизм, рывок к вере, необходимый для сохранения христианского мирозерцания, превратился в своего рода последний шанс. Теперь же очень многим, оказавшимся в авангарде западной мысли, казалось, что этот путь ведет в тупик.

Что же вызвало в таком случае сдвиг от религиозности, столь ярко выраженной у деятелей Научной Революции в XVI и XVII веках, к не менее подчеркнутому секуляризму западного интеллекта в XIX и XX веках? Безусловно, метафизическая несостоятельность обеих позиций, их несходство в путях познания, проистекающее из попытки «впрячь в одну повозку коня и трепетную лань»,— неизбежно вели к тому, чтобы одно из двух начал наконец пересилило. Просто характер и особенности христианского откровения плохо увязывались с характером и особенностями научного откровения. Христианское учение зиждилось на вере в физическое воскресение Христа после смерти — событие, повлекшее за собой свидетельства и толкования апостолов и легшие в самое основание христианства. Однако с того момента, как почти во всем мире было принято научное объяснение всех существующих явлений, обусловленное естественными законами, это чудесное событие, а также и все прочие сверхъестественные явления, о которых повествуется в Библии, уже не могли восприниматься, как встарь, с беспрекословной верой. Воскресение из мертвых, чудесные исцеления и изгнания бесов, Спаситель-Богочеловек, непорочное зачатие, манна небесная, претворение воды в вино, исторжение воды из скалы, расступившееся море — все это не имело убедительности для современного мышления, которое справедливо усматривало в данных мотивах чересчур явное сходство с другими мифами и легендами, в изобилии порожденными архаическим воображением.

Серьезный удар абсолютной истине христианского откровения был нанесен и со стороны вновь появившейся академической дисциплины, весьма критически подошедшей к исследованию библейских текстов, доказавшей, в частности, неоднородное и явно человеческое происхождение текстов Священного Писания. И гуманисты Возрождения, и богословы Реформации настойчиво стремились обратиться к греческим и древнееврейским оригиналам Библии, что и привело к более критическому изучению первоначальных текстов и переоценке их исторической подлинности и сохранности. По мере того как несколько поколений ученых вели подобные исследования, Священное Писание понемногу утрачивало священный ореол боговдохновенности. Отныне стало возможным признать: Библия есть не столько древнее Слово Божие, несущее неоспоримую истину, сколько собрание литературных сочинений, принадлежащих различным традиционным жанрам. Они создавались в течение долгих веков, после чего, пройдя через многие руки и подвергшись своего рода редакторской правке, были сведены воедино. Вслед за критикой библейских текстов не замедлило начаться критическое исследование истории христианской Церкви и ее догматики, а также истории жизни Иисуса. Те научные приемы, которые были освоены и развиты при изучении светской истории и литературы, ныне были приложены к священным первоосновам христианства, что грозило опасными последствиями для веры.

Когда к подобным штудиям присоединилась еще и теория Дарвина, полностью дискредитирующая повествование о сотворении мира в Книге Бытия, ценность христианского откровения уже стала в высшей степени проблематичной. Ведь человек

едва ли был создан по образу и подобию Божьему, если он является биологическим потомком человекообразных приматов. Движущей силой эволюции в таком случае оказывалось не стремление к духовному преображению, а борьба за биологическое выживание. И если прежде, до Ньютона включительно, наука всеми силами поддерживала идею о существовании Бога, заверяя, что во Вселенной осуществляется некий высший замысел, то после Дарвина все свои силы наука направила уже против данной идеи. Выяснилось, что факты органического мира гораздо легче понять и объяснить с помощью таких эволюционных принципов, как естественный отбор, наследственность и изменчивость, и более нет необходимости прибегать к рассуждениям о трансцендентном Промыслителе и Зиждителе.

Разумеется, некоторые ученые христианской ориентации заметили некоторое сходство между теорией эволюции и иудео-христианским учением о Божьем замысле развития человеческой истории — поступательном и провиденциальном. Они искали параллели теории эволюции с таким имманентным эволюционным процессом, как воплощение Божества в человеке и в природе, расширительно толкуя Новый Завет, и даже делали попытки исправить некоторые теоретические упущения дарвинизма, прибегая к религиозным объяснениям. Однако явное несоответствие между исконным сотворением статичных видов, как об этом повествует Книга Бытия, и дарвиновским учением о том, как в ходе долгих тысячелетий естественного отбора виды подвергались непрерывному изменению, требовало слишком многого от культуры, издавна привыкшей к буквальному толкованию Библии: зачастую просто более пристального взгляда было достаточно, чтобы посеять в рядах паствы сомнения и даже привести многих к неверию и отпадению от Церкви. Ибо в самых основах своих христианская вера в Бога, проявлявшего Свою волю через откровение и благодать, казалась предельно несовместимой с теми положениями об устройстве мира, которые диктовались здравым смыслом и наукой. С появлением Лютера монолитное здание средневековой христианской Церкви дало трещину. С появлением Коперника и Галилея трещину дала христианская космология. С появлением же Дарвина стали очевидными признаки того, что скоро рухнет все христианское мировоззрение целиком.

В век, как никогда ярко освещенный наукой и разумом, «благая весть» христианства все больше теряла свою метафизическую убедительность, перестав быть тем прочным и безопасным основанием, на котором можно строить свою жизнь, и утрачивая понемногу былую психологическую мотивацию. С мучительной явственностью открылась полная невероятность всего нерасторжимого сплетения событий: разве возможно, чтобы бесконечный и вечный Бог неожиданно воплотился в обличье какого-то одного человека, в конкретное историческое время и в конкретном географическом месте только для того, чтобы подвергнуться позорнейшей казни? Чтобы одна-единственная краткая жизнь, прожитая два тысячелетия назад человеком из безвестного первобытного народа на планете, которая, как стало теперь известно, представляет собой сравнительно невеликое шарообразное скопление вещества, вращающееся вокруг одной звезды из миллиарда ей подобных в неимоверно пространной и безличной Вселенной,— разве возможно, чтобы столь неприметное событие имело особенное космическое и вечное значение? Вера в это потеряла всякую убедительную силу в глазах людей рассудительных. В высшей степени невероятно, чтобы целая Вселенная была как-то особенно озабочена именно этой крошечной частицей своих неизмеримо огромных пространств,— если она вообще может быть чем-нибудь «озабочена». Теперь, когда современное мышление испытывало жгучую потребность найти социальное, эмпирическое, научное подтверждение всем утверждениям веры, чары христианства заметно слабели.

Вероятным же критический современный интеллект признавал следующее: в иудео-христианском понятии Бога воплотилось своеобразное соединение фантазии о силе и могуществе, выдающей желаемое за действительное, и антропоморфной проекции,

длительное время творимой человечеством, дабы смягчить всю боль жизни и перенести все беды, казавшиеся непереносимыми. Если же, освободившись от чрезмерной чувствительности, человеческий разум обратится напрямую к свидетельствам конкретного опыта, то окажется, что нет необходимости постулировать существование Бога, тем более, что многое свидетельствует против Его существования. Научные данные наводили на ошеломляющее предположение о том, что природный мир и его история суть выражение некоего безличного процесса. Всякие же рассуждения о том, что является причиной этого сложного феномена, отмеченного признаками как порядка, так и хаоса, драматичного и в то же время лишённого очевидной цели, «безнадзорного» в том смысле, что за ним не кроется никакое божественное правление,— рассуждения, в которых люди берут на себя смелость выдвигать некие постулаты и давать определения тому, что стоит за этой эмпирической действительностью, следует рассматривать как болезненные потуги ума и пустые грезы, бесплодные небылицы. Свойственная античности обеспокоенность космическими предначертаниями и божественными целями, стремившаяся найти в них какое-то высшее метафизическое значение и задававшаяся по поводу любого явления вопросом «почему?»,— ныне ослабила былую хватку и перестала занимать ученых. Теперь стало ясно: гораздо плодотворней сосредоточиться на вопросе «как?», то есть на материальных механизмах, на законах природы, на конкретных данных, поддающихся измерению и проверке<sup>11</sup>.

Нельзя сказать, что наука злостно настаивала на внимании к фактам и на более «узком» взгляде на вещи просто по близорукости. Скорее, это объясняется тем, что получить опытным путем можно лишь ответы на вопрос «как?», то есть обнаружить эмпирические соотношения и материальные причины. Телеологические замыслы и духовные причины заведомо не поддаются подобной проверке, их нельзя систематизировать и вычлениить, поэтому человеку не дано знать, существуют ли они вообще. Лучше иметь дело с такими понятиями, которые обобщают эмпирические показания, чем допускать, чтобы в научное рассуждение вкрались некие трансцендентные категории (сколь возвышенными они ни представлялись бы сами по себе), способные дать в конечном итоге не больше подтверждений, нежели волшебная сказка. Бога едва ли можно назвать сущностью, поддающейся проверке. И уж во всяком случае сам характер и *modus operandi*\* иудео-христианского Бога никак не укладывался в схему того реального мира, с которым имеет дело наука.

Христианство с его апокалиптическими пророчествами и священными обрядами, Богом-человеком и Спасителем мира, с чудесами, моралистическими назиданиями, поклонением святым и их мощам легче всего было толковать как весьма удачный народный миф — вселяющий надежду, придающий существованию людей смысл и порядок, однако лишённый какого бы то ни было онтологического основания. В подобном свете христиане представляли людьми благонамеренными, но излишне легковёрными. С победой дарвинизма, в частности сразу после знаменитого оксфордского дебата, состоявшегося в 1860 году между епископом Уилберфорсом и Т. Г. Гексли,— наука добилась полной независимости от религии. После Дарвина любое соприкосновение науки и богословия стало невозможным, поскольку наука все более целенаправленно и все более успешно изучала объективный мир, тогда как богословие, практически лишившись права голоса за пределами религиозных интеллектуальных кругов, малопомалу сужающихся, всецело сосредоточилась на вопросах духовных. Осознав, что между Вселенной, подвластной объективному научному постижению, и областью существования религиозных истин окончательно пролегла пропасть, современное богословие стало склоняться в сторону все более субъективной позиции. Раннехристианская вера в то, что Грехопадение и Искупление относятся не только к человеку, но и ко всему Космосу,— учение, потускневшее уже после Реформации,— ныне исчезла вовсе: процесс спасения имеет смысл, если он относится к личным взаимоотношениям между Богом и человеком. Отныне главный упор делался на внутреннее вознаграждение, которое несет христианская



вера, причем особо подчеркивалась несопоставимость опыта Иисуса Христа с опытом обычных людей, живущих повседневной жизнью в этом мире. Бог принципиально отличен от человека и от здешнего мира, в этом и заключается суть религиозного опыта. Важнейшей основой религии стал теперь личный «рывок к вере», а не открываемое в тварном мире присутствие Бога или «объективный» авторитет Священного Писания.

\* Способ действий.— *Лат.*

Приняв подобные ограничения, современное христианство возложило на себя новую роль, уже не претендуя, как прежде, на монументальную всеохватность. Христианское откровение, долгое время бывшее для западной культуры и объяснением всего зримого мира, и универсальной системой верований, ныне утратило былое значение. Правда, христианская этика не исчезла из нового мирского сознания. Для многих нехристиан — даже для упрямых агностиков и атеистов — проповедовавшиеся Иисусом нравственные идеалы сохранили свою притягательную силу, впрочем наравне с императивами других этических систем. Но христианское откровение в целом — абсолютная истинность Слова Божьего, воплощенного в Библии, божественный замысел спасения, чудеса и все прочее — не могло больше восприниматься всерьез. Все чаще люди начинали думать, что Иисус был просто человеком, хотя и обладавшим исключительным даром убеждения. Сострадание и милосердие оставались общественным и личностным идеалом, однако в них видели теперь скорее светскую и гуманистическую ценность, нежели религиозную. Либеральный гуманизм сохранял некоторые черты христианской этики, правда, отказавшись от трансцендентных обоснований последней. Вспомним, как новое мышление некогда восхищалось высокой духовностью и нравственностью платоновской философии, одновременно отвергая ее метафизику и эпистемологию. Подобная участь выпала и надолго христианства: оно продолжало пользоваться уважением, особенно это касалось его этических предписаний, но его притязания на обладание метафизической истиной с каждым днем оспаривались все громче.

Надо сказать, что, по мнению некоторых ученых и философов, сама наука имела религиозный смысл, то есть была открыта религиозному толкованию или служила как бы мостиком к религиозному постижению Вселенной. Красота естественных форм, великолепное многообразие природы, необычайно сложное строение человеческого тела, совершенствование, которому подвергся в процессе эволюции человеческий глаз или человеческий мозг, математическая модель космоса, невообразимое величие заоблачных пространств — все это, как иногда представлялось, напрямую говорит о существовании некоего Божественного Разума и поистине чудотворной силе премудрости. Были и ответные возражения: подобные явления суть непосредственные и сравнительно случайные результаты действия естественных законов — физических, химических, биологических. Человеческая душа, стремящаяся найти поддержку и руководство Провидения, склонна проектировать вовне собственные представления о ценности и цели и олицетворять их в природных явлениях, однако научное мышление сознательно избегает всякого анропоморфизма. Ведь весь «сценарий» космической эволюции вполне объясним как следствие случайности и необходимости, стихийного взаимодействия естественных законов. В подобном свете любые религиозные истолкования надлежало расценивать как поэтические фантазии, не имеющие отношения к науке и ее методам познания. Понятие «Бог» стало для науки «ненужной гипотезой»<sup>12</sup>.

## **ФИЛОСОФИЯ, ПОЛИТИКА, ПСИХОЛОГИЯ**

Скорейшему повороту в сторону сугубо мирского немало способствовало и параллельное науке развитие философии. В ходе Научной Революции на заре Просвещения религия еще сохраняла свои позиции среди философов, но уже подверглась некоторому видоизменению в процессе становления научного мышления. Вольтер и другие деисты эпохи Просвещения ратовали за «естественную религию разума». По их

мнению она не только способствовала рациональному постижению мира и открывала его первопричину, но и давала объяснение религиозным и этическим системам других культур — так как содержала основополагающую идею о том, что существует некое универсальное религиозное сознание, укорененное в общечеловеческом опыте. На таком фоне претензии христианства на обладание абсолютной истиной лишались оснований, как и претензии других мировых религий. Космическое зодчество Ньютона требовало присутствия Космического Зодчего, однако атрибуты такого Бога могли быть выведены только из эмпирического исследования его творения, а не из откровения, поддержанного авторитетом Церкви. Первобытные, библейские и средневековые религиозные представления рассматривались деистами как первые шаги юного человечества к современному пониманию того Безличного Рационального божества, что упорядочивает мир творения.

Однако даже такое представление о Боге вскоре начало терять поддержку философии. Декарт утверждал существование Бога уже не верой, но разумом, однако его онтологическое доказательство бытия Бога встретило со временем критическое отношение, которое выразили каждый по-своему и Юм, и Кант, величайшие философы Просвещения. Как и предсказывал четырем столетиями ранее Оккам, рациональная философия не может взять на себя смелость высказываться о предметах, неизмеримо превышающих возможности основывающегося на опытных данных разума. В конце XVII века, когда только занималось утро Просвещения, Локк задался целью, следуя традиции эмпирической теории познания Бэкона, нащупать корни любого знания о мире в чувственном опыте и последующем отражении этого опыта разумом. Сам Локк склонялся к деизму и разделял уверенность Декарта в том, что существование Бога логически явствует из наличия ясного и безошибочного знания. Однако тот эмпиризм, поборником которого он являлся, неизбежно ограничивал способность человеческого разума к познанию, сводя ее лишь к тем явлениям, которые можно подвергнуть проверке опытом. По мере того как философы, поколение за поколением, выстраивали все более строгие заключения на основании эмпирических данных, становилось ясным: все философские рассуждения о Боге, о бессмертии и свободе души, а также все прочие предположения, выходящие за рамки конкретного опыта, не имеют под собой никакой почвы.

В XVIII веке Юм и Кант опровергли традиционные философские доказательства бытия Бога, указав, что причинность не всегда способна продвинуться от чувственного к сверхчувственному. Основание для сколько-нибудь ценных философских выводов можно обрести лишь в той области, где возможен опыт, где ощущения «доклаживают» о конкретных частностях. Юму, который был мыслителем всецело светским и более прямолинейным в своем скептицизме, казалось абсурдным доказывать на основании достаточно сомнительных свидетельств этого мира бытие Бога. И даже Кант, будучи сам глубоко верующим и настаивая на сохранении нравственных императивов христианской совести, тем не менее признавал, что похвальный философский скептицизм Декарта приказал долго жить в тот самый миг, когда он провозгласил свое доказательство бытия Бога, основываясь на своем же принципе *cogito*. Для Канта Бог был непознаваемым запредельным — не познаваемым, но мыслимым, причем только тогда, когда человек внимает собственному внутреннему чувству нравственного долга. Ни человеческий разум, ни эмпирический мир не в состоянии дать никаких прямых или недвусмысленных указаний на божественную реальность. Человек может веровать в Бога, он может верить в свободу и бессмертие своей души, но претендовать на то, что эти внутренние убеждения обладают рациональной определенностью, он не может. В глазах этого сурового философа любая метафизическая или какая-то другая «определенность» в отношении Бога была ложной, поскольку не имела под собой здравого основания для проверки. Неотвратимым следствием эмпиризма и критической философии явилось, как следовало ожидать, изгнание из современной философии всякой теологии.

В то же время самые смелые мыслители французского Просвещения все больше тяготели не только к скептицизму, но и к атеизму и материализму, видя в них наибольшее интеллектуальное соответствие науке. Дидро — главный редактор *Encyclopedie*, этого великого замысла культурного воспитания, порожденного Просвещением,— собственной жизнью явил пример того, как мыслящий человек постепенно переходит от религиозной веры к деизму, затем к скептицизму и наконец к материализму, несколько непоследовательно дополненному деистической этикой. Менее склонен к компромиссу оказался Ламетри — врач, мысливший человека чисто физическим существом, чем-то вроде органического механизма, чьи заблуждения касательно обладания независимой душой или разумом проистекают всецело из взаимодействия входящих в состав его тела физических компонентов. Этическим следствием подобной философии явился гедонизм, и Ламетри не преминул стать его защитником. Барон Гольбах, физик, сходным образом утверждал определяющую роль материи как единственной умопостигаемой реальности и абсурдность религиозной веры перед лицом опыта: ведь если зло в этом мире вездесуще, то значит, Богу недостает силы, справедливости, или сострадания. С другой стороны, случайные проявления добра и зла вполне соотносятся со вселенной, состоящей из лишенной разума материи, над которой не вершит надзор никакой промыслитель. Атеизм призван развеять и уничтожить химеры религиозной фантазии, представлявшие угрозу для всего рода людского. Человека необходимо вернуть в лоно природы, опыта и разума.

XIX век доведет до логического завершения идеи Просвещения: Конт, Милль, Фейербах, Маркс, Геккель, Спенсер, Гексли и (несколько в ином духе) Ницше — все они отслужат панихиду по традиционной религии, проводив ее похоронным набатом. Иудео-христианский Бог будет сочтен плодом человеческого воображения, и теперь, когда человек поднимется на новую ступень зрелости, он не будет нуждаться в этом фантоме. Теперь человеческую историю начали толковать как продвижение от мифолого-религиозной стадии к стадии отвлеченно-метафизической, от нее к полному триумфу науки, которая прочно укоренится в действительности. Единственной реальностью является этот видимый вещественный мир, которому принадлежит человек. Все метафизические размышления, касающиеся «высших» духовных сущностей, суть не что иное, как праздная игра ума, оказывающая

дурную услугу человечеству и пагубная для его будущности. Долг нынешней эпохи — объяснить понятие Бога, в котором отразилась всего лишь внешняя проекция внутренней человеческой природы. Вполне допустимо говорить о каком-то «Непознаваемом», стоящем за явлениями зримого мира, однако дальше этой черты начинается запретная зона. Гораздо более очевидным, да и полезным для современного мировоззрения, было другое: явления этого мира, к неопределимому благу всего человечества, подвластны научному постижению, и постижение это происходит на всецело естественных основаниях. Оставалось только разрешить вопрос о том, кто или что вызвало к жизни феномен, называемый Вселенной. Однако интеллектуальная честность не позволяет делать определенных выводов на сей счет и даже начинать подобные расследования. Стойки зрения эпистемологии, ответ на этот вопрос находится за пределами человеческого кругозора, не имея к тому же особого значения ввиду более неотложных и более достижимых интеллектуальных целей. Стараниями Декарта и Канта бывшая связь между христианской верой и человеческим разумом еще больше ослабла. К концу XIX века эта связь за весьма редкими исключениями исчезла вовсе.

Было и множество других, далеких от эпистемологических, факторов — политических, общественных, экономических, психологических,— подталкивавших современное мышление к секуляризации и разрыву с традиционными религиозными верованиями. Еще до того как промышленная революция продемонстрировала всю утилитарную ценность науки, прочие культурные достижения уже показали преимущество научных взглядов над религиозными. Научная Революция зародилась среди смуты и хаоса религиозных войн, разразившихся вслед за Реформацией,— войн, которые ввергли всю Европу более чем на

сто лет в состояние кризиса и которые велись во имя «абсолютных истин», посеявших рознь в христианском мире. Эти обстоятельства бросили тень на цельность и чистоту самого христианского миропонимания, как заставили сомневаться и в его способности внести в мир покой и согласие, не говоря уж о сострадании. Несмотря на религиозный пыл лютеранского, цвинглианского, кальвинистского, анабаптистского, англиканского, пуританского или католического толка, охвативший европейское население сразу после Реформации, для многих стало очевидным, что христианская культура бессильна привести к согласию, выдвинув какую-то религиозную истину, которая обладала бы равной ценностью в глазах всего человечества, и это указывает на необходимость какой-то совершенно иной мировоззренческой системы, не вызывающей столь яркого противоборства своей субъективностью и обладающей большей рациональной убедительностью. Научное мировоззрение, объективно нейтральное и поддающееся проверке опытом, вскоре завоевало полное признание в образованной среде, потому что научная система представлений была приемлема для всех без изъятия, находясь поверх любых политических и религиозных барьеров. К тому моменту когда стихли последние судороги реформаторских потрясений, Научная Революция уже близилась к завершению. В последнее десятилетие Тридцатилетней Войны (1638—48) увидели свет «Диалог о двух новых науках» Галилея, «Начала философии» Декарта, а в 1642 году появился на свет Ньютон.

В том, что современное сознание все больше отворачивалось от религии, играли роль и сложные политические обстоятельства. Веками судьбу Европы определяли тесные связи иерархии христианской Церкви с общественно-политическими феодальными структурами, идейно-смысловым средоточием которых служили такие освященные традицией венценосные авторитеты, как Бог, папа римский и король. К XVIII веку эти связи утратили прежний взаимовыгодный характер и ослабели. Становившееся все более очевидным неправоподобие христианской картины мира и антигуманность феодализма в своей совокупности породили в разных слоях общества убеждение в том, что для вящего блага человечества следует как можно скорее уничтожить систему, державшуюся на этих связях. Французские философы Вольтер, Дидро, Кондорсе и их последователи из числа французских революционеров видели в католической Церкви, находившейся на вершине власти и богатства, оплот реакционных сил, защитницу консервативных установлений *ancien regime*\*. В глазах философов Просвещения, власть церковной иерархии стала главным препятствием для развития цивилизации. Помимо экономических издержек на свое роскошное содержание и общественных злоупотреблений, царившая в Церкви атмосфера нетерпимости и косности, присутствие всевидящего глаза и всеслышащего уха цензуры, от которых некуда было скрыться, внушала мыслящим людям неопишное отвращение и ужас.

Вольтер, убедившись воочию в благотворных последствиях религиозной терпимости в Англии, с воодушевлением начал пропагандировать английский опыт на континенте как образец для подражания, неустанно восхваляя также новые философские и научные идеи Бэкона, Локка и Ньютона. Вооружившись наукой и разумом и защитившись броней эмпирики, Просвещение вступило в поединок со зловещим драконом, удушающим все живое мертвой хваткой своих колец,— со средневековой догматической Церковью и религиозными суевериями,— драконом, подобно Фафниру, ревниво охраняющим несправедливое государство<sup>13</sup>. Догматическая религия с ее притязаниями на авторитет в культуре была признана заведомо враждебной личной свободе, интеллектуальной работе и духу свободного познания. Всякое религиозное сознание за исключением некоторых рациональных форм, например деизма, считалось врагом человеческой свободы.

Только Жан Жак Руссо, «жюневский философ», утверждал иные взгляды. Подобно своим соратникам, ставшим авангардом Просвещения, Руссо критически относился к действительности и стремился к ее преобразованию. Однако именно тот прогресс цивилизации, который они так прославляли, представлялся ему источником большинства

зол и бедствий в этом мире. Человек, по мысли Руссо, страдает от порочных последствий цивилизации, отчуждающей его от естественного состояния простоты, искренности, равенства, доброты и правильного понимания вещей. Кроме того, Руссо был убежден, что религия является неотъемлемой частью внутренней жизни человека. Он считал, что возвеличивая разум, философы оставляют без внимания действительную природу человека — мир его чувств, внутренних глубинных побуждений, интуиции и духовной жажды, который не дано вместить никаким отвлеченным формулам. Руссо с недоверием относился к Церкви и духовенству и находил абсурдными их претензии на обладание монополией на истину и на особое место, которое католическая религия якобы заслужила у Создателя мира, большинство жителей которого вообще не слышали о христианстве. Да и разногласия внутри самого христианства были более чем печально знамениты. Разуверившись в истинности богословских догм, в святости церковной иерархии и в правоте любой из противоборствующих сект, Руссо пришел к мнению, что человечество будет служить Создателю наилучшим образом тогда, когда возвратится к природе, ибо она одна вмещает высшую ценность и истину, что доступна чувствам и пониманию всякого. Бог деистов, существование которого доказывалось рациональным путем, для Руссо был неприемлем: ведь любовь к Богу и нравственное чувство, живо переживаемые, не нуждались в рациональных объяснениях. То божество, что признавал Руссо, было не безличной первопричиной, но Богом любви и красоты, которого душа человеческая способна познать внутренним чувством. Благоговейный трепет перед величием Космоса, радость размышлений в одиночестве, внезапные проблески совестливой нравственности, естественная произвольность человеческого сострадания, «теизм» самого сердца — вот подлинные, естественные основоположения религии.

\* Старого режима.— *Фр.*

Таким образом, Руссо поднялся как над ортодоксальной Церковью, так и над философами-скептиками, соединив религиозную направленность первой с реформизмом последних и вместе с тем заняв критическую позицию по отношению к обоим: если Церковь своими ограничениями заводила в тупик догматизма, то и философы, запутавшиеся в собственной паутине отвлеченных построений, не могли из нее выбраться. Именно в позиции Руссо таилось зерно дальнейшего развития, ибо, заново утверждая естественную религиозность человека, Руссо способствовал освобождению современного сознания от догматического христианства. Его учение, близкое к деизму, было проникнуто духом преобразований, в то же время отвечая религиозным стремлениям современного мышления и придавая им совсем новое измерение. Религия Руссо — универсальная по своей сути, уходившая корнями в природу, в мир субъективных ощущений и мистических прозрений, а не в догматические толкования Библии, породила в западной культуре целое духовное направление, представленное Романтизмом, а значительно позже, в наше время — экзистенциализмом.

Итак, буря и натиск XVIII века — антиклерикальный деизм Вольтера, рационалистический скептицизм Дидро, эмпирический агностицизм Юма, Материалистический атеизм Гольбаха, естественный мистицизм и эмоциональная религия Руссо — окончательно уронили авторитет традиционного христианства в глазах прогрессивных и просвещенных европейцев.

В XIX веке и официальная религия, и сама потребность в религиозном чувстве попали под беспощадно-хлесткую критику Карла Маркса, обрушившегося на них с общественно-политических позиций и предрекшего, что освободившаяся от пут религии энергия трудящихся масс вскоре хлынет в русло революционных переворотов. По Марксу выходило, что все идеи и надстроечные формы, в том числе и религия, суть отражение материальных причин, в частности, классовой борьбы. Официальная церковь при всей высокой нравственности своего учения редко снисходила до забот о нуждах неимущих. Такое противоречие между идеологией и практикой, по мнению Маркса, лишь на первый взгляд представляется странным, на деле же целиком согласуется с истинной целью

Церкви, ибо подлинное ее назначение состоит в том, чтобы держать в послушании низшие классы. Религия, этот единственно доступный угнетенному народу наркотик, стоит на страже интересов правящего класса и ограждает его от недовольства эксплуатируемых масс, отвлекая эти массы от попыток изменить социальный мир с его несправедливостью и эксплуатацией обещаниями спасения и награды в загробной жизни. Официальная религия является важнейшим элементом буржуазной системы надзора за состоянием общества, ибо религиозные верования служат как бы успокоительным средством для пролетариата, ввергающим его в покорное оцепенение. Говорить о Боге и строить свою жизнь на зыбучем песке подобных небылиц — значит быть предателем по отношению к человеку. Подлинная философия — это руководство к действию, и она должна исходить из истинных потребностей человека. Чтобы преобразить мир и осуществить идеалы справедливости и человеческого общежития, человечество должно пробудиться от вековой спячки и освободиться от пут религии.

Более умеренные либерально настроенные представители общества XIX века высказывались за ограничение влияния официальной религии на политическую и интеллектуальную жизнь, поддерживая идеал религиозного плюрализма. Вольнодумцы и свободомыслящие боролись за свободу выбирать религию и отправлять культ или не исповедовать никакой религии, обосновывая это естественными правами человека<sup>14</sup>. Свободомыслящие религиозные люди тоже считали, что насильственно насаждаемая религиозность, не говоря уж о навязывании какой-либо одной формы религии, не может способствовать пробуждению подлинно религиозного взгляда на жизнь.

Однако в подобной либеральной атмосфере, пронизанной плюрализмом мнений, наиболее обычным и для многих естественным было светское сознание. Религиозная терпимость незаметно переходила в религиозное безразличие. Гражданину западного мира больше не вменялось в обязанность быть христианином, и по мере возрастания религиозной свободы все меньше деятелей культуры находили христианское учение убедительным или хотя бы удовлетворительным. Философы либерального утилитаризма и радикального социализма предлагали своей эпохе более неоспоримую программу человеческой деятельности, чем традиционные религии. К тому же, материалистическая направленность была характерна не для одного только марксизма, ибо если на ранних стадиях капитализм получал поощрение со стороны протестантизма, то теперь полная поглощенность капиталистического общества материальным прогрессом не оставляла места для внимания к спасительной вести христианства, как и к другим духовным ценностям. И если в соблюдении религиозной обрядности еще и видели некий символ общественного благополучия и цивилизации, то подчас само это соблюдение было неотличимо от условностей викторианской морали.

Помимо всего, сама католическая церковь выступала невольным пособником собственного падения. Разразившись в ответ на протестантскую ересь грозой Контрреформации, Церковь встала на оборону своего консервативного тыла, практически канонизировав свое прошлое как в учении, так и в установлениях и тем самым сделав его неспособным видоизменяться, как того требовало новое время. Католичество осталось незыблемой твердыней в глазах своей по-прежнему многочисленной паствы, утратив взамен всякую власть над крепнувшим современным сознанием. В протестантизме наблюдалась обратная картина: развернув знамена Реформации, протестантские церкви сложились в антиавторитарные и децентрализованные системы, отказавшись от монолитных форм католичества и признав за основу учения лишь буквальное понимание Священного Писания. Однако тем самым протестантское течение разбилось на множество мелких и разобщенных сект так что, некоторое время спустя, их паства часто, не выдержав натиска научных открытий, недвусмысленно свидетельствовала против буквального истолкования Библии, поддавалась мирскому влиянию новой эпохи. Так или иначе, христианство теряло свою значимость для современного мышления. К XX веку,

когда миллионы людей спокойно покидали лоно унаследованной ими религии, последняя безвозвратно утратила свое прежде высокое положение в иерархии культурной жизни.

Отныне христианство ощутило себя церковью не только разделенной, но и неотвратимо сужающейся, ослабевающей под напором секуляризма, наступающего отовсюду. Христианство оказалось теперь в такой исторической ситуации, которая заставляла вспомнить о временах его зарождения, когда оно было всего лишь одной религией из множества других, сосуществовавших в необъятном, искушенном в мудрствованиях, урбанизированном мире, неоднозначно относящемся к религии вообще и далеком от христианского откровения, в частности. Неугасимый огонь ненависти, некогда пылавший между протестантством и католичеством, взаимное отчуждение бесчисленных христианских сект, ныне угасли, поскольку все эти островки веры внезапно ощутили свою близость друг другу перед лицом угрожающе светского мира. Христианство стало более охотно признавать свое родство даже с иудаизмом, веками находившимся на положении изгоя во всем крещеном мире. С наступлением современной эпохи выяснилось, что у всех религий между собой гораздо больше общего, нежели различного: ибо все они обладают ускользающей драгоценной истиной. Многие из тех, кто исследовал современное сознание, были убеждены, что дни религии сочтены и недалек тот час, когда религиозное безумие навсегда уйдет из жизни разумного человека.

Тем не менее, иудео-христианская традиция по-прежнему держалась довольно стойко. Миллионы семей продолжали воспитывать детей, придерживаясь буквы и духа унаследованной религии. Богословы продолжал развивать — с учетом новых исторических тонкостей — истолкование Священного Писания и церковной традиции, находя религиозным принципам более гибкое и искусное применение в условиях современного мира. Католическая Церковь постепенно перестала чуждаться современности с ее плюрализмом, экуменизмом и свободой в отношении религии и культа. Христианские церкви в целом решились увеличить число прихожан, сделали свои уставы и учения более созвучными требованиям современного существования — интеллектуальным, психологическим, общественным, политическим. Были совершены попытки несколько изменить представление о Боге, по природе Своей скорее имманентного и отчасти не чуждого развитию (в отличие от Бога традиционной религии), то есть более сообразного современной космологией и различными интеллектуальными течениями. Многие великие философы, ученые, писатели и художники искали в иудео-христианской системе ценностей и духовное утешение, и смысл жизни. Однако общее культурное развитие интеллектуальной элиты и современного сознания в целом напоминало дитя, возвращенное на сказках, но с наступлением зрелости ставшее светским скептиком, то есть имело совсем иную направленность.

Ибо за всеми анахронизмами, выпиравшими из бытующих установок и из писанных заветов и тормозящими движение христианства, крылись расхождения психологического характера между традиционными иудео-христианскими представлениями человека о самом себе и аналогичными представлениями современного человека. Уже в XVIII — XIX веках несмываемое позорное пятно первородного греха перестало омрачать жизнь тех, кто родился в блистающем мире современного прогресса. К тому же это учение едва ли можно было увязать с научными взглядами на человека. Традиционный образ семитско-августиновско-протестантского Бога, который сотворил человека слишком слабым, чтобы устоять перед искушением лукавого, и который осуждает большинство созданных им людей на вечное проклятие, невзирая на их добрые поступки или попытки вести добродетельную жизнь,— этот образ перестал быть приемлемым или убедительным для многих здравомыслящих умов, принадлежавших целиком к современной культуре. Внутреннее освобождение от религиозного чувства вины и страха, предлагавшееся светским мировоззрением, ныне таило в себе такую же притягательную силу, как некогда — внешнее освобождение от гнетущих политических и общественных структур, пропитанных тлетворным духом государственной церкви. Все чаще стали признавать, что

дух человеческий проявляется в мирской жизни или не проявляется вовсе, что любое разделение на сугубо духовное и сугубо мирское искусственно, к тому же обедняет оба начала. Отводить человеческому духу место где-то в иной реальности, трансцендентной или неотмирной,— значит, уничтожать его.

Кульминацией развития западноевропейского сознания, предвосхитившей экзистенциализм XX века, явилось знаменитое провозглашение Фридрихом Ницше «смерти Бога». С беспощадностью пророка он, как в зеркале, отразил сущность христианства с его ложными ценностями и лживыми словами, отрицающими естественную жизнь человека и его тело, эту землю, мужество и отвагу, радость и свободу, созидание и саму жизнь. «Лучше должны петь они, чтобы поверил я в их спасителей: что-то непохожи на спасенных ученики их!» Многие были согласны с этими обличениями. Для Ницше «смерть Бога» означала не просто признание религии обманом, но и отречение от всей системы ценностей христианской культуры, которая так долго удерживала человека от смелого и свободного приятия жизни во всей ее полноте.

С появлением Фрейда религия стала объектом систематического и скрупулезного психологического анализа. Открытие бессознательного, содержанием которого являлись целые комплексы связанных с различными потрясениями воспоминаний, вытесненных из сознания и тем не менее проецируемых им на более поздний опыт, стало основой нового взгляда на происхождение религиозных верований. В свете психоанализа иудео-христианский Бог представлял некоей материализацией психологической проекции наивного восприятия ребенком своего отца, налагавшего строжайшие запреты на его желания и казавшегося всемогущим. В религиозном поведении и в самих верованиях, переосмысленных под этим углом зрения, начали усматривать симптомы глубоко внедрившегося в культуру обсессивно-компульсивного невроза (иными словами, невроза разного рода навязчивых состояний, влечений и действий). Что касается проекции патриархального божества, облеченного нравственным полновластием, то на ранних стадиях человеческого развития ее вполне можно рассматривать как общественную необходимость, которая удовлетворяла потребность культурного сознания в некой могущественной «внешней» силе и понуждала общество к соблюдению этических требований. Однако теперь, когда эти требования окончательно усвоены и впитаны, для достигшего психологической зрелости индивида настала пора взглянуть правде в глаза, назвать наконец проекцию проекцией и навсегда с ней распрощаться.

Немаловажную роль в обесценивании традиционной религии сыграл и всплеск протеста против ее взглядов на половую жизнь человека. На заре XX века, когда открылась влекущая перспектива широкой психологической и мирской осведомленности, столь долго проповедовавшийся христианский идеал бесполого или враждебного полу аскетизма стал свидетельствовать скорее о культурном или личном психоневрозе, чем о вечном духовном законе. В средневековой практике умерщвления плоти теперь виделось скорее патологическое отклонение, нежели упражнение в святости. Викторианские взгляды на сексуальную жизнь были расценены как убогие и ограниченные. И пуританское отношение протестантизма, и чрезмерно строгая позиция, которую долгое время занимала по отношению к вопросам пола католическая церковь, в частности запрет на применение противозачаточных средств, способствовали тому, что тысячи людей отшатнулись от религии. В сравнении с восторгами Эроса, традиционное отношение религии к любви не могло не отпугивать неестественными требованиями вымученного воздержания. По мере того как набиравшее силу движение за свободу личности и самовыражения органически впитывало идеи и открытия Фрейда, на Западе стал ощущаться мощный подъем дионисийства. Даже самое уравновешенное сознание не усматривало больше никакого смысла в том, чтобы люди систематически отвергали и подавляли свой физический организм, который являлся не только наследием всей эволюции, но и основой их бытия. Современный человек целиком кинулся в стихию здешнего мира — со всеми вытекающими отсюда последствиями.



И наконец, подорвать статус христианства в современную эпоху помог и тот факт, что западное мышление получило серьезную закалку в духе христианской системы ценностей. Начиная с эпохи Просвещения непрерывное развитие общественной совести, постепенное освобождение западного мышления из-под власти предрассудков и заблуждений, растущие исторические познания проливали новый свет на практику Церкви в течение многих веков. Христианское предписание любить все человечество и служить ему и высокая оценка, дававшаяся каждой человеческой душе, звучали резким диссонансом на фоне всей долгой истории христианства, полной взрывов слепого фанатизма и яростной нетерпимости: с насильственным обращением в свою веру других народов, с беспощадным подавлением культурного инакомыслия, с преследованиями еретиков, с крестовыми походами против мусульман, с гонением на евреев, с принижением женщин, ярко проявившемся в запрещении священства для женщин, с молчаливым согласием с рабством и колониальной эксплуатацией, с его неистребимым духом враждебной предубежденности и религиозного высокомерия по отношению ко всем, кто стоит вне Церкви. Христианство, будучи измерено своей мерой, катастрофически проигрывало в нравственном отношении, поэтому многие альтернативные системы — от античного стоицизма до современного либерализма и социализма — смогли выдвинуть более вдохновляющие программы человеческой деятельности, к тому же не отягченные бременем неправдоподобных верований.

## СОВРЕМЕННЫЙ ХАРАКТЕР

Переход от христианского мировоззрения к светскому ознаменовал собой качественно новый этап, подготовленный рядом исторических событий. Действительно, кажется невероятным, чтобы такую мощную лавину секуляризации мог вызвать какой-то один фактор или даже сочетание нескольких факторов, скажем, таких, как расхождение научных данных с библейским откровением, последствия эмпиризма для метафизики, критика официальной Церкви с общественно-политических позиций, обострение психологического самосознания, изменившиеся сексуальные mores\* и т. д., ибо со всем этим в отдельности можно было справиться, как это и сделали многие набожные христиане. Секуляризация означала общий сдвиг в характере западного сознания, который проявлялся и во множестве отдельных факторов, но вместе с тем неизмеримо превосходил их и подчинял своей глобальной логике. Современный характер сознания начал складываться в пору позднего средневековья, определился в эпоху Возрождения, четко оформился во время Научной Революции, затем окреп и возмужал в ходе Просвещения. В XIX веке, сразу же вслед за демократической и промышленной революциями, он достиг полной зрелости. Склад и направленность этого характера отразили постепенную, но тем не менее оказавшуюся радикальной переориентацию психологической привязанности: от Бога — к человеку, от зависимости — к независимости, от неотмирных далей — к яви посюстороннего мира, от трансцендентного — к эмпирическому, от мифа и веры — к разуму и фактам, от всеобщего — к частному, от определяемого сверхъестественным началом статичного космоса — к космосу, вечно пребывающему в становлении и определяемому естественными законами, наконец, от падшего человечества — к человечеству,двигающемуся вперед.

Христианская антропология более не отвечала настроениям современного человека, осознавшего прогресс и ощутившего власть над миром. Способность постигать природопорядок и обращать его к собственной выгоде заглушила прежнее чувство полной зависимости от Бога. Единственно с помощью естественного разума, не прибегая к божественному откровению, человек проник в тайны природы, преобразил окружающую среду и безмерно расширил горизонты своего существования. Вдобавок к тому, что обнаруженный научным путем естественный порядок вещей не имел никакого отношения к христианству, новое чувство человеческого достоинства и могущества неизбежно усиливало в нем ощущение своего «я». Несомненность этого мира, развивающегося по

своим законам, которые человек способен постичь и учитывать их в своей деятельности, утверждала его уверенность в себе и от беспрестанной тревоги за свою участь в загробной жизни.

\* Нравы, обычаи.— *Лам.*

Человек взял ответственность за свою земную жизнь. Он осознал, что может изменить мир силою своего ума и воли. Наука дала человеку новую веру — не только в познание мира, но и в самого себя. Философские и научные открытия Локка, Юма и Канта, Дарвина, Маркса и Фрейда разрушили бастионы, которые религия издавна занимала в западном мировоззрении. Традиционные христианские взгляды стали чужды психологии современного человека.

Особо важную роль в секуляризации современного характера сыграло его отношение к разуму. Современное мышление требовало от самого себя критической независимости суждений: такая позиция была несовместима с традиционной покорностью или со слепым повиновением церковной иерархии. Независимость личной позиции, воплотившаяся в Лютере, Галилее и Декарте, все больше противостояла авторитетам, будь это Церковь или Аристотель, что было свойственно средневековой и сохранялось в традиционной культуре. И по мере того как современный человек восходил по ступеням своей зрелости, крепло его стремление к интеллектуальной независимости.

Мощный ветер Нового времени обрушил «идолов» авторитета, ворвался в царство психологии, заставив повернуться все флюгеры. Если раньше мудрость и авторитет искали преимущественно в прошлом — вспомним библейских пророков, греческих аэдов, философов античного времени, апостолов или отцов Церкви,— то современное мышление все чаще находило мудрость -в настоящем. Более ранние эпохи оглядывались назад, современность была озабочена будущим. Сложность, результативность и умудренность западной культуры делали ее на порядок выше всех предшествующих культур. И если великие авторитеты прошлого неизменно связывались с трансцендентным началом, то современное сознание само становилось таким авторитетом, превращая трансцендентное в имманентное себе. Античный космизм и средневековый теизм уступили место современному гуманизму.

## СКРЫТАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ

Запад «потерял веру» — и обрел новую: веру в науку и человека. Однако многие элементы христианского мировоззрения парадоксальным образом сохранились, нередко изменившись до неузнаваемости, в новых светских воззрениях. Подобно тому, как христианское миропонимание в свое время не до конца отвергло наследие эллинских предшественников, но, напротив, вобрало в себя немало его существенных элементов, так и теперь современное светское мировоззрение, быть может, не всегда сознательно, сохранило некоторые элементы христианства. В их числе оказались этические ценности и выпестованная схоластиками вера в человеческий разум и в умопостигаемость эмпирической вселенной. Современное звучание приобрело такое фундаменталистское иудео-христианское положение, как данная человеку Богом заповедь обладать землею и владеть над природой, причем особенно ощутимо ее присутствие в упованиях Бэкона и Декарта на развитие науки и техники как средств этого владычества <sup>15</sup>. Так и иудео-христианское отношение к каждой человеческой душе, наделенной «священными правами» и высоким достоинством, вошло в светские идеалы современного либерального гуманизма, наряду с такими христианскими мотивами, как, например, нравственная ответственность за свои поступки, разделение этики и политики, милосердие, единство человечества. Убежденность западной культуры в своем превосходстве перед всеми другими культурами кажется эхом иудео-христианской темы Избранного народа. Стремление распространить по всему земному шару западную культуру в качестве наилучшей и наиболее подходящей для всего человечества явилось как бы светским про-

должением христианизации мира римской католической церковью, не сомневавшейся в том, что она несет благо всему человечеству. Светская культура, потеснив христианство, взяла на себя его роль указывать ценности, нормы и идеалы, на которые должны равняться прочие общества и которые им предстояло рано или поздно принять. Подобно тому, как христианство, постепенно вытесняя мировоззрение Римской Империи и занимая его место, само обрело римский характер, что и проявилось в централизованной, иерархической и политизированной римской католической церкви, современный светский Запад, постепенно побеждая христианство и католическую церковь и приходя им на смену, вбирал в себя многие черты и тенденции христианского мировоззрения.

Наиболее типичным иудео-христианским компонентом, вклинившимся в современное мировоззрение и органически растворившимся в нем, была, пожалуй, вера в линейное историческое движение человека к высшему свершению. Понимание же назначения человека носило подчеркнуто телеологический характер: историческое развитие человечества представлялось продвижением из темного прошлого, отмеченного печатью невежества, грубости, нищеты, страдания и угнетения, к сияющему идеальному будущему, где воцарятся разум, мудрость, процветание, счастье и свобода. Убежденность в том, что такое движение действительно происходит, основывалось в значительной мере на вере в спасительный эффект расширения человеческих познаний: путь к будущим свершениям человечества пролегает через преобразованный наукой мир. Иудео-христианские эсхатологические ожидания превратились в обычную мирскую уверенность. Религиозная вера в конечное спасение человечества — будь то обретение Израилем Земли Обетованной или наступление тысячелетнего царства Христова — ныне обернулось верой в эволюцию или в революцию, иными словами, в то, что в конце концов на земле утвердится справедливое и совершенное общество, построение которого зависит от степени овладения разумным человеком природным и социальным миром.

В ходе истории в самом христианстве пассивное ожидание преображения мира в день Второго Пришествия постепенно сменялось другими настроениями, которые к началу Нового времени вылились в уверенность в том, что активная деятельность людей по преобразованию мира угодна Богу и может приблизить ожидаемое событие. В эпоху Возрождения Эразм Роттердамский выдвинул новое толкование христианской эсхатологии, согласно которому человечество может стать Царством Христовой славы уже на земле; возможность избежать конца света и дня Божьего гнева он обосновывал церковным положением об имманентном присутствии Божьей благодати в истории человечества. Во время Научной Революции Ф. Бэкон, воодушевленный сходной идеей, провозглашал, что будущая научная цивилизация, умножающая могущество человека и его власть над природой, совпадет во времени с наступлением христианского золотого века. По мере того как секуляризация проникала во все новые области духовной жизни, христианские черты ожидаемого совершенного общества стирались, а затем и вовсе исчезали, оставив только устремленное ожидание. Со временем социальная утопия переросла в футурологию, свободную от видений и предчувствия прихода Царствия Христова. Человеческий разум, наука и техника во весь голос заявили о своей чудодейственной силе, на смену упованиям пришли намерения.

Уверенность в научном прогрессе, заместившая в современном мировоззрении христианскую веру в духовную эволюцию человечества, только возрастала по мере ослабления влияния христианства. Современное мышление сохранило уверенность в великом будущем, ожидающем человечество, даже достигнув стадии наибольшего обмирщения у Кондорсе, Конта и Маркса. Но полное обожествление человека как завершение эволюции мы находим у Ницше, злейшего врага христианства: его Сверхчеловек должен родиться преодолением «человека», которое стало возможным, потому что «Бог умер».

Однако независимо от отношения к христианству убежденность в том, что человек неуклонно приближается к более совершенному миру и совершенствуется сам в

результате собственных усилий, превратилось в одну из наиболее характерных особенностей современного сознания. Христианство перестало казаться движущей силой всех человеческих начинаний. Для современной цивилизации, достигшей полного расцвета сил и взошедшей в зенит, двигателем прогресса стали не религия и вера, но наука и разум. Источником всякого усовершенствования мира и раскрепощения человечества была признана не Божья, а человеческая воля.

## ***VI. Трансформация Нового времени***

ТЕПЕРЬ, приближаясь к завершающим главам нашей истории, нам предстоит выяснить дальнейшую судьбу западного мировоззрения, проследив его развитие с того момента, как оно начало отталкиваться от тех оснований и предпосылок, обзор которых мы только что закончили. Весьма парадоксальной особенностью Нового времени были неожиданные последствия этого долгого духовного странствия: за те столетия, что прошли за Научной Революцией и Просвещением, человек получил неслыханную ранее свободу, власть, силу воздействия на природу, достиг небывалой широты знаний и их глубины, реализовав их в конкретной практике,— но все эти несомненные успехи сопровождались сперва смутным ощущением, а затем и явственным осознанием своего экзистенциального краха практически во всех планах — в метафизическом и космологическом, эпистемологическом, психологическом и, наконец, даже в биологическом. Безжалостное отчуждение и сложнейшее переплетение положительного и отрицательного опыта явилось своего рода знаком, под которым протекала вся эволюция современной эпохи, и тут нам предстоит нелегкая задача понять эту сложную диалектику.

### **ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА: ОТ КОПЕРНИКА ДО ФРЕЙДА**

С начала Нового времени, а именно с развенчания Коперником геоцентрической теории, в состоянии западного мировоззрения стала появляться некая странность: каждое новое научное открытие порождало крайне противоположные следствия. Освободившись от геоцентрических заблуждений, в которых пребывали все предшествующие поколения, человек растерялся, безвозвратно утратив прежнюю уверенность в своей особой роли в космосе. Он перестал чувствовать себя средоточием Вселенной, его положение в ней стало неопределенным и относительным. И каждый следующий шаг, сделанный в процессе Научной Революции, добавляя новые штрихи к новой картине мира, побуждал человека осознавать свою свободу, но одновременно усугублял беспорядок в его мыслях и вызывал беспокойство.

Благодаря Галилею, Декарту и Ньютону сложилась новая наука, обозначилась новая космология, и перед человеком раскрылся новый мир, в котором его могущественный разум отныне мог свободно проявиться во всей своей полноте. Но именно этот новый мир, «расколдованный» от чар, некогда заставлявших человека гордиться своим особым предназначением в космосе, заставил его отказаться от своих притязаний. Новая Вселенная представляла собой машину — самостоятельный и самодостаточный механизм, в котором действовали силы и вещества, который не имел цели, не был наделен разумом или сознанием и своей организацией был в высшей степени чужд человеку. Тот мир, что существовал до Нового времени, был насквозь пронизан мифологическими, теистическими и прочими духовными категориями, наполненными смыслом для человека, но современное восприятие отвергало их как воображаемые антропологические проекции. Совершенное научным знанием освобождение от богословских догм и анимистических суеверий сопровождалось отчуждением человека от мира, не отвечавшего более человеческим ценностям и переставшего служить пониманию цели человеческого бытия. Сходным образом, развитие методологии научного познания заставило освободиться от всякого рода субъективных искажений, что сопровождалось принижением эмоциональных, эстетических, этических сторон человеческого опыта, равно как и чувств, воображения, побуждения. Все эти потери и приобретения были весьма ощутимы, но если человек хотел строго следовать собственным интеллектуальным требованиям, они были неизбежны. Пусть наука открыла, что мир равнодушен и холоден: он не переставал быть

единственным истинным миром. Как бы сильна ни была ностальгия по старой, уютной и привычной картине мироздания, возврат к ней был невозможен.

Открытие Дарвина только усугубило положение дел. Еще сохранявшиеся теологические представления о том, что миром управляет божественное начало и что человек имеет особый — духовный — статус, были сметены теорией эволюции: человек предстал всего лишь животным, отличающимся от других видов более высокой степенью развития. Он перестал быть любимым творением Господа, наделенным божественной душой, а предстал следствием случайного эксперимента природы. Если раньше вера в то, что разум правит миром и пронизывает его собой, была безоговорочна, то теперь считалось, что разум появился в ходе эволюции совершенно случайно, что он существует сравнительно недавно, будучи присущим отдельной и относительно незначительной части живой природы — *Homo sapiens* (Человеку разумному), — причем не может быть уверенности, что в дальнейшем с этим видом не произойдет того, что случилось с множеством других видов животного мира, ныне вымерших.

Утратив ореол божественного творения, лишившись божественной души, человек потерял свой венец повелителя. Если, согласно христианской теологии, естественная природа существует для человека как его дом и среда для раскрытия его духовных возможностей, то теория эволюции опровергала такие притязания как антропоцентрическое заблуждение. Все течет, и все изменяется. И потому человек не абсолютен, и все его ценности не имеют объективного значения. Сущность человека, его разум и воля прошли путь эволюции от низших ступеней развития к высшим, а не были созданы Высшим Иерархом бытия. Теперь все установления не только религии, но и общества, культуры, разума стали толковаться как следствия борьбы за биологическое выживание. Как видим, и Дарвин, освободив человека от ига Бога, принизил его до животного. Теперь человек мог осознать себя как высшее достижение эволюции — этого грандиозного природного шествия, но при этом как высшее достижение всего лишь животного мира, не имеющее «высшей» цели. Природа не дает никаких оснований считать, что жизнь того или иного вида будет длиться бесконечно долго, но бесспорно доказывает, что каждый индивид обречен на смерть и распад. Современная наука оперировала теперь гигантскими масштабами, невероятно огромными периодами времени, и усиливавшееся ощущение случайности всей жизни еще усугублялось в XIX веке благодаря открытию Второго закона термодинамики, согласно которому Вселенная стихийно и неотвратимо движется от порядка к беспорядку, чтобы в конце концов достичь состояния наивысшей энтропии, или «тепловой смерти». Чисто случайно история человечества до сих пор проходила в благоприятных биофизических условиях, обеспечивших человеку выживание, но в этой случайности не было признаков проявления какого-то провиденческого замысла и тем более свидетельства свыше о надежности космического состояния.

Немало способствовал драматизации ощущения жизни и Фрейд, направивший свои исследования на тайники человеческого сознания и предъявивший убедительные доказательства существования бессознательных сил, определяющих поведение человека и его сознательное состояние. Освободив современное сознание от бессознательного (точнее, от бессознательного отношения к бессознательному), придав новую глубину его самопостижению, он в то же самое время открыл этому сознанию глаза на его истинный иррациональный и не управляемый разумом источник. С одной стороны, психоанализ стал чуть ли не священным откровением для мировоззрения начала XX века, потому что вывел наружу поистине археологические пласты сознания, обнажил умопостигаемость природы сновидений, фантазий, выявил симптомы психопатологии, пролил свет на сексуальную этиологию невроза, показал значение детских переживаний и обусловленность ими дальнейшей, взрослой жизни, обнаружил «Эдипов комплекс», раскрыл психологический смысл мифологии и символов, выделил такие структурные компоненты психики, как *ego*, *superego*, *id* («Я», «Сверх Я» и «Оно»), разъяснил

механизмы сопротивления, подавления и проецирования, а также сделал множество других открытий, проникнув в характер и внутреннюю диалектику сознания. Так Фрейд блестяще завершил осуществление замыслов Просвещения, направив беспощадный луч рационального исследования даже в потайные недра бессознательного.

С другой стороны, он на корню подсек все надежды, возлагаемые Просвещением на Разум, обнаружив, что ниже рационального мышления или вообще вне его существует целое скопище пугающе мощных иррациональных сил, практически не поддающихся ни рациональному анализу, ни сознательному управлению, в сравнении с которыми сознательное его человека — всего лишь хрупкий и неустойчивый эпифеномен. Таким образом, Фрейд внес свой вклад в общее дело современности, а именно еще раз отнял у человека бывшее привилегированное положение в космосе, которое тот в силу унаследованных от христианского мировоззрения представлений по-прежнему пытался удержать за собой в рациональной самооценке. У человека отныне не оставалось никаких сомнений: не только для его тела, но и для сознания определяющими факторами являются мощные биологические инстинкты — аморальные, агрессивные, эротические, «многоликие в своей порочности», — и перед их лицом такие вызывающие гордость достоинства человека, как разум, нравственность, совесть и духовность, представляются всего лишь средствами, выработанными в процессе самосохранения вида, и иллюзорным восприятием цивилизацией самой себя. Если существуют бессознательные силы, определяющие все человеческое существование, то личная свобода невозможна. Отныне каждый индивид, посвященный в тайны психологии, знал, что он, как и все его собратья по цивилизации, приговорен к внутренней раздробленности, подавлению, неврозу и отчуждению.

С появлением Фрейда дарвиновская борьба в природе приняла новый оборот: отныне человек был вынужден жить в вечной борьбе со своей собственной природой. «Разоблачение» Бога как проекции детского сознания человечества коснулось и судьбы сознательного человеческого «Я» с его верховным достижением — разумом: этот последний оплот, отделявший человека от остальной природы, был разрушен, поскольку «Я» признавалось не высшей сущностью человека, а достаточно неустойчивым образованием, сравнительно недавно выделившимся из первобытной стихии бессознательного. Все человеческие побуждения, как оказалось, определялись иррациональными стихийными импульсами, и это подтверждалось конкретными событиями истории. Сомнения стала вызывать не только божественность, но даже человечность человека. По мере того как научное мышление освобождало человека из плена иллюзий, он все больше обнаруживал свою низменную природу, лишался бывшего человеческого достоинства и предстал игрушкой низменных инстинктов, существом, с которого наконец сорвали маску.

Полное принижение образа человека произошло благодаря Марксу, поскольку, если Фрейд открыл бессознательное в индивиде, то Маркс обнаружил бессознательное в социуме. Философские, религиозные и правовые ценности каждой эпохи стали легко объяснимы такими переменными, как экономика и политика, при помощи которых эксплуататорский класс держит под контролем средства производства. Вся гигантскую суперструктуру человеческих верований можно рассматривать как отражение состояния общества и классовой борьбы. Элита западного общества, так гордящаяся достижениями культуры, могла узнать себя в созданном Марксом мрачном портрете буржуазного угнетателя-империалиста. Программой обозримого будущего была классовая борьба, а не цивилизованный прогресс, и исторические события, казалось, соответствовали и этому анализу, и этому прогнозу. Прислушиваясь к Дарвину, Марксу и Фрейду, образованная часть общества стала рассматривать культурные и гуманистические ценности, психологические мотивации и само сознание как относительные с исторической точки зрения явления, обусловленные бессознательными политическими, экономическими и

инстинктивными импульсами, имеющими всецело биологическое происхождение. Поиск объективных, сугубо естественных объяснений для всех явлений, присущий Научной Революции, был продолжен применительно к психологической и социальной сферам действительности. Однако высокая в прошлом самооценка человека начиная с Просвещения постоянно подвергалась серьезным испытаниям и снижалась по мере освоения наукой все новых пространств исследования.

Многочисленные открытия в области истории и географии позволяли применить к этому всевозрастающему множеству явлений исторически-эволюционный метод. Впервые этот метод появился в эпохи Возрождения и Просвещения, когда обретшее свободу стремление к знаниям соединилось у европейцев с новым ощущением динамики собственного развития. Это обострило интерес к своему историческому прошлому, в частности к античности, из-за чего уровень исторических исследований значительно возрос. От Баллы и Макиавелли до Вольтера и Гиббона, от Вико и Гердера до Гегеля и Ранке внимание к истории все усиливалось, как и к разработке принципов, с помощью которых можно было бы постичь исторический процесс в его развитии. Сходным образом, мореплаватели, путешественники и другие исследователи земного шара расширили географические знания европейцев, а также открыли для них иные культуры с иной историей. Поскольку информация в областях истории и географии непрерывно накапливалась, постепенно становилось ясно, что история человечества уходила гораздо дальше в глубь времени, чем предполагалось ранее, что и в прошлом, и в настоящем существовало и существует множество других значительных культур, что этим культурам присущи мировоззрения, резко отличающиеся от европейского мировоззрения и что статус и ценности современного западного человека не являются абсолютными или неизменными. Европейское мировоззрение, издавна привыкшее к сравнительно статичной, сокращенной и евроцентрической концепции истории человечества, которая претендовала быть всемирной историей (что, например, проявилось в датировке архиепископом Ашером Сотворения мира 4004 годом до Р. Х.), открывавшиеся с этими новыми знаниями перспективы просто сбивали с толку. Однако последовавшие за этим археологические раскопки вновь вынудили прежние горизонты расступиться еще шире, ибо были обнаружены следы еще более древних цивилизаций, успевших расцвести и погибнуть задолго до того, как появились на свет Греция и Рим. Законом истории оказалось бесконечное развитие, изменение, многообразие, упадок. Исторический путь человечества предстал удручающе длинным.

Но когда идею непрерывного исторического развития применили к природе — например, Хаттон и Лайелл к геологии, Ламарк и Дарвин к биологии,— выяснялось, что временные промежутки существования органической жизни и самой Земли охватывали миллиарды лет: разумеется, по сравнению с таким сроком, вся человеческая история занимала потрясающе короткий период. И это было только начало, ибо впоследствии астрономы, оснащенные все более мощными и действенными инструментами и приборами, стали применять эти принципы к пониманию самого Космоса, что привело к небывалому расширению пространственно-временных границ. В появившейся в результате всего этого к XX веку новой космологии постулировалось, что солнечная система — ничтожно малая частица гигантской галактики, включающей сотню миллиардов звезд, каждая из которых сравнима с Солнцем, причем в доступной астрономическому наблюдению Вселенной находится сотня миллиардов других галактик, каждая из которых сравнима с Млечным Путем. Эти галактики принадлежат в свою очередь к еще более крупным галактическим скоплениям, которые, по-видимому, образуют еще большие галактические сверхскопления. Для удобства космические пространства принято измерять в световых годах (путь, который проходит свет за год). Расстояния между галактическими скоплениями исчисляются в сотнях миллионов световых лет. Считается, что все эти звезды и галактики вовлечены в колоссальные по продолжительности процессы формирования и распада, сама же Вселенная зародилась от



едва ли вообразимого и уж совсем необъяснимого изначального взрыва приблизительно десять или двадцать миллиардов лет назад.

Такие макрокосмические измерения заставляли человека испытывать в глубине души тревогу и чувство собственной ничтожности относительно этой бесконечности времени и пространства, ощущать пигмеем весь человеческий род, не говоря уж об отдельной человеческой жизни, занимающей совсем мизерный срок. По сравнению со столь безбрежными далями прежние масштабы, пусть значительно увеличенные Колумбом, Галилеем и даже Дарвином, оказались неизмеримо малыми. Таким образом, совместные усилия географов, историков, антропологов, археологов, палеонтологов, геологов, биологов, физиков и астрономов расширили знания человека, но уменьшили его космическую значимость. Отдаленные корни человечества, теряющиеся среди приматов и первобытных людей, — и вместе с тем относительная близость во времени этого родства; огромная величина Земли и Солнечной системы — и вместе с тем, по сравнению с Галактикой, их крайняя малость; ошеломляющие пространства, где ближайšie к нашей Галактике галактики удалены настолько, что, превосходя всякое понимание, их свет, видимый на Земле сегодня, покинул излучающий его источник более ста тысяч лет назад, то есть тогда, когда *Homo sapiens* пребывал еще во тьме палеолита: осознав все это, люди думающие не могли не сделать выводов о ничтожности человеческого существования, крошечной точкой обозначенного на необъятной картине мироздания.

Однако образу, созданному современным человеком о самом себе, угрожал не только радикальный сдвиг пространственно-временных координат, сужающий пределы, в которых пребывает человеческая жизнь, но также и проведенное наукой качественное обесценивание его сущности. Ибо, поскольку для анализа природы, а затем и человеческой природы стал часто применяться редукционизм, то и сам человек оказался как бы редуцирован. По мере того как наука обогащалась все новыми отраслями и специализациями, казалось вероятным, а возможно и необходимым, что в определенном смысле в основе всего лежат законы физики. Химические явления можно свести к принципам физики, биологические — к химии и физике, в глазах же многих ученых, человеческое поведение и сознание могли быть сведены к физиологии и биохимии. Поэтому само сознание превратилось в эпифеномен развития материи, в секрецию мозга, в функцию электрохимической цепи, соответствующую неким биологическим императивам. Картезианская программа механистического анализа начала преодолевать даже границы, разделявшие *res cogitans* и *res extensa*, мыслящий субъект и материальный мир, так как Ламетри, Павлов, Уотсон, Скиннер и другие считали, что человека как целое наилучшим образом можно постичь как машину. Появилась возможность рассмотреть человеческое поведение и функционирование разума как деятельность рефлексов, обусловленную механистическими принципами возбуждения и ответной реакции, отчасти усложненными генетическими факторами, которые сами по себе все больше привлекали внимание исследователей-экспериментаторов. Человек, рассмотренный в соответствии с определенной схемой, относительно легко поддавался достаточно точным статистическим измерениям и стал подходящим объектом для теории вероятности. Вопросы, касающиеся сущности человека и его поведения, теперь лишились всякой загадочности и были поставлены в один ряд с обычными инженерными задачами. И хотя, строго говоря, это было лишь принятое для удобства допущение, представление о том, что сложный комплекс человеческого бытия может быть сведен, в конечном счете, к параметрам естественных наук получило очень широкое распространение и незаметно стало считаться научно доказанным принципом, что не замедлило сказаться и на метафизике.

Чем больше стремился современный человек подчинить природу своему надзору, понять ее законы, чтобы освободиться из-под ее власти, отделиться от природной необходимости и подняться над ней, тем бесповоротнее наука метафизически погружала человека в глубину природы, в стихию ее механистического и безличного характера. Ибо если человек живет в безличной Вселенной, если его существование всецело упрочено в

этой Вселенной и поглощено ею, то и он сам по сути дела безличен, и его личный опыт — всего лишь психологическая фикция. В свете таких предпосылок человек представлял не более чем генетической стратегией для продолжения своего вида, и по мере приближения XX века успешность этой стратегии становилась все более неопределенной и сомнительной. Ирония современного интеллектуального прогресса была в том, что человеческий гений обнаружил целый ряд детерминистских принципов — картезианских, ньютоновских, дарвиновских, марксистских, фрейдистских, бихевиористских, генетических, нейрофизиологических, социобиологических, — которые шаг за шагом ослабляли его веру в собственную свободу разума и воли, оставляя его наедине с единственным чувством — что он есть не что иное, как побочная и преходящая случайность материальной эволюции.

## **САМОКРИТИКА СОВРЕМЕННОГО МЫШЛЕНИЯ**

Таким парадоксальным достижениям вторило и продвижение современной философии, поскольку она также все более строго, изощренно и последовательно анализировала природу и пределы человеческого познания. Ибо по мере того как современный человек энергично расширял свое деятельное познание мира, одновременно развивавшаяся критическая эпистемология со всей неумолимостью обнаруживала границы, перешагнуть которые его познанию было уже не под силу.

### **ОТ ЛОККА ДО ЮМА**

Произведенный Ньютоном синтез ознаменовал для Просвещения небывалую уверенность в силе человеческого разума, успех же новой науки в объяснении естественного мира повлиял на направленность философии двояким образом: во-первых, отведя познанию основание в человеческом разуме и в его столкновении с физическим миром, и, во-вторых, устремив внимание философии на анализ разума, который наделен способностью к столь успешному познанию.

Тон Просвещения задал прежде всего Джон Локк, современник Ньютона и последователь Бэкона, он утвердил основополагающий принцип эмпиризма: «Нет ничего в разуме, чего прежде не было в чувствах» (*Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*). Локк пристрастился к философии, начав читать Декарта, занимался экспериментальной химией, метеорологией и медициной, испытал влияние Ньютона, Бойля и Лондонского королевского общества, членом которого он был, а также влияние эмпиризма Гассенди, поэтому он не принял картезианского положения о врожденных идеях. Согласно Локку, всякое знание о мире основывается на чувственном опыте.

Складывая в различные сочетания чувственные впечатления и размышляя над ними, разум получает простые идеи (определяемые как единицы умственного содержания), путем абстрагирования из этих простых идей разум образует сложные и общие идеи. Внешний опыт (ощущения) и внутренний опыт (рефлексия) — «вот два источника познания, откуда проистекают все идеи, которыми мы распоряжаемся или которые естественным образом у нас возникают». Вначале разум — это чистая доска, которую затем заполняет опыт. В соответствии со своей природой он пассивно принимает чувственные ощущения, дающие ему представления о вызывающих их внешних материальных предметах. Отталкиваясь от них, разум строит свою понятийную систему в соответствии с присущей ему способностью созерцать и соединять отдельные элементы. Разум не обладает врожденными идеями, но наделен врожденными способностями. Познание начинается с ощущений.

Положение английского эмпиризма, согласно которому главным источником знания о мире является чувственный опыт, шло вразрез с рационализмом континентальной философии, в частности, с учением Декарта, получившим развитие у Спинозы и Лейбница, считавших, что один лишь разум, распознавая ясные, отчетливые и

самоочевидные истины, способен достичь определенного знания. В глазах эмпиристов такой рационализм, лишенный эмпирического основания был, по словам Бэкона, подобен пауку, который ткёт паутину из собственной субстанции. Одни из наиболее характерных императивов английского Просвещения (который вскоре был перенесен Вольтером из Англии на континент и подхвачен французскими энциклопедистами) гласил, что для того, чтобы узнать что-либо о мире, если не брать в расчет собственных домыслов, разуму необходим чувственный опыт. Следовательно, критерием истины является ее генетическое основание, лежащее в чувственном опыте, а не кажущаяся рациональная ценность, которая может оказаться ложной. Со временем эмпиристы стали все более сужать границы тех владений, на которые могли законно претендовать рационалисты: без чувственных свидетельств разум может лишь предаваться созерцанию, разрабатывать определения или производить математические и логические операции, но при этом он лишен всякого знания о мире. Сходным образом, вера рационалистов в безусловную достоверность научных принципов в постижении общих истин о мире, в основном, уступала место менее жесткой позиции, согласно которой наука не может прояснить реальную сущность вещей, однако, основываясь на гипотезах об их доступной видимости, она в состоянии обнаружить некие вероятные истины.

Зарождение скептицизма внутри эмпиристской позиции появляется у Локка в его собственной теории познания. Ибо Локк сознавал: невозможно поручиться за то, что все человеческие идеи о различных вещах действительно близки к тем вещам, о которых они предположительно дают представления. Не смог он и свести все сложные идеи — такие, как, например, идея субстанции, — к простым идеям, возбуждаемым в уме различными качествами вещей. В процессе познания участвуют три фактора: разум, физический объект и восприятие, или та умственная идея, которая представляет этот объект. Знание непосредственно имеет дело только с идеей, но не с самим объектом. Объект человек познает лишь опосредованно — через идею. Вне человеческого восприятия находится мир субстанций в движении; поэтому невозможно с абсолютной уверенностью утверждать, будто все те разнообразные впечатления от внешнего мира, которые человек получает в процессе познания, принадлежат самому миру.

Этим проблемам Локк попытался найти хотя бы частичное разрешение, проведя — вслед за Галилеем и Декартом — разграничение между первичными и вторичными качествами вещей: между теми качествами, которые, характеризуют все материальные предметы и поддаются объективному измерению, а именно — вес, протяженность, форма и движение, и теми, о которых свидетельствует только субъективный человеческий опыт, а именно — вкус, звук, запах и цвет. Первичные качества порождают в уме первичные идеи, действительно «подобные» внешнему объекту, тогда как вторичные порождают в уме вторичные идеи, отражающие только особенности восприятия субъекта. Сосредоточившись на измеряемых первичных качествах, наука может достичь надежного знания о материальном мире.

Однако за Локком последовал епископ Беркли. Он указал на то, что если со всей строгостью проводить эмпирический анализ человеческого познания, то следует признать: все качества, фиксируемые человеческим разумом, будь то первичные или вторичные, в конечном итоге переживаются как умственные идеи, и нельзя получить убедительного свидетельства о том, близки ли «действительно» некоторые из этих качеств объективно существующему предмету внешнего мира. В самом деле, нельзя сделать убедительного заключения даже относительно самого существования за пределами разума, порождающего идеи, мира материальных объектов. Ибо не существует надежного и достоверного способа отличить объект от чувственных впечатлений, и поэтому ни о какой умственной идее нельзя сказать, что она «подобна» материальной вещи, а та «присутствует» в разуме через эту идею. Поскольку никто не в силах выйти за рамки собственного сознания, чтобы сравнить идею с реальным предметом, само понятие «подобия» становится беспочвенным. Те самые возражения, которые Локк выдвигал

против «подобия» вторичных идей вторичным качествам, оказались приложимы и к первичным «идеям», ибо и те, и другие суть лишь внутренний опыт ума.

Таким образом, учение Локка о подобии идей и качеств вещей оказывалось несостоятельным. Согласно Беркли, всякий человеческий опыт феноменален и ограничен видимостью, предстающей перед разумом. Восприятие человеком природы есть его умственное переживание природы, и, следовательно, всем чувственным данным нужно вынести окончательный приговор как «объектам для разума», а вовсе не подобиям, приближенным к материальным субстанциям. По сути дела, если Локк привел все умственные понятия к единому основанию в ощущениях, то Беркли свел все чувственные данные к умственным понятиям.

Локковское разграничение между качествами, принадлежащими уму, и качествами, принадлежащими материи, не могло быть принято, поэтому епископ Беркли, как лицо духовное осознав последствия такого провала, решил вступить в борьбу с течением, несшим философию в сторону «атеистического материализма», который набирал в ту пору, наряду с современной наукой, большую силу, что, по мнению Беркли, было недопустимо. Эмпиристы, по мнению Беркли, утверждают, что любое знание покоится на опыте. Однако в конечном итоге, продолжал Беркли, любой опыт не более чем опыт — все умственные подобия подразумеваемых материальных субстанций оказываются лишь умственными идеями,— и, следовательно, существование материального мира, внешнего по отношению к разуму, является допущением, лишенным всякого ручательства. С определенностью можно утверждать лишь существование разума и его идей, в том числе тех идей, которые по видимости отображают материальный мир. Со строго философской точки зрения, «быть» означает не «быть некой материальной субстанцией», но скорее «восприниматься разумом» (*esse est percipi*).

Вместе с тем, Беркли придерживался мнения, что индивидуальный разум не субъективно определяет свой опыт мира, как если бы последний был просто фантазией, подчиняющейся своеобразию восприятия или иной личности. Причиной же того, что мир воспринимается объективно, что разные люди во все времена воспринимают мир более или менее одинаково и что этому миру присущ устойчивый порядок, является тот факт, что и мир, и его порядок находятся в зависимости от Разума Всеобщего, превосходящего разум всех вообще индивидов, а именно — Божественного Разума. Этот Вселенский Разум порождает в умах отдельных людей чувственные идеи согласно определенным правилам, и постоянное соприкосновение с такими идеями постепенно открывает человеку «законы природы». Именно такое Положение вещей допускает саму возможность науки. Для науки не является препятствием признание нематериального основания чувственных данных, Ибо она может и дальше изучать объекты, вполне примирившись с сознанием того, что они остаются объектами для разума, не будучи даже внешними материальными субстанциями, а представляя собой неизменно возобновляющиеся сочетания чувственных качеств. Философу не стоит заботиться о проблемах, которые создал Локк, пытаясь отобразить внешнюю материальную реальность, ускользавшую от определенного подтверждения,— потому что материальный мир как таковой не существует. Конечную истину составляют умственные идеи. Таким образом, Беркли стремился сохранить эмпирическую направленность и разрешить проблемы, поставленные теорией подобия Локка, сохранив при этом духовные основания человеческого опыта и естествознания.

За Беркли, в свою очередь, последовал Дэвид Юм, который довел эмпирическую критику эпистемологии до предельной крайности, воспользовавшись прозрением Беркли, но устремив его в ином направлении, характерном скорее для современного мышления — отражающем тот светский скептицизм, который все громче заявлял о себе от Монтеня до Бейля и эпохи Просвещения. Будучи эмпириком, укоренявшим всякое человеческое Познание в чувственном опыте, Юм в целом соглашался с основными положениями Локка, соглашался он и с критикой Беркли в адрес теории подобия Локка, но он не был

согласен с идеалистическими выводами Беркли. В Действительности человеческий опыт относится только к сфере феноменального и к чувственным впечатлениям, однако никоим образом невозможно делать какие-либо утверждения относительно того, что находится по ту сторону чувственных впечатлений — будь то некая духовная реальность или нечто другое. Подобно Беркли, Юм не принимал взглядов Локка на приближение к субстанции восприятия, однако не принимал он и проведенного Беркли отождествления внешних объектов с внутренними идеями, укорененными в верховном разуме Бога.

Приступая к своему разбору, Юм для начала провел границу между чувственными впечатлениями и идеями: чувственные впечатления составляют основу любого познания, причем заявляют они о себе с такой живой силой, что оказываются просто единственными в своем роде. С помощью чувств можно испытать впечатление синего цвета, на основании же этого впечатления можно получить идею этого цвета, посредством которой затем его можно будет вызывать в памяти. В связи с этим возникает вопрос: что вызывает чувственное впечатление? Если всякая здравая идея основывается на соответствующем впечатлении, тогда какое же впечатление может быть указано разумом как источник своей идеи причинности? И Юм отвечает: никакого. Если разум анализирует свой опыт без предвзятости, то он должен признать: на самом деле все предполагаемое знание основывается на непрерывном хаотическом потоке абстрактных ощущений, и этим ощущениям разум навязывает собственный порядок. Разум извлекает из своего опыта такие объяснения, которые в действительности проистекают не из опыта, но из самого разума. Разум никогда не сможет по-настоящему узнать, что же причиняет или вызывает ощущения, ибо он никогда не испытывает «причину» как ощущение. Он испытывает только простые впечатления — словно распыленные явления, — причинность же как таковая не принадлежит к этим простым впечатлениям. Вероятнее всего, связуя ряд идей воедино — а это характерно только для воображения, — разум делает выводы о причинных отношениях, которые на самом деле лишены какого-либо основания в области чувственных впечатлений. Человек должен основывать всякое свое знание единственно на умственных впечатлениях, а о том, что существует за пределами этих впечатлений, ему не дано узнать ничего.

Поэтому предполагаемые основания всякого человеческого знания, причинные отношения, никогда не получают прямого подтверждения со стороны человеческого опыта. Взамен этого, разум испытывает определенные впечатления, заставляющие думать, будто их вызывает некая объективная субстанция, постоянно существующая независимо от разума; однако разум никогда не соприкасается с самой этой субстанцией, а имеет дело всегда только с впечатлениями, подразумевающими ее. Сходным образом, разум способен заметить, что за каким-то событием *A* следует другое событие *B*, и на этом основании разум может прийти к заключению, что *A* является причиной *B*. Но на самом деле все, что нам известно, — это то, что *A* и *B* воспринимались в регулярной тесной близости. Сама же причинная связь не наблюдалась никогда, поэтому недопустимо говорить о ее существовании за пределами человеческого разума и его внутренних привычек. Причину следует понимать просто как случай многократного сцепления событий в уме. Она представляет собой овеществление психологических ожиданий, по всей видимости, оправдываемых опытом, но отнюдь не обладающих каким-либо материальным подтверждением.

Даже пространство и время, в конечном итоге, не являются независимой реальностью, как утверждал Ньютон: они всего лишь результат восприятия тех или иных предметов в их сосуществовании либо последовательности. Из неоднократных опытов такого рода и были извлечены разумом понятия времени и пространства, однако в действительности время и пространство суть не что иное, как способы восприятия предметов. Все общие понятия зарождаются именно таким путем: от опыта конкретных впечатлений разум переходит к идее, что эти впечатления связаны между собой, — идее, которую затем разум обособляет и овеществляет. Однако общее понятие, или идея, — всего лишь результат

свойства ума все связывать воедино. В действительности, разуму доступно восприятие только частных реалий, а связующие нити между этими частностями он сам вплетает в ткань своего опыта. Умопостигаемость мира отражает не природу реальности, но привычку разума.

В намерения Юма отчасти входило опровергнуть метафизические притязания философского рационализма и его дедуктивной логики. Сточки зрения Юма, возможны утверждения двух видов: одно — основанное на чистом ощущении, а другое — на чистом рассудке. Утверждение, основанное на ощущении, относится к очевидным констатациям конкретных фактов (например, «сегодня солнечный день»), которые всегда случайны (все могло бы обстоять иначе, но в действительности обстоит именно так). Утверждение, основанное на чистом рассудке, напротив, касается отношений между понятиями (например, «у квадрата все четыре стороны равны»), и эти отношения всегда обязательны — иными словами, их отрицание ведет к противоречию с самим собой. Однако истины чистого разума — каковыми являются математические истины — обязательны ровно постольку, поскольку они существуют в замкнутой и самодостаточной системе, не нуждающейся в соотнесении с внешним миром. Они истинны только согласно логическому определению, то есть выявляют скрытое внутри себя самих содержание, и поэтому не могут претендовать на непрременную взаимосвязь с природой вещей. Поэтому те единственные истины, к которым имеет доступ чистый разум, тавтологичны. Разум сам по себе не в силах утверждать какую-либо истину относительно подлинной природы вещей.

Кроме того, чистый разум не только не способен на прямое проникновение в метафизическую сферу: разум не может высказывать суждения о подлинной природе вещей, даже основываясь на заключениях из собственного опыта. Невозможно познать сверхчувственное, анализируя чувственное, так как единственный принцип, на котором можно было бы основывать Подобное суждение — причинность — укоренен, в конечном счете, лишь в наблюдениях за теми или иными конкретными событиями, происходящими во временной последовательности. Лишаясь же своих темпоральных и конкретных составляющих, причинность теряет всякий смысл. Поэтому все метафизические аргументы, направленные на определенные утверждения относительно какой-либо возможной реальности по ту сторону конкретно-темпорального опыта, отменяются ввиду несостоятельности. Таким образом, Юм видел в метафизике только экзальтированную форму мифологии, не имеющую равным счетом никакой значимости для реального мира.

Однако еще одним, более тревожным для современного мышления, последствием юмовского критического анализа стало то, что он подорвал саму эмпирическую науку, ибо логическое основание последней — индукция — отныне было признано недостоверным. Логическое продвижение разума от Множества частных к некоей универсальной определенности нельзя было возвести в ранг закона: сколь бы часто ни наблюдалась данная событийная последовательность, никогда нельзя быть до конца уверенным в том, что эта событийная последовательность носит причинный характер и что в дальнейшем она всегда будет повторяться. Если в прошлом событие *B* всегда наблюдалось вслед за событием *A*, из этого не следует, что и впредь это всегда будет происходить. Всякое же принятие этого как «закона», всякая вера в то, что подобная последовательность являет собой истинные причинные отношения, — является вовсе не логической определенностью, а всего лишь прочно укоренившейся психологической убежденностью. Кажущаяся причинная необходимость, усматриваемая в явлениях, представляется необходимостью лишь субъективному убеждению, лишь человеческому воображению, подвластному привычке искать постоянного сцепления идей. Объективного же основания она под собой не имеет. В событиях можно улавливать некую регулярность, однако нельзя усматривать в них необходимость. Последняя есть не что иное, как субъективное ощущение, возникающее в силу восприятия некоей очевидной регулярности. В подобных обстоятельствах наука возможна, но она остается

исключительно наукой феноменального мира, то есть видимых явлений, фиксируемых разумом, научная же определенность относится к сугубо субъективной области, определяемой не природой, а человеческой психологией.

Парадоксальным образом Юм начал с намерения приложить строгие ньютоновские «экспериментальные» принципы к исследованию человека, чтобы перенести ряд успешных эмпирических методов из естествознания в науку о человеке. Однако закончил он тем, что поставил под сомнение объективную определенность всей эмпирической науки вообще. Если все человеческое знание основано на опыте, но вместе с тем индукцию нельзя оправдать логически, тогда человек не обладает никаким определенным знанием.

Стараниями Юма линия эмпиризма, опиравшаяся на чувственное восприятие и прошедшая долгое развитие от Аристотеля и Аквината до Оккама, Бэкона и Локка, зашла в окончательный тупик, когда чувственное восприятие предстало как нагромождение и хаос отрывочных впечатлений, а порядок, который человек произвольно навязывал этим впечатлениям, лишился всякого объективного основания. Пользуясь понятиями Платона, отличавшего «знание» (*episteme*), относящееся к действительности, от «мнения» (*doxa*), относящегося лишь к видимости,— в глазах Юма любое человеческое знание надлежало признать мнением. Если Платон считал, что чувственные впечатления суть бледные тени Идей, то для Юма идеи были бледными тенями чувственных впечатлений. В ходе эволюции западного мышления от античного идеализма до современного эмпиризма само основание реальности оказалось перевернуто: критерием истины стало не идеальное постижение, а чувственный опыт, сама же истина стала в высшей степени сомнительной. Для разума реальны одни только чувственные впечатления, и никто не вправе ничего утверждать о том, что стоит за ними.

Локк еще сохранял веру в способность человеческого разума постигать — пусть несовершенным образом — хотя бы общие очертания внешнего мира, производя свои обычные логические операции. Юм же не просто находил человеческий разум далеким от совершенства; разум не смеет посягать на доступ к миропорядку, поскольку невозможно сказать, существует ли последний отдельно от разума. Этот порядок не является внутренней и исконной Принадлежностью природы: он всего лишь результат собственной привычки разума выстраивать разрозненные события и факты в последовательный ряд. Если в разуме не существует ничего, что не проистекало бы из чувств, и если все сложные здравые идеи основываются на простых идеях, исходящих от чувственных впечатлений, то тогда следует критически пересмотреть саму идею причинности, а заодно и определенные знания о мире, ибо названным путем причина никогда не наблюдается и не воспринимается. Ее никогда нельзя извлечь непосредственно из простого впечатления. Даже восприятие любой субстанции, наделенной непрерывным существованием, является не более чем уверенностью, вызванной тем, что множество впечатлений неоднократно и регулярно повторяется, создавая иллюзию некой мнимой целостной сущности.

Стремясь довести анализ человеческого опыта до конца, Юм заключил, что разум сам по себе — всего лишь беспорядочное накопление бессвязных впечатлений, едва ли способное претендовать на субстанциальное единство, непрерывное существование и внутреннюю сообразность, не говоря уж об объективном знании. Любой порядок, любая связность — в том числе те, что в свое время породили идею человеческого «Я», — следует понимать лишь как выстроенные самим разумом вымыслы. Люди нуждаются в подобных выдумках, поскольку они делают жизнь легче, но философ нигде не находит им подтверждения. Беркли не оставлял опыту никакого необходимого материального основания, хотя разум и сохранял за собой определенные независимые духовные способности, уделенные ему из Божественного Разума; из этого же источника черпал свой порядок и мир, воспринимаемый чувствами человека. Однако, с появлением более светского скептицизма Юма, уже и речи не могло быть о какой-либо объективной необходимости — не стало ни Бога, ни порядка, ни причинности, ни субстанциальных

сущностей, ни личностного тождества, ни истинного сознания. Все сплошь случайно. Человеку ведомы лишь феномены и беспорядочные впечатления: порядок, который он наблюдает в них,— это порядок воображаемый, поскольку человек испытывает инстинктивную потребность в нем, а его разум, в силу психологической привычки, создает немедленные проекции. Так сформулировал Юм образцовые для скептической философии аргументы, которые, в свою очередь, впоследствии побудили Иммануила Канта развить основные положения философии Нового времени.

## КАНТ

Та интеллектуальная задача, что во второй половине XVIII века встала перед Иммануилом Кантом, представлялась совершенно невыполнимой: с одной стороны, ему предстояло примирить притязания науки на обладание определенным и подлинным знанием о мире с заявлениями философии о том, что опыт не способен стать основанием для подобного знания; с другой же стороны, ему предстояло примирить заявление религии о нравственной свободе человека с заявлением науки о том, что природа всецело определяется законами необходимости. Поскольку все эти утверждения переплелись в запутанный клубок противоречий, походивший на гордиев узел, в интеллектуальной жизни наступил глубочайший кризис. Блестящее разрешение этого кризиса, предложенное Кантом, оказалось тоже сложным и повлекло за собой ряд весомых последствий.

Кант был слишком хорошо знаком с Ньютоновой наукой и ее победами, чтобы сомневаться, открыт ли человеку доступ к определенному знанию. Вместе с тем он сознавал и силу беспощадного юмовского анализа человеческого разума. Под влиянием Юма, он стал с недоверием относиться к безапелляционным утверждениям относительно природы мира, на полную осведомленность о которой претендовала рациональная умозрительная метафизика. По признанию самого Канта, чтение Юма пробудило его от «догматического сна», в котором он пребывал после долгой выучки в традициях главенствовавшей в Германии того времени рационалистической школы Вольфа — академического систематизатора Лейбница. Кант признавал теперь, что человек способен познать лишь феноменальное и что любые метафизические заключения относительно природы Вселенной, выходящие за рамки его опыта, остаются беспочвенными. Подобные построения чистого разума, как продемонстрировал Кант, при помощи логических аргументов столь же легко опровергнуть, что и подтвердить. Как только разум пытается утверждать существование чего-либо, находящегося по ту сторону чувственного опыта,— например, бытие Бога, бессмертие души или бесконечность Вселенной,— он неизбежно попадает в ловушку противоречий или заблуждений. Таким образом, история метафизики представляет собой летопись смут и противоборств, где нет и следа совокупного продвижения. Для обретения знания разуму требуются прежде всего эмпирические свидетельства, но Бог, бессмертие и прочие метафизические понятия не могут стать феноменами: они не эмпиричны. Следовательно, метафизика превосходит все силы человеческого разума.

Однако отмена Юмом причинности более чем недвусмысленно перечеркивала любые заявления естествознания об обладании общими истинами о мире, поскольку ньютоновская наука исходила из подразумеваемой реальности того самого принципа причинности, что ныне был признан негодным. Если всякое человеческое знание рождается из наблюдения частных явлений, то было бы совершенно неоправданным обобщать это в определенные законы, поскольку сознание воспринимает только отдельные события, а не их причинную связь. Тем не менее, у Канта не было ни тени сомнения в том, что Ньютону удалось при помощи своих опытов достичь подлинного знания, которое носит абсолютно определенный и всеобщий характер. Так кто же был прав — Юм или Ньютон? Если Ньютон достиг определенного знания, тогда как Юм доказал невозможность такого знания,— как же это удалось Ньютону? Каким образом в



феноменальной Вселенной возможно определенное знание? Решить такую неподъемную задачу и взялся Кант в своей «Критике чистого разума», причем решение ее должно было удовлетворить требования и Юма, и Ньютона, то есть и скептицизма, и науки,— а тем самым, и разрешить основное противоречие современной эпистемологии между эмпиризмом и рационализмом.

Ясность и строгость математических мыслей долгое время держала в уверенности рационалистов — прежде всего Декарта, Спинозу и Лейбница — относительно того, что в современном мире, объятom сомнениями, у человеческого разума имеется хотя бы единственное прочное основание для достижения определенного знания. Долгое время и сам Кант был убежден, что естествознание научно настолько, насколько оно приближено к математическому идеалу. Действительно, на основе такого убеждения сам Кант внес значительный вклад в ньютоновскую космологию, доказав, что Солнце и планеты затвердели, а затем обрели установленные Коперником и Кеплером движения, подчиняясь строго необходимому и поддающимся измерению физическим силам. Совершив же попытку распространить математический метод рассуждения на метафизику, Кант, бесспорно, пришел к убеждению о полной неосведомленности чистого разума в подобных вопросах. Однако в пределах чувственного опыта, как и в естествознании, математическая истина, безусловно, оставалась действенным критерием.

И все же, поскольку естественная наука имеет дело с внешним миром, воспринимаемым через чувства, она, тем самым, попадает под удары юмовской критики, для которой все ее знание лишь случайно, а его кажущаяся необходимость носит психологический характер. Согласно рассуждениям Юма, с которыми Кант был вынужден согласиться, некоторые законы Евклидовой геометрии не выводимы из эмпирических наблюдений. Ньютоновская же наука совершенно очевидно опирается на Евклидову геометрию. Если допустить, что законы математики и логики порождены человеческим разумом, тот как можно утверждать, что они в точности соответствуют устройству мира? Такие рационалисты, как Декарт, уже допускали более или менее простые предположения о соответствии, существующем между миром и разумом, но Юм подверг эти представления сокрушительной критике. Тем не менее, идея соответствия между разумом и миром напрашивалась сама собой и получала наглядное подтверждение в достижениях ньютоновской науки, относительно которых Кант пребывал в непоколебимой уверенности.

Необычное решение Канта заключалось в предположении, что соответствие между разумом и миром в естествознании действительно имеет силу — однако не в том наивном смысле, который был принят до сих пор, но в том, более критически заостренном смысле, что тот «мир», который объясняет наука, представляет собой мир, уже приведенный в порядок при помощи познавательного инструмента самого разума. Ибо, в понимании Канта, природа человеческого разума такова, что он не может просто пассивно воспринимать чувственные данные. Скорее, он их активно усваивает, перерабатывает и выстраивает, поэтому человек познает объективную действительность в точности до той степени, в которой эта действительность отвечает основополагающим построениям разума. Тот мир, к которому обращена наука, отвечает присутствующим в разуме принципам в силу того, что единственный мир, доступный разуму, уже организован в соответствии с присущими самому разуму процессами. Любое познание мира человеком осуществляется посредством присутствующих в человеческом разуме категорий. Необходимый и определенный характер научного знания вытекает из разума: он намертво укоренен в умственном восприятии и миропонимании человека. Он не вытекает из той природы, которая независима от разума и которую, по существу, вовсе невозможно познать как таковую. Что человеку известно, так это мир, пронизанный его собственным знанием, а причинность и необходимые законы природы уже встраиваются в ту схему, что отражает его познание. Наблюдения сами по себе еще не дают человеку определенных законов: точнее было бы сказать, что эти законы отражают умственную организацию

человека. В процессе человеческого познания не разум приспособляется к вещам, но вещи приспособляются к разуму.

Как же пришел Кант к такому эпохальному выводу? Вначале он обнаружил, что если из математических рассуждений устранить все, что могло быть почерпнуто из опыта, то идеи пространства и времени все равно остаются. Отсюда он заключил, что любое событие, воспринимаемое чувствами, автоматически помещается в рамки пространственно-временных отношений. Пространство и время суть «априорные формы человеческого сознания»: они обуславливают все, что воспринимается через чувства. Математика способна в точности описать эмпирический мир, поскольку математические принципы в обязательном порядке подразумевают пространственно-временные координаты, а пространство и время лежат в основе всякого чувственного опыта: они обуславливают и структурируют любое эмпирическое наблюдение. Таким образом, пространство и время не происходят из опыта, но определяют его. Они никогда не наблюдаются как таковые, но составляют тот самый контекст, в который вписываются все наблюдаемые события. Невозможно узнать, существуют ли они в природе независимо от разума, но без них разум не способен познавать мир.

Следовательно, нельзя полагать, что пространство и время присущи самому миру, ибо они присутствуют в процессе человеческого наблюдения. Они эпистемологически укоренены в природе разума, а не онтологически — в природе вещей. Поскольку математические утверждения опираются непосредственно на представления о пространственных отношениях, они «априорны» — то есть выстроены самим разумом, а не почерпнуты из опыта,— но, вместе с тем, они имеют ценность и для опыта, который в силу необходимости вынужден приспособляться к априорным формам пространства. Правда, чистый разум неизбежно попадает в сети противоречий, как только пытается приложить эти идеи к миру в целом, утверждая какие-либо истины относительно того, что находится за пределами возможного опыта, например, когда он тщится решить, конечна или бесконечна Вселенная во времени или в пространстве. Но что касается мира феноменального, который человек действительно воспринимает, здесь понятия времени и пространства не подходят: они являются неотъемлемыми слагаемыми всякого человеческого опыта в отношении этого мира, служа оформлению человеческого познания.

Кроме того, дальнейший анализ обнаруживает: характер и строй разума таковы, что те события, которые он воспринимает в пространстве и во времени, подчиняются другим априорным принципам, а именно — таким категориям понимания, как закон причинности. Характер необходимости, который носят эти категории, передается и научному знанию. Нельзя с уверенностью утверждать, что все события и за пределами разума связаны причинными отношениями, но, поскольку воспринимаемый человеком мир неизбежно определяется предрасположениями его разума, можно с уверенностью сказать: в феноменальном мире события связаны отношениями причинности, поэтому наука остается в силе и продолжает продвигаться. Причина и следствие не извлекаются из наблюдений разумом: при наблюдении разум воспринимает их уже в таком контексте, где причина и следствие мыслятся как подразумеваемая реальность. В человеческом познании причинность не черпается из опыта, а привносится в него.

С такими категориями как субстанция, количество и отношение, все обстоит так же, как с причиной и следствием. Без таких основополагающих координат, без таких априорных принципов истолкования человеческий разум был бы неспособен к постижению мира. Человеческий опыт представлял бы собой невообразимый хаос, бесформенный клубок разрозненных и разнородных впечатлений, если бы человеческое сознание и понимание в силу самой своей природы не преображали бы эту пестроту в стройную картину восприятия, помещая ее в рамки времени и пространства и подчиняя ее таким упорядочивающим началам, как причинность, субстанция и другие категории. Опыт — это построение разума, навязываемое ощущениям. Априорные формы и

категории служат абсолютными предпосылками опыта. Они не вычитываются из опыта: они вписываются в него. Они априорны и, вместе с тем, с эмпирической точки зрения, пригодны — именно с эмпирической, а не метафизической. Ибо единственный мир, известный человеку,— это эмпирический мир феноменов, «видимостей», и мир этот существует ровно в той мере, в какой человек принимает участие в его построении. Вещи могут быть известны нам в их отношении к нам самим. Знание ограничивается тем чувственным воздействием, какое вещи оказывают на нас, и эти видимости, или феномены, как бы уже заранее приводятся в систему. В отличие от привычных представлений, разум никогда не воспринимает то, что находится «где-то там», вне самого разума, при помощи ясного — незамутненного и неискаженного — отражения объективной «действительности». Скорее, «действительность» для человека — это та действительность, которую творит он сам, а мир сам по себе, должно быть, всегда будет оставаться чем-то таким, о чем можно лишь думать, но нельзя ничего знать наверняка.

Таким образом, тот порядок, что человек наблюдает в своем мире, есть порядок, укорененный не в этом мире, но в его разуме: разум словно бы вынуждает подчиняться принципам его собственной организации. Весь чувственный опыт сначала пропускается через фильтр априорных человеческих построений. Человек способен приблизиться к определенному знанию о мире не потому, что он обладает властью вникать в мир как таковой и охватывать его, но потому, что мир, воспринимаемый и постигаемый им,— это мир, уже пронизанный принципами его собственной — человеческой — умственной организации. Абсолютна здесь одна лишь эта организация, а вовсе не та часть мира-в-себе, которая по-прежнему остается далеко за пределами человеческого познания. Но так как умственная организация человека действительно абсолютна, то человеку,— заключает Кант,— открыта дорога к подлинно определенному познанию, а именно — к познанию единственного доступного его восприятию, то есть феноменального мира.

Таким образом, человек не все свои знания получает из опыта: в каком-то смысле его знания, словно сами собой, просачиваются в его же опыт уже в процессе познания. Несмотря на то, что Кант критиковал Лейбница и рационалистов за их веру в то, что разум самостоятельно, без помощи чувственного опыта, способен вычислить вселенское устройство (ибо, возражал Кант, знание требует непременно ознакомления с частностями), он критиковал также Локка и эмпиристов за их веру в то, что одни лишь чувственные впечатления, без помощи априорных умственных понятий, могут привести к знанию (ибо частности лишены всякого смысла без общих понятий, помогающих их истолкованию). Кант считал, что Локк был прав, отрицая существование врожденных идей в смысле их умственного тождества физической реальности, однако он был неправ, отрицая врожденное формальное знание. Как мысль без чувства пуста, так и чувство без мысли слепо. Лишь их союз может принести уму и сознанию знание вещей, имеющее объективную ценность.

В глазах Канта юмовскому разделению всех утверждений на два класса — основывающихся на чистом рассудке (необходимых, но тавтологических) и основывающихся на чистом ощущении (правдивых, но необязательных) — недоставало третьей, гораздо более важной категории, а именно — синтеза обеих составляющих, где оба качества крепко были бы спаяны воедино. Без такого синтеза определенное знание было бы невозможным. Нельзя узнать о мире что-либо, просто думая; нельзя этого сделать, и просто чувствуя, или даже вначале чувствуя, а затем думая о своих ощущениях. Оба эти способа должны быть взаимопроникающими и одновременными.

Анализ Юма показал, что человеческий разум никогда не сможет достичь определенного познания мира, ибо кажущийся порядок, присутствовавший во всем прошлом опыте, не является ручательством того, что и в будущем опыте этот порядок сохранится. Причины не наблюдаются в мире напрямую, а разум не в силах прорвать завесу феноменального опыта, чтобы за скоплением разрозненных частных явлений узреть нечто иное. Поэтому Канту представлялось ясным: если бы мы получали все свои

знания о вещах только из ощущений, то ни в чем не могло бы быть уверенности. Однако затем Кант пошел дальше Юма, поскольку он осознавал, до какой степени удалось продвинуться истории науки, опираясь исключительно на те понятийные построения, которые не исходили из опыта, а уже ранее были вплетены в ткань научных наблюдений. Он знал, что теории Ньютона и Галилея не могли бы появиться просто на почве наблюдений, ибо чисто случайные наблюдения, не обусловленные заранее человеческими замыслами и предположениями, никогда не привели бы к общим законам. Человек может вывести универсальные законы только в том случае, если он не будет, подобно робкому ученику, ждать от природы ответов, но начнет, как опытный следователь ставить ей вопросы ребром, пока не получит исчерпывающе точных ответов. Ответы, которые получает наука, происходят из того же источника, что и вопросы, которые она ставит. С одной стороны, ученому требуются эксперименты, дабы подтвердить, что его гипотезы верны и, следовательно, обнаруживают истинные законы природы; только при помощи проверок и проб может он убедиться, что не существует исключений и что найденные им понятия — не просто плод его ума, но подлинно объективные понятия. С другой стороны, ученый нуждается и в априорных гипотезах — хотя бы для того, чтобы подступить к миру, начать наблюдения за ним и подвергнуть его плодотворным испытаниям. Такое положение дел в науке отражает и природу всего человеческого опыта. С определенностью разум может узнать только то, что уже в каком-то смысле заложено в его опыте.

Таким образом, не человеческое познание приспособляется к предметам, а предметы приспособляются к человеческому познанию. В феноменальной Вселенной определенное знание возможно в силу того, что человеческий разум наделяет эту Вселенную своим собственным абсолютным порядком. Итак, Кант высказал мысль, которую он сам назвал своей «коперниковской революцией»: ведь если Коперник объяснял видимое движение небес тем, что в действительности движется сам наблюдатель, то точно так же и Кант теперь объяснил видимый порядок мира тем, что в действительности порядок присущ самому наблюдателю<sup>1</sup>.

Обратившись к противоречиям между юмовским скептицизмом и ньютоновской наукой, представлявшимися совершенно неразрешимыми, Кант доказал, что наблюдение человека за миром никогда не бывает нейтральным и свободным от заранее навязанных им понятийных суждений. Бэконовский идеал эмпиризма, полностью свободного от «предвосхищений», был недостижим. В науке такое просто не срабатывало бы, кроме того, это было невозможно и с точки зрения опыта, поскольку ни одна форма человеческого опыта не является чистой и нейтральной: все они несут отпечаток бессознательных представлений или априорных элементов порядка. Придерживаясь научного знания, нельзя сказать, что мир существует совершенно сам по себе, обладая умопостигаемыми формами, которые человек способен обнаружить эмпирическим путем, если только он освободит свой ум от предвзятых мнений и дополнит свои ощущения опытом. Вероятно, тот мир, который воспринимает и о котором судит человек, образуется в момент его восприятия и суждения. Разум не остается пассивным: он деятельно и творчески принимается за свои построения. Нельзя просто установить тождество отдельных физических явлений, а затем соотнести их друг с другом при помощи понятийных категорий. Скорее отдельным явлениям требуется для начала существование каких-либо категорий, чтобы их вообще стало возможно установить и определить. Чтобы сделать знание возможным, разум неизбежно навязывает опытным данным собственную познавательную природу, и поэтому человеческие знания являются не описанием внешней действительности как таковой, но в значительной мере произведением познавательного аппарата самого субъекта. Законы естественных процессов являют собой произведения внутренней организации наблюдателя в его взаимодействии с внешними событиями, которые сами по себе непознаваемы. Поэтому ни чистый эмпиризм (лишенный априорных построений), ни чистый рационализм (лишенный чувственных

свидетельств) порознь не могут представлять собой сколько-нибудь приемлемой эпистемологической стратегии.

Задача философа должна быть определена заново. Он не мог по-прежнему преследовать такую цель, как определение метафизической картины мира в традиционном смысле: вместо этого ему следовало сосредоточить все свое внимание на природе и пределах человеческого разума. Ибо, хотя разум и не способен выносить априорных решений относительно вопросов, выходящих за границы опыта, он может определить, какие именно познавательные факторы присущи любому человеческому опыту, пронизывая весь этот опыт своим порядком. Таким образом, настоящей задачей философии становилось исследование основных способностей познания, ибо только так она сумеет найти подлинные истоки и истинную почву определенного знания о мире.

Эпистемологические последствия «коперниковской революции» Канта носили несколько тревожный характер. Кант воссоединил познающего с познаваемым — однако отнюдь не с объективной реальностью, не с объектом как таковым. Познающий и познаваемое были объединены, если можно так выразиться, в одной солипсистской темнице. Человек обладает знанием оттого, что судит о вещах посредством априорных принципов (об этом говорили в свое время Фома Аквинский и Аристотель), однако человеку не дано знать, имеют ли эти внутренние принципы хоть какую-либо значимость для реального мира, сохраняют ли они абсолютную истину и даже бытие за пределами человеческого разума. Теперь не оставалось никакого божественного ручательства относительно познавательных категорий разума, каким был, например, *lumen intellectus agentis* (свет действующего рассудка) Аквината. Человек способен определить, имеет ли его знание какое-нибудь отношение к универсальной действительности, или же оно отражает действительность только человеческую. Определенный характер носила одна лишь субъективная необходимость такого знания. Для современного мышления неизбежным выходом из тупиков критического рационализма и критического эмпиризма оказался кантовский субъективизм, ограниченный феноменальным миром; человеку не дано проникнуть в запредельную область и даже в мир как таковой. Человек способен познавать вещи только такими, какими они представляются ему, а не такими, каковы они на самом деле. Оглядываясь назад, мы видим, что продолжительные последствия как коперниковской, так и кантовской революций оказались во многом неоднозначными, поскольку обе они несли одновременно освобождение и принижение. Обе революции пробудили человека для новой, более волнующей действительности, но обе в корне изменили положение человека: первая «отлучила» его от центрального места в Космосе, вторая — от возможности подлинно познать этот Космос. Тем самым, к космологическому отчуждению прибавилось отчуждение эпистемологическое.

Можно сказать также, что в каком-то смысле Кант развернул коперниковскую революцию в обратном направлении, поскольку он вновь поместил в центр своей вселенной человека — в силу той главенствующей роли, которую играет человеческий разум в установлении миропорядка. Однако оборотной стороной утверждения человека в центре своей познаваемой вселенной было его собственное понимание, что он отныне и заикнуться не посмеет о прямом соотношении человеческого разума с действительным порядком Вселенной. Кант «гуманизировал» науку, но тем самым он лишил ее определенного основания, которое было бы независимо от человеческого разума и которое ранее сохраняла за собой (или, по крайней мере, пыталась сохранить) картезианская и ньютоновская наука, давшая программу современной науке. Несмотря на все попытки укоренить знание в новом абсолюте, то есть в человеческом разуме и несмотря на облагороженный в определенном смысле статус разума, оказавшегося средоточием познания, стало также очевидным, что человеческое знание выстроено субъективно, а следовательно, — в сравнении с интеллектуальной определенностью иных эпох и в сравнении с самим миром — в значительной мере смещено. Человек вновь

оказался в центре вселенной, однако теперь это была только его вселенная, а не Вселенная как таковая.

Вместе с тем, Кант усматривал в этом необходимое признание границ человеческого разума — признание, которое, как ни парадоксально, откроет перед человеком большую истину. Ибо революция Канта имела две стороны: одна была обращена к науке, а другая — к религии, ибо он хотел отстоять и определенное знание, и нравственную свободу, и свою веру в Ньютона, и свою веру в Бога. С одной стороны, доказав необходимость априорных форм и категорий разума, Кант стремился подтвердить ценность науки. С другой стороны, доказав, что человек способен познавать лишь феномены, а не вещь-в-себе, он стремился освободить место для истин религиозной веры и нравственного учения.

С точки зрения Канта, попытки философов и богословов рационализировать религию, придать догматам веры некое основание посредством чистого разума привели только к тому, что вызвали целую бурю столкновений, казуистики и скептицизма. Введенное Кантом ограничение власти разума границами феноменального мира, как следствие, освобождало религию от неуклюжих вмешательств разума. Кроме того, такое ограничение могло положить конец столкновениям науки с религией. Поскольку идея причинной предопределенности, предлагаемая научной механистической картиной мира, отрицала бы присущую душе свободу воли, а между тем эта свобода является подлинной предпосылкой любой нравственной деятельности, то Кант доказывал, что его ограничение научной компетенции рамками феноменального мира и его признание человеческого неведения относительно вещей-в-себе открывает дорогу вере. Наука вправе претендовать на определенное познание явлений, однако она должна прекратить свои дерзкие посягательства на знание действительности во всей полноте: именно такое заключение и позволило Канту примирить научный детерминизм с религиозной верой и моралью. Ибо не существует никаких законных оснований, на которых наука могла бы вычислить вероятностную ценность религиозных истин.

Таким образом, Кант держался того мнения, что, хотя никому и не дано знать, существует ли Бог, нужно тем не менее верить в то, что Он существует, дабы поступать нравственно. Тем самым вера в Бога, пусть она даже остается не более чем верой, получает нравственное и практическое оправдание. Она выходит из-под власти знания. Невозможно познать истинность таких идей, как Бог, бессмертие души и свобода воли, руководствуясь теми же принципами, что выявляют истинность законов природы, открытых Ньютоном. Вместе с тем, ничто не оправдывало бы исполнения человеком своего долга, если не было бы Бога, если бы не существовало свободы воли или если бы вместе с телом умирала и душа. Следовательно, приходится верить в истинность этих идей. Их принятие необходимо для нравственного существования. Учитывая продвижение научного и философского знания, современное мышление уже не может искать каких-либо космологических или метафорических оснований для религии: взамен оно должно укоренить религию в самом характере человеческого положения в мире, — и именно благодаря этому решающему выводу, Кант в духе своих предшественников — Руссо и Лютера — определил направление современной религиозной мысли. Человек был освобожден от засилья внешнего и объективного, дабы сформировать свое религиозное отношение к жизни. Истинную почву религиозного смысла составлял внутренний личный опыт, а вовсе не объективные доказательства или догматические верования.

В понимании Канта, человек может рассматривать себя под двумя совершенно различными, даже противоположными, углами зрения: с позиций науки, как «феномен», подчиняющийся законам природы, и с позиций нравственности, как вещь-в-себе, как «ноумен», о котором допустимо думать (но нельзя знать наверняка) как о свободном, бессмертном и подвластном Богу субъекте. Здесь отголоски юмовского и ньютоновского учений в философской мысли Канта столкнулись с универсально-гуманитарными нравственными идеалами Руссо, который подчеркивал приоритет чувства над разумом в

реальном опыте и чьи сочинения произвели на Канта серьезное впечатление, подкрепив его собственное чувство нравственного долга, глубоко уходившее корнями в его суровое религиозное детство. Внутреннее ощущение долга и порывы бескорыстной нравственной добродетели позволили Канту шагнуть за пределы созданной к тому времени западным мышлением пугающе ограниченной картины мира, которая сводила весь познаваемый мир к миру видимости и механической необходимости. Тем самым, Канту удалось избавить науку от рационального скептицизма — точно так же, как ранее он избавил религию от научного детерминизма.

Однако это избавление стоило им разъединения, а также ограничения человеческого знания одними феноменами и чисто объективной определенностью. По всей видимости, Кант в глубине души верил, что законы, приводящие в движение планеты и звезды, находятся в высшем и гармоничном согласии с теми нравственными побуждениями, которые испытывает он сам: «Две вещи наполняют мое сердце все новым и постоянно возрастающим трепетом и восхищением: это звездное небо надо мной и нравственный закон внутри меня». Но Кант в то же время знал, что не может доказать существование такой связи, и его сведение человеческого знания к видимостям лишь усугубило картезианский раскол человеческого разума и материального космоса, приняв новую форму и сделав пропасть еще глубже.

В ходе дальнейшего развития западной мысли судьба распорядилась в отношении Канта так, что — шла ли речь о религии, или о науке — мощь его эпистемологической критики значительно перевешивала все его позитивные утверждения. С одной стороны, то пространство, которое он освободил для религиозной веры, стало слишком походить на пустоту, поскольку религиозная вера потеряла к тому времени всякую поддержку извне — будь то со стороны эмпирического мира, или чистого разума — и стремительно теряла свою внутреннюю убедительность, перестав вписываться в психологию современного светского человека. С другой стороны, определенность научного знания, стараниями Юма и Канта уже лишившаяся той поддержки, которую могла бы представлять какая-то внешняя, не зависящая от разума, необходимость, — эта определенность теперь лишилась еще и внутренней познавательной необходимости — на этот раз в силу возникших к XX веку драматических расхождений между Ньютоновыми и Евклидовыми категориями, в абсолютности которых так уверен был Кант.

Основательная критика Канта навсегда развенчала тщетные притязания человеческого разума на обладание определенным знанием вещей-в-себе, в принципе перечеркнув саму возможность для человека познать основы мироздания. Последовавшие за тем достижения западного мышления — в основном это было дальнейшее углубление релятивизма, чему способствовали не только Эйнштейн, Бор и Гейзенберг, но и Дарвин, Маркс и Фрейд, Ницше, Дильтей, Вебер, Хайдеггер и Витгенштейн, Соссюр, Леви-Стросс и Фуко, Гёдель, Поппер, Куайн, Кун и многие, многие другие, — неизмеримо усилили таковое действие, сметая теперь и основания для субъективной определенности, присутствие которых Кант все еще ощущал. Весь человеческий опыт строится на бессознательных, по большому счету, принципах,

однако эти принципы не являются ни абсолютными, ни вневременными. Напротив, они в корне различны для разных эпох, разных культур, разных сословий, разных языков, разных людей, разных жизненных условий. Немедленно вслед за «коперниковской революцией» Канта науке, религии и философии пришлось порознь искать собственных оправдательных оснований, ибо ни одна из них не осмеливалась больше заявлять о своем якобы априорном доступе к глубинной природе Вселенной.

## **ЗАКАТ МЕТАФИЗИКИ**

Далее современная философия развивалась, отталкиваясь от эпохальных разграничений Канта. Вначале преемники Канта в Германии продолжили его учение в неожиданно идеалистическом направлении. В романтическом климате, наступившем в конце XVIII —

начале XIX века в европейской культуре, Фихте, Шеллинг и Гегель высказали предположение, что познавательные категории человеческого разума, в каком-то смысле, и являются онтологическими категориями Вселенной — иными словами, что человеческое знание не указывает на божественную реальность, но само является этой реальностью,— и выстроили на этом основании целую метафизическую систему, где вселенский Разум обнаруживал себя через человека. С позиций этих идеалистов, «трансцендентальное эго» (кантовское понятие человеческого «Я», которое навязывает опыту различные категории и эвристические объединяющие принципы, чтобы извлечь из него некое знание) следует расширить и признать одним из проявлений Абсолютного Духа, заключавшего в себе всякую реальность. Кант придерживался мнения, что опыт заимствует свою форму у разума, но содержание опыта проистекает эмпирически из внешнего мира. Однако его последователям-идеалистам более правдоподобным с философской точки зрения представлялось, что и содержание, и форма определяются всеобъемлющим Разумом, так что природа оказывалась, в каком-то смысле, не столько всецело независимой сущностью, сколько образом или символом человеческого «Я».

Однако в среде мыслителей, ориентированных более всего на науку, построения идеалистической метафизики вовсе не были с такой готовностью приняты в лоно философии, особенно по истечении XIX века, ибо они не поддавались эмпирической проверке, и к тому же многим представлялось, что они неадекватно передают характер научного знания или современное восприятие объективной и обладающей онтологической четкостью материальной Вселенной. Материализм, избравший в метафизике полярную противоположность идеализму, казалось, лучше отражал современное состояние науки. Однако и он постулировал не поддающееся проверке существование некой высшей субстанции — уже материи, а не духа,— и он тщетно бился в попытках найти объяснение субъективной феноменологии человеческого сознания и тому факту, что человек ощущает себя волевой и целостной личностью, отличающейся от бессознательного и безличного внешнего мира. Но, вместе с тем, поскольку материализм, или по крайней мере натурализм — позиция, согласно которой все феномены возможно объяснить, сведя их к естественным причинам,— представлялся наиболее сообразным из всех объяснений мира, то предлагаемая им система представлений казалась более убедительной, нежели идеалистическая картина. И все же многое в подобной концепции современное сознание находило не до конца приемлемым — то ли из-за сомнений относительно завершенности и определенности научного знания и из-за разногласий внутри самих научных доказательств, то ли из-за различных религиозных или психологических факторов.

Следовательно, оставалось сделать выбор в пользу своеобразного дуализма, отражавшего картезианскую и кантианскую точки зрения и наиболее адекватно передававшего раскол между объективной физической Вселенной и субъективным человеческим сознанием. Но так как современное мышление все менее и менее охотно соглашалось признавать существование какого-либо запредельного измерения, то особенность картезианско-кантианской философской позиции заключалась в том, чтобы предотвратить появление сколько-нибудь связной метафизической концепции, или, лучше того, заставить ее казаться в высшей степени сомнительной. Ввиду «разорванности» внутри современного опыта (дуализм человека и мира, разума и материи), а также эпистемологического затруднения, вытекающего из такого разрыва (как может человек возомнить, будто ему известно то, что в основе своей отлично и отделено от его собственного сознания?), метафизика неизбежно утрачивала свою традиционно главенствующую роль в философских исканиях. Мир можно исследовать с позиций ученого, человеческий опыт — с позиций психоаналитика; можно и вовсе обойти данную дихотомию, признав, что в человеческом мире царят неразрешимые противоречия и случайность, взамен же предлагая преобразить его — экзистенциально или прагматически — одним лишь актом воли. В целом же вероятность того, что вселенский порядок может быть доступен рациональному умопостижению созерцателя, теперь всеми отвергалась.



Современная философия, продвигаясь вперед в согласии с принципами, установленными Декартом и Локком, в конце концов подсекла свое же собственное традиционное основание (*raison d'être*). Если, с одной точки зрения, сомнительной ценностью современному человеку представлялся внешний физический мир в его дегуманизованном опредмечивании, то, с другой точки зрения, и сам человеческий разум с его непостижимым познавательным механизмом превратился в нечто, переставшее вызывать доверие и чувство надежности. Ибо человек не мог более полагать, будто истолкование мира его разумом есть зеркальное отражение всех вещей такими, каковы они в действительности. Сам разум вполне может оказаться отчуждающим началом. Кроме того, открытия Фрейда и других адептов глубинной психологии предельно обострили осознание того, что человеческими суждениями о мире управляют иррациональные факторы, которые человек не способен контролировать и в которых едва ли отдает себе отчет. Стараниями Канта и Юма, а затем Дарвина, Маркса, Фрейда и других все неотвратимее становился тревожный вывод: человеческое мышление определяется, структурируется и, вероятно, искажается множеством факторов, частично налагающихся друг на друга,— врожденными, но не абсолютными умственными категориями, привычной историей, культурой, общественным классом, биологией, языком, воображением, эмоциями, личным бессознательным, коллективным бессознательным. Как выяснилось, нельзя полагаться на разум как на источник точных суждений о действительности. Изначальная картезианская определенность, легшая в основание всей современной веры в человеческий разум, ныне повисла в воздухе.

Таким образом, философия занялась преимущественно прояснением эпистемологических проблем, анализом языка, философией науки или анализом человеческого опыта с позиций феноменологии и экзистенциализма. Несмотря на несогласованность целей и изначальных установок различных философских школ XX века, все они сходились в главном: в невозможности для человеческого разума постичь объективный космический порядок. Пути к этой точке всеобщего согласия вели с разных сторон и были проложены столь несходными философами, как Бертран Рассел, Мартин Хайдеггер и Людвиг Витгенштейн. Поскольку одна эмпирическая наука не способна придать знанию достоверность, или по крайней мере найти для него хотя бы предварительное подтверждение, и подобное знание затрагивает всего лишь случайный природный мир, доступный чувственному опыту, то непроверяемые и недоказуемые метафизические утверждения относительно мира в целом лишены подлинного смысла (логический позитивизм). Поскольку человеческий опыт — конечный, обусловленный, сомнительный и индивидуальный — это все, что известно человеку, то человеческая субъективность и сама человеческая природа наполняет собой, отрицает или лишает подлинности любые попытки составить некую безучастно-объективную картину мира (экзистенциализм и феноменология). Поскольку значение любого понятия можно найти только в его особом применении и контексте и поскольку человеческий опыт выстраивается преимущественно при помощи языка, но, вместе с тем, существование прямой взаимосвязи между языком и независимым внутренним устройством мира ничем не доказывается, то философии следует заниматься лишь терапевтическим очищением языка в его разнообразном конкретном применении, оставив всякое пристрастие к абстрактной концепции действительности (лингвистический анализ).

На основании таких взаимодополняющих положений прежняя вера в то, что человеческий разум способен достичь неких объективных метафизических высот или, во всяком случае, должен к ним стремиться, в традиционном ее понимании была практически искоренена. За немногими исключениями, философские искания устремились в иное русло, сосредоточившись на анализе языковых проблем, научных и логических утверждений, или «сырых» данных человеческого опыта, причем все это уже не влекло за собой никаких метафизических — в классическом смысле слова — заключений. Если «метафизика» все еще сохраняла за собой сколько-нибудь

жизнеспособные функции — кроме того, что она и так превратилась в служанку научной космологии,— то к ним можно было бы отнести только анализ различных факторов, структурирующих человеческое познание. Иными словами, в ней нашел продолжение кантовский подход — одновременно и более релятивистский, и более восприимчивый — ко всему множеству факторов, что влияют на человеческий опыт и пронизывают его: факторов исторических, общественных, культурных, языковых, экзистенциальных, психологических. Однако ни один космический синтез не мог бы теперь быть принят всерьез.

По мере того как философия становилась более «техничной», более погруженной в методологию и более академичной, а философы все чаще писали друг для друга, а не для широкой публики,— сама философия во многом утратила былую власть над умами, и, тем самым, прежнюю мощь воздействия на культуру. Теперь философской ясности более подобала семантика, нежели универсальные построения, однако для большинства непрофессионалов семантика представляла лишь ограниченный интерес. Как бы то ни было, традиционное назначение и статус философии оказались сметены с пути ее же собственным развитием, ибо во Вселенной не существовало более того всеобъемлющего, или трансцендентного, или «глубинного» внутреннего порядка, на знание которого человеческий разум мог бы законно претендовать.

## ***КРИЗИС СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ***

Поскольку философия и религия оказались в таком затруднительном положении, то стало казаться, что освободить современное мышление из плена неизбежной неопределенности сможет только наука. В XIX и начале XX столетия наука вступила в свой золотой век; во всех ее важнейших областях произошли сногшибательные открытия, широко распространилась сеть институтов и академий, организованно поведших специальные исследования различного рода. Причем на основе систематического объединения науки с техникой чрезвычайно быстро расцвели прикладные области. Оптимизм этой эпохи был напрямую связан с верой в науку и ее способность до неузнаваемости преобразить состояние человеческого знания, здоровья и общего благосостояния.

Религия и метафизика продолжали медленно, но верно клониться к закату, тогда как в решительном, час от часу набиравшем силу и скорость продвижении науки уже нельзя было усомниться. Ее заявления о своем твердом знании мира — пусть подвергшиеся критическим нападкам посткантовской философии — не только по-прежнему представлялись правдоподобными: казалось едва ли уместным ставить их под вопрос. Ввиду непревзойденной познавательной действенности науки, а также ввиду строжайшей безличной точности ее построений, религия и философия были вынуждены определять собственное положение, исключительно соотнося его с наукой,— точно так же, как в эпоху средневековья наука и философия были вынуждены соотносить свои позиции с религиозными представлениями, имевшими неизмеримо больший вес в культуре. Зато современное мышление именно в зеркале науки нашло наиболее реалистичную и устойчивую картину мира — пусть эта картина и сводилась к «техническим» знаниям, имеющим отношение к природным феноменам, и пусть ее поверхность, на первый взгляд незаметно, рассекала экзистенциальная трещина. Однако в ходе XX века два открытия в корне изменили место науки в культуре и в познании: одно было теоретическим и касалось внутренних дел самой науки, а другое имело и внешнюю прагматическую ценность.

В первую очередь под натиском нескольких ошеломляющих физических открытий зашаталась и затем рухнула вся картезианско-ньютоническая космология. Начиная с конца XIX столетия, на который пришлось исследование Максвеллом электромагнитных полей, эксперимент Михельсона-Морли и открытие Беккерелем радиоактивности, далее, в начале

XX века, когда Планком были выделены квантовые явления, а Эйнштейн разработал специальную и общую теорию относительности, и, наконец, в 1920-е годы, когда Бором, Гейзенбергом и их коллегами была сформулирована квантовая механика,— издавна считавшиеся определенными положения классической современной науки были подорваны до основания. На исходе третьего десятилетия XX века практически все главнейшие постулаты, ранее выдвинутые наукой, оказались опровергнуты. В их число входили представления об атомах как твердых, неделимых и отдельных «строительных блоках» материи, о времени и пространстве как независимых абсолютах, о строгой механической причинности всех явлений, о возможности объективного наблюдения природы. Столь фундаментальное изменение научной картины мира явилось настоящим потрясением, и прежде всего это относилось к самим физикам. Эйнштейн, столкнувшись с противоречиями, обнаруженными в субатомных явлениях, писал: «Все мои попытки подогнать теоретическую основу физики под эти сведения потерпели полное поражение. Это было, как если бы вдруг у тебя выбили почву из под ног, и нигде больше не оставалось прочного основания, на которое можно было бы ступить без опаски». Сходным образом, и Гейзенберг осознавал, что «самые основы физики вдруг пришли в движение ... [ и ] это движение вызвало чувство, что наука вскоре оторвется от своей почвы».

Предшествующие научные представления были оспорены буквально со всех сторон. Ньютоновы твердые атомы, как ныне выяснилось, почти целиком заполнены пустотой. Твердое вещество не составляет больше важнейшую природную субстанцию. Материя и энергия переходят друг в друга. Трехмерное пространство и одномерное время превратились в относительные проявления четырехмерного пространственно-временного континуума. Время течет по-разному для тех, кто движется с разной скоростью. Вблизи тяжелых предметов время замедляется, а при определенных обстоятельствах оно может и совсем останавливаться. Законы Евклидовой геометрии более не являлись обязательными для природоустройства в масштабах Вселенной. Планеты движутся по своим орбитам не потому, что их притягивает к Солнцу некая сила, действующая на расстоянии, но потому, что само пространство, в котором они движутся, искривлено. Субатомные феномены обнаруживали крайне двойственную природу, при наблюдении проявляя себя как частицы, и как волны. Нельзя одновременно вычислить местоположение частицы и измерить ее ускорение. Принцип неопределенности в корне подрывал и вытеснял собою ньютоновский детерминизм. Научные наблюдения и объяснения не могли двигаться дальше, не затронув природы наблюдаемого предмета. Понятие субстанции растворилось в предположениях о вероятностях и о «тяге к существованию». Связь частиц между собой, не носившая локального характера, шла вразрез с механистической причинностью. Твердые дискретные тела уступили место формальным отношениям и динамическим процессам. Физический мир, увиденный глазами физики XX века, по словам сэра Джеймса Джинса, напоминал не столько огромную машину, сколько необъятную мысль.

И вновь такая необычайная революция породила весьма неоднозначные последствия. Заново обрело опору современное осознание интеллектуального прогресса, оставляющего позади невежество и ложные представления прошлых эпох, пожиная плоды конкретных технических достижений. Непрерывно развивающееся и все более изощренное современное мышление исправляло и улучшало даже Ньютона. Кроме того, для множества людей, усматривавших в научной вселенной, в которой царит механистичный и материалистичный детерминизм, квантово-релятивистская революция неожиданно открыла новые благодатные интеллектуальные возможности. Прежняя твердая субстанциальность материи уступила место такой реальности, которая, пожалуй, более благоприятствовала духовному истолкованию. Если с субатомными частицами все обстояло столь неопределенно, то свобода человеческой воли, казалось, обретала новую точку опоры. Принцип дополнительности, управляющий волнами и частицами, наводил на мысль о том, что дополнительности могло бы найтись и более широкое применение —

как, например, в случае с такими взаимоисключающими способами познания, как религия и наука. Казалось, что человеческое сознание или, по крайней мере, человеческие наблюдения и толкования обрели центральную роль в рамках общей системы вещей, при этом по-новому стало трактоваться влияние субъекта на наблюдаемый объект. Глубочайшая взаимосвязанность явлений рождала холистический\* (рассматривающий мир как целое) образ мысли, включавший в себя множество социальных, нравственных и политических идей. Находилось все больше ученых, ставивших под вопрос вездесущую — пусть зачастую и бессознательную — убежденность современной науки в том, что интеллектуальные усилия, направленные на сведение (редукцию) всей действительности к мельчайшим неизмеримым компонентам физического мира завершатся в конце концов откровением основополагающих первоначал Вселенной. Программа редукционизма, возобладавшая в науке со времен Декарта, ныне многим представлялась близорукой в своей избирательности и, судя по всему, обреченной на то, чтобы проглядеть в природе вещей наиболее значительное.

Между тем, подобные заключения не только не имели универсального характера, но даже не получили широкого признания в среде практикующих физиков. Пожалуй, современная физика была открыта для неких духовных истолкований, хотя сама на них вовсе не напрашивалась. К тому же, широкие слои населения отнюдь не были на короткой ноге с теми таинственными концептуальными изменениями, что произошли благодаря новым открытиям в физике. Кроме того, в течение нескольких десятилетий революция в физике не вызвала сравнимых по масштабу теоретических видоизменений в других естественных и общественных науках, хотя их теоретические программы и основывались в значительной мере на механистических принципах классической физики. Тем не менее многие осознавали, что старому, материалистическому мировоззрению был нанесен непоправимый урон, и что новые научные модели действительности открывали путь к иным возможностям, сулящим сближение с гуманистическими чаяниями человека.

\* От *holos* (греч.) — целое.

Однако эти, и без того неоднозначные, возможности наталкивались на другие, еще более тревожные факторы. Прежде всего просто не существовало такой связной концепции мира, сопоставимой с Ньютоновыми «Началами», которая теоретически могла бы вобрать в себя все сложное многообразие новых данных. Физикам не удавалось прийти к согласию по поводу того, каким образом надлежит истолковывать существующие свидетельства, дабы окончательно определить высшую природу действительности. Возникавшие на каждом шагу понятийные противоречия, расхождения и парадоксы упорно не поддавались никаким разрешениям<sup>2</sup>. Некая несводимая иррациональность, за которой уже признавали место в человеческой душе, ныне заявила о себе даже в устройстве физического мира. К несообразности прибавилась еще и неумопостигаемость, ибо вытекающие из новых открытий физики представления не только оказывались трудными для понимания «непосвященных», но и воздвигали почти непреодолимые препятствия перед человеческим разумением вообще: искривленное пространство, конечное и вместе с тем безграничное; четырехмерный пространственно-временной континуум взаимоисключающие свойства, характерные для одной и той же субатомной сущности; предметы, в действительности являющиеся вовсе не вещами, а процессами или способами отношений; феномены, принимающие какую-либо определенную форму лишь тогда, когда за ними начинается ведение наблюдения; частицы, по всей вероятности воздействующие друг на друга на расстоянии без какой-либо видимой причинной связи; существование значительных флуктуации энергии в абсолютном вакууме.

Кроме того, несмотря на то, что научное постижение приближалось теперь к концепции все менее материалистичной и механистичной, основана дилемма современности, по сути, была и ныне там: Вселенная все еще представала необъятной безликой ширью, внутри которой человек с его отличительной особенностью — сознанием — по-прежнему оставался крохотной песчинкой, эфемерным и загадочным созданием, неизвестно как и

зачем вызванным к жизни. Никакого убедительного ответа не было найдено и на неотвязный вопрос о том, какая онтологическая ситуация предшествовала или стояла за рождением Вселенной от «Большого взрыва». В то, что уравнения квантовой теории описывают действительный мир, не верили даже сами ведущие физики. Научное знание было ограничено абстракциями, математическими символами, «теньями». Такое знание относилось вовсе не самому миру, а мир, как теперь все больше начинало казаться, выходил за пределы досягаемости человеческого познания.

Таким образом, интеллектуальные противоречия и неясности, порожденные новой физикой, в каком-то смысле лишь обострили у человека то ощущение собственной относительности и отчужденности, которое со времени коперниковской революции неуклонно возрастало. Современный человек был вынужден усомниться в унаследованной от древних греков вере в то, что царящий в мире порядок доступен человеческому умопостижению. По словам физика П. У. Бриджмена, «быть может, устройство природы таково, что наши мыслительные процессы просто не отвечают ему в достаточной мере, чтобы мы вообще могли помыслить его себе... Мир словно блекнет и ускользает от нас... Мы оказываемся лицом к лицу с чем-то поистине невыразимым. Мы подошли к последнему пределу, до которого только можно было добраться по следам великих первопроходцев науки, и за этим пределом кончается вера в то, что мы живем в некоем сочувственном мире, постижимым нашим умом»<sup>3</sup>. Теперь и наука пришла к тому же заключению на котором остановилась философия: вполне вероятно, что действительность строится по таким принципам, которые человеческому разуму не под силу объективно распознать. Так отсутствие всякойсообразности и умопостижимости в мире, ощущение относительности бытия слились в тревожный симптом человеческой отчужденности в безликом космосе,— чувство, с самого начала характерное для человека современной эпохи.\*\*\*

После того как теория относительности и квантовая механика камня на камне не оставили от абсолютной определенности Ньютоновой парадигмы, наука показала всю ценность Кантова скептицизма — причем с такой позиции, откуда сам Кант, убежденный сторонник Ньютона, никак бы этого не ожидал,— в отношении способности человеческого разума обрести определенное знание «разума-в-себе». Кант, уверенный в истинности ньютоновской науки, доказывал, что сами категории человеческого познания, созвучные этой науке, абсолютны и что они одни были основой для открытий Ньютона, а также для эпистемологической определенности человека вообще. Однако физика XX века просто вышибла почву из-под этой последней определенности. Основополагающие кантовские априорные формы — пространство, время, субстанция, причинность — уже не годились для всех феноменов без исключения. Научное знание, после Ньютона казавшееся универсальным и абсолютным, теперь, после Эйнштейна, Бора и Гейзенберга следовало признать ограниченным и предварительным. Равным образом, и квантовая механика совершенно неожиданно обнаружила глубокую ценность кантовского тезиса о том, что описываемая физикой природа не есть «природа-в-себе», но всего лишь отношение человека к природе,— другими словами, природа в том ее виде, какой, она принимает, давая ответы на те или иные вопросы человека.

То, что в критике Канта было лишь намечено, затемняясь к тому же кажущейся определенностью Ньютоновой физики, ныне стало совершенно очевидным: поскольку индукция не может привести ни к каким определенным общим законам, поскольку научное знание есть произведение истолковательных построений человека, которые сами относительны, изменчивы и полностью зависят от его воображения, и, наконец, поскольку сам акт наблюдения, в каком-то смысле, порождает ту объективную действительность, которую наука тщится объяснить, то научные истины не носят ни абсолютного, ни однозначно объективного характера. Как следствие философии XVIII века и науки XX века одновременно, современное мышление обрело свободу от абсолютов, но вместе с ними оно плачевным образом лишилось и всякой надежной почвы.

Такие приводящие в замешательство выводы вскоре были подкреплены новым критическим подходом к философии и истории науки, появившимся, прежде всего, под влиянием Карла Поппера и Томаса Куна. Поппер, отталкиваясь от идей Юма и Канта, утверждал, что наука совершенно не способна породить знание, которое было бы определенным или хотя бы вероятным. Человек наблюдает Вселенную словно со стороны, строя расцвеченные фантазией догадки о ее устройстве и движении. Он просто не может подступить к миру, не запасшись такими смелыми догадками, ибо каждый из наблюдаемых факторов уже предполагает некий толковательный фокус. В науке эти догадки должны подвергаться постоянным и систематическим проверкам; однако, сколько бы таких проверок ни было успешно пройдено, любую теорию должно рассматривать всего лишь как догадку, получившую некоторое подтверждение. В любую минуту какая-нибудь очередная проверка может выявить ее ложность. От подобной опасности не защищена ни одна научная истина. Относительны даже основные факты, так как всегда существует потенциальная возможность их коренного перетолкования в новом контексте. Человек далек от знания подлинной сущности вещей. Насколько безбрежно множество мировых явлений, настолько безбрежно и человеческое неведение. Самое мудрое для человека — учиться на собственных неизбежных ошибках.

Но если Поппер отстаивал рациональность науки, одобрительно высказываясь о ее основополагающей тенденции проводить строгое апробирование теорий, о ее отважной беспристрастности в поисках истины, то куновский анализ истории науки стремился сжечь даже этот последний корабль. Кун соглашался с тем, что всякому научному знанию требуются толковательные структуры, основанные на фундаментальных парадигмах, или понятийных моделях, которые позволяют обособлять данные, разрабатывать теории и решать проблемы. Однако, приводя множество примеров из истории науки, он указывал на то, что методы, в действительности применяемые на практике учеными, очень редко отвечали попперовскому идеалу самокритики, осуществляемому путем систематических проверок, испытывающих истинность существующих теорий. Вместо этого наука чаще всего искала подтверждений господствующей парадигме — собирала факты в свете данной теории, проводила опыты на ее основе, расширяла сферу ее применения, направляла ее дальнейшее развитие, пыталась прояснить еще не разрешенные задачи. Наука — как правило, далекая от того, чтобы подвергать постоянным испытаниям саму парадигму, — всячески уходила от противоречий, до бесконечности перетасовывая и перетолковывая разноречивые факты или вовсе не желая считаться с такими упрямыми данными, чтобы, не дай Бог, не развалилась уже имеющаяся парадигма. Сама природа принятой научной практики делает главенствующую парадигму как бы самоцельной, хотя ученые едва ли признались бы в этом самом себе. Эта парадигма служит своего рода линзой, сквозь которую пропускается на свет каждое наблюдение, оказываясь в силу всеобщего соглашения единовластным оплотом науки. Благодаря учителям и учебникам педагогическая практика держится за унаследованную парадигму и спешит засвидетельствовать ее достоверность, стремясь породить в умах твердость убеждений и теоретическую строгость, заставляющие вспомнить о богословской системе образования.

Далее Кун доказывал: когда постепенное накопление противоречащих парадигме данных выливается в ее кризис и наука склоняется в конце концов в пользу какого-нибудь нового творческого синтеза, то ход такого переворота далек от рациональности. Он во многом зависит не только от беспристрастных проверок и доказательств, но и от установившихся обычаев научного сообщества, от эстетических, психологических и социологических факторов, от корневых метафор своей эпохи и напрашивающихся аналогий, от непредсказуемых скачков воображения и от «гештальт-изменений», даже от того, что ученые-консерваторы когда-то стареют и умирают. Ибо в действительности очень редко соперничающие парадигмы подлинно равноправны: они основаны выборочно на различных способах истолкования и, следовательно, на различных наборах данных. Каждая парадигма творила свой «гештальт»\*, причем настолько объемлющий, что

ученые, трудившиеся в рамках разных парадигм, казалось, жили в разных мирах. Не существует никакого общего мерила — такого, как умение разрешать проблемы, или теоретическая согласованность, или сопротивление фальсификациям,— которое все ученые избирали бы в качестве единого эталона для сравнений. То, что является серьезной проблемой для одной группы ученых, не представляет большого интереса для другой. Поэтому история науки — это не история линейного рационального прогресса, движущегося в сторону все более точного и полного знания некой объективной истины, а скорее история коренных сдвигов научного видения, в которых решающая роль принадлежит множеству нерациональных и неэмпирических факторов. И если Поппер попытался несколько умерить скептицизм Юма, доказывая, что в выборе гипотез, прошедших наиболее суровую проверку, ясно прослеживается рационализм, то анализ Куна вновь восстановил этот скептицизм в своих правах<sup>4</sup>.

\* Gestalt (нем.) — форма, вид, образ.

Когда появилась подобная критика в адрес философии и истории, произошел переворот в физике, в интеллектуальных кругах распространился новый, более осмотрительный взгляд на науку, устремленный прежде всего на ее опытные показания. Благодаря своим достижениям, наука по-прежнему сохраняла неоспоримое могущество и действенность, однако отныне научное знание нередко рассматривалось как, в некоторых отношениях, весьма относительное. Научное знание всегда относительно, будучи зависимым от наблюдателя, от материальной среды, от научной парадигмы, которой придерживается исследователь, от его собственных теоретических представлений, от господствующих в его культуре верований, от его социального окружения и психологических предпочтений в отношении объекта и процесса наблюдения. Главнейшие принципы науки в любой момент могут быть опрокинуты мощью новых данных. Кроме того, к концу XX века и в других науках условно принятые парадигматические структуры — в том числе дарвиновская теория эволюции — начали испытывать растущее давление противоречащих им данных и альтернативных теорий. В первую очередь, стал разрушаться сам фундамент на котором держалось здание картезианско-ньютоновского мировоззрения,— тот заложенный в его основание принцип определенности, что на протяжении веков оставался признанным образцом и мерилom человеческого знания и до сих пор не ослабил своего воздействия на культурное сознание. А новый, постньютоновский порядок, недоступный человеческой интуиции и лишенный внутренней сообразности, едва ли вообще можно было назвать порядком.

\*\*\*

При всем этом, познавательный статус науки еще долго сохранял непреложное господство над современным мышлением. Пусть научная истина признана эзотерической и лишь предварительной — зато эту истину можно было проверить, ее непрерывно совершенствовали и со все большей точностью формулировали. Принесенные ею плоды, на практике принявшие форму технического прогресса — в промышленности, сельском хозяйстве, медицине, энергопроизводстве, в связи и транспорте, — явили ощутимое доказательство, что наука не впустую твердит о своей пользе и действительно приносит обществу ценные знания. Парадокс же заключался в том, что именно этому ощутимому свидетельству суждено было оказаться решающим для совсем противоположного развития; ибо именно с того момента, когда невозможно стало долее расценивать практические следствия научного знания как всецело положительные, современному мышлению волей-неволей пришлось пересмотреть свою прежнюю безоговорочную веру в науку.

Еще в XIX веке Эмерсон предупреждал, что технические достижения не обязательно приносят пользу человеку: «Вещи оседлали человечество и гонят его вперед». На исходе века, когда появились такие чудеса техники, как автомобиль и стало широко использоваться электричество, некоторые люди вдруг осознали: подобные достижения

предвещают, что вскоре человеческие ценности будут зловещим образом перевернуты. К середине XX века «дивный новый мир» современной науки стал со всех сторон подвергаться критическим нападкам: техника умалывает и дегуманизирует человека, окружая его сплошь искусственными предметами и приспособлениями; отнимает его у живой природы, ввергая в безобразно унифицированный мир, где цель поглощают средства, где промышленное производство превратило человека в придаток машины, где решение всех проблем виделось в дальнейших технических достижениях, а не в жизненном, человеческом их разрешении. Непрекращающаяся гонка технического прогресса, требующая все новых сил и все новых энергетических ресурсов, выбивает человека из колеи, разрывая природную связь с Землей. Человеческая индивидуальность на глазах выцветает, стирается, а затем и вовсе перестает замечаться из-за засилья массового производства, средств массовой информации, унылой, наводящей тоску урбанизации. Рушатся традиционные устои и ценности. Под воздействием хлынувших нескончаемым потоком технических новшеств современная жизнь беспрестанно меняется — с неслыханной, сногшибательной быстротой. Окружающую среду заполнили чрезмерные скорости и непрерывающийся шум, суматоха и неразбериха, всеобщий хаос и гигантомания. Тот мир, в котором живет человек, все более становится похож на безликий космос, известный его науке. Анонимность, опустошенность и материализм, охватившие современную жизнь, практически обрекли на неудачу любые попытки человека вернуть себе былую человечность в среде, всецело определяемой диктатом техники. Перед многими чрезвычайно серьезно встали вопросы о человеческой свободе и способности человечества сохранить власть над порождением собственного ума, творением собственных рук.

Однако к такой гуманистической критике вскоре присоединились более тревожные конкретные факты неблагоприятных последствий научных достижений. Опасное загрязнение воды, воздуха и почвы планеты, вредоносное воздействие на животную и растительную жизнь, вымирание бесчисленных видов, исчезновение лесов на земном шаре, эрозия верхних слоев почвы, истощение запасов грунтовых вод, избыточное накопление токсичных отходов, очевидное возрастание парникового эффекта, разрушение озонового слоя в атмосфере, коренные нарушения в экосистеме всей планеты — все эти серьезные проблемы, вставшие перед человечеством, заявляли о себе все громче и настойчивее. Даже с точки зрения непродолжительной человеческой жизни, истощение невозместимых природных богатств стало крайне тревожным явлением. Зависимость от иностранных поставок жизненно важного сырья привнесло новую ноту ненадежности в политическую и хозяйственную жизнь во всем мире. На общественную жизнь так и сыпались все новые несчастья и напасти, прямо или косвенно связанные с наступлением научной цивилизации, — чрезмерное разрастание и перенаселенность городов, оторванность людей от культурных и социальных корней, механический труд до полного онемения, производственные травмы, наносящие непоправимый ущерб, воздушные и автомобильные катастрофы, рак и сердечная недостаточность, алкоголизм и наркомания, отупляющее разум и обедняющее культуру телевидение, возрастание преступности, насилия и психопатологии. Парадоксальным образом, даже самые безусловные успехи науки повлекли за собой новые неотложные проблемы: так, например, когда медицина достигла значительных успехов в борьбе с болезнями, что привело к снижению смертности, и одновременно усовершенствовались технологии пищевой промышленности и транспортной связи, в свою очередь усилилась угроза перенаселения планеты. В иных случаях научный прогресс ставил перед человечеством фаустовские дилеммы, как, скажем, вопрос о применении в отдаленном будущем генной инженерии. Говоря шире, весь комплекс переменных величин, вырвавшихся из-под контроля науки, — будь то в окружающей среде мирового или местного масштаба, в социальных системах или же в человеческом организме — привел к тому, что техническое манипулирование этими переменными стало непредсказуемым и нередко губительным.



Все эти достижения очень скоро привели к зловещей и преждевременной развязке: заговор естествознания и политики произвел на свет атомную бомбу. Трагическая ирония была в том, что эйнштейновское открытие равноценности массы и энергии, согласно которому частица материи может быть превращена в огромное количество энергии,— открытие убежденного пацифиста, отразившее невиданный взлет блестящего человеческого интеллекта и творческой мощи,— ускорило осуществление первого в истории замысла самоистребления человечества. После того как первые атомные бомбы были сброшены на мирных жителей Хиросимы и Нагасаки, с верой в присущую науке нравственную беспристрастность— не говоря уже о ее безграничных способностях к благотворному прогрессу — было покончено. В период «холодной войны» и политического противостояния, затяжного и напряженного,— запасы ядерного оружия небывалой разрушительной силы неумолимо увеличивались, так что их с избытком хватило бы на то, чтобы уничтожить всю планету. Цивилизация оказалась в опасности из-за собственного научного гения. Та самая наука, что деятельно боролась за выживание человечества, снимая с него бремя тягот и избавляя от рискованных случайностей, теперь представляла для человеческого выживания страшнейшую угрозу.

Непрерывные триумфы науки, знаменовавшие ее движение вперед, ныне омрачились осознанием ее нравственной ограниченности, ее опасности и ее виновности. Современное научное мышление оказалось осажденным с разных сторон одновременно: эпистемологической критикой, собственными теоретическими затруднениями, возникавшими во все новых областях, все более явной необходимостью восстановить разорванную связь человека с природой и, самое главное, собственными опасными последствиями и тесной вовлеченностью в кризис, охвативший всю планету. Неразрывная связь научных исследований с политическими, военными и корпоративными структурами очерняла традиционный облик науки, некогда блиставший чистотой и бескорыстием. Теперь многие проклинали само понятие «чистой науки» как полнейший обман. Вера в то, что только научное мышление обладает доступом к мировой истине, что оно способно фиксировать природу подобно совершенному зеркалу, отражающему некую внеисторическую, вселенскую объективную реальность,— расценивалась теперь не просто как эпистемологическая наивность: многие были убеждены, что — сознательно или бессознательно — наука идет на поводу у определенной политической и экономической злобы дня, нередко отдавая свои обширные возможности и интеллектуальную мощь на откуп программам, направленным на достижение социального и экономического господства. Ожесточенная эксплуатация природной среды, гонка ядерного вооружения, угроза всемирной катастрофы — все это было вменено в вину науке и самому человеческому разуму, по-видимому, давно уже порабощенному саморазрушительными иррациональными инстинктами.

Если все научные гипотезы надлежит подвергать строгой и беспристрастной проверке, то в таком случае само «научное мировоззрение» — эта господствующая метагипотеза современной эпохи — получило явные доказательства своей ложности в тех посеянных им вредоносных и губительных последствиях, которые оно пожинало теперь в эмпирическом мире. Научные искания, на ранних стадиях представлявшие предмет культурного интереса — философского, религиозного, общественного, психологического,— ныне обернулись взрывоопасной ситуацией, имеющей отношение скорее к биологии. Оптимистическая вера в то, что все мировые дилеммы будут разрешены с помощью научного прогресса и социальных манипуляций — давно пошла прахом. Запад вновь терял свою веру — на сей раз не в религию, а в науку и свободный человеческий разум.

Науку по-прежнему ценили, ее по-прежнему во многих отношениях чтили. Однако она безвозвратно утратила свой прежний незапятнанный образ освободительницы человечества. Оставила она наконец и прежние самоуверенные заявления о практически абсолютной непогрешимости своего знания. Поскольку ее порождения перестали быть

исключительно благотворными, поскольку ее редукционистское толкование природной среды явно хромало, поскольку ее уязвимость перед политическими и экономическими интересами не оставалась больше тайной,— к научному знанию было трудно относиться с прежним безоговорочным доверием. Все эти взаимосвязанные факторы способствовали популярности юмовского радикального эпистемологического скептицизма, отчасти смешанного с кантовскими представлениями об априорных познавательных структурах. После того как современная философия подверглась резкой эпистемологической критике, свое важнейшее оправдание ценность разума обрела, пожалуй, только в эмпирической поддержке со стороны науки. В прежние времена философские рассуждения сами по себе были, по существу, лишь отвлеченными упражнениями, не способными оказать решающее воздействие на науку или культуру в целом, и такое положение сохранялось бы дальше, если бы научные поиски продолжали оставаться однозначно позитивными в своем практическом применении и познавательном продвижении. Но поскольку конкретные плоды, принесенные наукой, оказались столь сомнительными, то теперь пошатнулось и дрогнуло последнее оправдание разума.

Многие вдумчивые наблюдатели — вовсе не обязательно философы по роду своих занятий — были вынуждены заново пересмотреть статус человеческого знания. Человек волен думать, будто ему доступно знание вещей — научное или какое-то иное,— однако совершенно ясно, что в том нет никакого ручательства: он не обладает априорным рациональным доступом ко всеобщим истинам; эмпирические данные всегда несут на себе отпечаток какой-либо теории и относительно применительно к наблюдателю; а прежде устойчивое научное мировоззрение теперь, как никогда, находится под знаком вопроса, ибо его понятийная система очевидным образом порождала и обостряла проблемы, которыми мучилось человечество во всем мире. Научное знание обладает огромной действенностью, однако сами результаты этой действенности наводят на мысль, что в большинстве случаев знание, увиденное с ограниченной точки зрения, может обернуться серьезной опасностью.

## **РОМАНТИЗМ И ЕГО СУДЬБА**

### **ДВЕ КУЛЬТУРЫ**

Сложнейшая мировоззренческая система эпохи Возрождения породила два совершенно различных культурных течения, направления, темперамента, или два подхода к человеческому существованию, которым суждено было в дальнейшем определять особенности западного мышления. Одно, заявившее о себе во время Научной Революции и Просвещения, делало упор на рациональность, эмпирическую науку и скептический секуляризм. Второе, выступившее его дополнением и полярной противоположностью, уходило корнями и в Ренессанс, и в классическую греко-римскую культуру (а также в Реформацию) и стремилось выразить как раз те стороны человеческого опыта, которые замалчивались или отвергались просветительским духом воинствующего рационализма. Впервые явственно проявившись у Руссо, а затем у Гете, Шиллера, Гердера и в движении немецких романтиков, это течение в западном сознании в полный голос заявило о себе в конце XVIII — начале XIX века и с тех пор постоянно оставалось могущественной силой в западной культуре и западном сознании — начиная с Блейка, Вордсворта, Кольриджа, Гёльдерлина, Шеллинга, Шлейермахера, братьев Шлегелей, мадам де Сталь, Шелли, Китса, Байрона, Гюго, Пушкина, Карлейля, Эмерсона, Торо, Уитмена и далее, в разнообразных обличьях, которые она принимала затем у их многочисленных потомков, иногда идя вразрез с основным потоком культуры, а иногда сливаясь с ним,— вплоть до нынешнего дня.

Вне сомнения, у романтического темперамента было много общего со своим противником — темпераментом просветительским, так что вполне можно сказать, что их

сложное взаимодействие и заложило основы современного сознания. Оба тяготели к «гуманизму» в высокой оценке способностей человека и в озабоченности отношением человека к Вселенной. Оба видели в этом мире и в природе подмостки для человеческого действия и средоточие человеческих дерзновений. Оба проявляли чуткость к феноменам человеческого сознания и к природе его скрытых механизмов. Оба обрели в античной культуре неиссякаемый источник откровений и ценностей. Оба были глубоко проникнуты прометеевским духом — в своем бунтарстве против гнета традиционных устоев, прославлении индивидуального человеческого гения, не ведающих отдохновения поисках человеческой свободы и героических свершений, своем отважном исследовании новых далей.

Однако в каждой из этих точек соприкосновения таились глубокие расхождения. В отличие от духа просветительства, дух романтический воспринимал мир не как атомистическую машину, а как единый организм, превозносил не просвещенность разума, а невыразимость вдохновения и поднимал на щит не четкую предсказуемость статичных абстракций, а неисчерпаемую драму человеческой жизни. Если та высокая оценка, которую давали человеку просветители, покоилась на его непревзойденном разуме и интеллектуальных способностях постигать и ставить себе на службу законы природы, то романтики возносили человека за его творческие и духовные устремления, за глубину его чувств, за художническое воображение и способность личного самовыражения и самовоссоздания. Гений, прославленный Просвещением, был главным образом гением Ньютона, Франклина и Эйнштейна, тогда как романтизм чествовал Гете, Бетховена и Ницше. Оба пели хвалу преображающей мир воле и независимому разуму современного человека, возрождая культ героя, воссоздавая в памяти и творя заново историю великих людей и их деяний. Действительно, на разных фронтах одновременно западное «Я» облекалось плотью и мощью — будь то в титаническом самоутверждении, продемонстрированном Французской Революцией и Наполеоном, в новом самосознании Руссо и Байрона, в несущих новый свет научных озарениях Лавуазье и Лапласа, в зарождающемся феминистском самоутверждении Мэри Вольстонкрафт и Жорж Санд или в идеале разносторонней одаренности, богатства человеческого опыта и творчества, осуществленного в личности Гете. Однако каждому из этих двух направлений, просветительского и романтического, характер и цели его независимого «Я» виделись абсолютно по-разному. Утопия Бэкона не была утопией Блейка.

Если для научно-просветительского мировоззрения природа была объектом наблюдений и опытов, теоретических объяснений и технических манипуляций, то для мировоззрения романтического природа, напротив, была живым сосудом духа, кристально чистым источником таинства и откровения. Ученый тоже мечтал проникнуть в природу и открыть ее тайну, однако метод и цель такого проникновения, да и характер такого откровения резко отличались от романтических настроений. Для романтика природа не была отстраненным объектом трезвого анализа: она была скорее тем существом, которое душа человеческая жаждет настигнуть, дабы слиться с ним, преодолев разделяющую их преграду, а то откровение, которое стремится получить романтик, есть откровение не механического закона, но духовной сущности. Ученый искал истину проверяемую и действенную в своей конкретности, тогда как романтик искал истину, несущую внутреннее преображение и наивысшее блаженство. Так, Вордсворт открывал в природе духовный смысл и духовную красоту, а Шиллер усматривал в безличных механизмах, порожденных наукой, всего лишь неудачную замену греческих богов, некогда одушевлявших природу в представлениях древних. Оба направления, как научное, так и романтическое, исследовали человеческий опыт и природный мир и мечтали об их будущих свершениях, однако искания и открытия романтика проходили в совершенно иной вселенной, нежели вселенная ученого.

Столь же явно было и различие в их отношении к феноменам человеческого сознания. Научно-просветительское исследование разума и мышления носило характер

эмпирический и эпистемологический, все более сосредоточиваясь на чувственном восприятии, познавательном процессе и статистическом изучении поведения. Интерес же романтиков, напротив, питался начиная с «Исповеди» Руссо, этого романтического продолжения и отклика на появившуюся на заре католичества «Исповедь» Августина,— напряженным чувством самосознания и сосредоточенностью на сложной природе человеческого «Я», к тому же их интерес был достаточно свободен от ограничений научной перспективы. Первенство принадлежит не разуму и восприятию, а чувству и воображению. Вспыхнувший интерес был направлен не только на возвышенные и благородные стороны человеческой души, но и на ее противоречивые и темные стороны, соприкасавшиеся с проблемами зла, смерти, демонического и иррационального начал. Эти темы, которые оптимистичный свет рациональной науки чаще всего опасливо обходил, вдохновляли творения Блейка и Новалиса, Шопенгауэра и Кьеркегора, Го-торна и Мелвилла, По и Бодлера, Достоевского и Ницше. Романтизм заставил современного человека обратить свой взор вглубь, чтобы увидеть другую сторону существования. Исследовать таинства внутренней жизни, ее настроений и побуждений, любви и желаний, страха и Angst\*, глубинных столкновений и противоречий, воспоминаний и сновидений, испытать крайние и непередаваемые состояния сознания, воспарить в неведомую высь в эпифаническом экстазе, погрузиться на самое дно человеческой души, впустить в сознание бессознательное, познать бесконечность — такова «программа» романтического самоуглубления.

В отличие от ученого, который был занят поисками общих законов, определяющих единственную объективную реальность, романтик упивался безграничной множественностью реальностей, запечатлевавшихся в его субъективном сознании и сложнейшей неповторимостью каждого явления, события и переживания, предстающего перед его внутренним взором. Истина, открываемая с различных позиций, в глазах романтика была несравненно выше, чем монолитный и единоголосный идеал эмпирической науки. Для романтизма реальность была насквозь пронизана символами, а поэтому уже в первооснове своей была многозначна, являя собой непрерывно меняющееся сплетение многоуровневых значений, порой даже противоположных. А для просветительского мышления реальность, напротив, была конкретной и буквальной, однозначной. Возражая против такого подхода, романтики указывали на то, что даже та реальность, которую выстраивало и рассматривало само научное мышление, была в корне символична — правда, ее символы были совершенно особого рода (механические, материальные, безличные) и понимались учеными как единственно ценные. С романтической точки зрения, условное научное видение реальности представляло собой в сущности не что иное, как обрядившееся в новые одежды ревнивое «единобожие», не желающее признавать никаких других богов, кроме себя. В буквализме научного мышления романтизм видел форму идолопоклонства, близоруко чтящего некий смутный объект как единственную реальность — вместо того, чтобы открыть в этом объекте великое таинство, сосуд глубочайших реальностей.

\* Тревога, безотчетный страх.— *Нем.*

Главным для романтиков оставался поиск объединяющего смысла, но такая задача требовала неизмеримо расширить прежние границы знания, предписанные Просвещением, и привлечь значительно больший круг человеческих способностей. Для более глубокого постижения мира здравому смыслу и разуму пришлось обратиться за помощью к воображению и чувству. Гете, занимаясь морфологией растений и животных, стремился познать архетипическую форму, или сущность, каждого растения и животного, расцветивая объективное наблюдение плодами собственного воображения. Шеллинг заявлял, что «философствовать по поводу природы — значит творить природу», ибо истинное знание природы можно вывести только из «интеллектуального воображения» человека. Историки Вико и Гердер серьезно относились к таким способам познания, как, например, мифологический, наполнявший смыслом сознание других эпох, и считали, что

задача историка состоит в том, чтобы вчувствоваться в дух иных времен с помощью эмпатического «исторического чутья», проникнуться им посредством сочувственного воображения. Гегель, руководствуясь некой «логикой страсти», смог разглядеть в многочисленных исторических событиях высший разумный и духовный смысл. Кольридж писал, что «глубокомыслия может достичь лишь человек, глубоко чувствующий», и что способность к перевоплощению, присущая воображению художника, наделяет разум властью постигать вещи в их целокупности, связуя воедино разрозненные элементы и воссоздавая живую картину целого. Вордсворт считал, что дитя от природы наделено более глубоким даром проникновения в реальность мира, чем погрязший в условностях и разочарованиях взрослый, рассудочные ухищрения которого лишь заслоняют действительность. Блейк признавал воображение священным сосудом бесконечного, освободителем скованного человеческого разума, тем единственным средством, силою которого обретали выражение и проникали в сознание вечные реальности. Действительно, для многих романтиков воображение почти заменило собою существование, представ истинной основой бытия, проводником всех прочих реальностей. Оно одновременно и заполняло сознание, и отображало мир.

Воля, подобно воображению, также рассматривалась как необходимый элемент в достижении знания, как сила, предшествующая знанию и побуждающая человека и Вселенную к свободному движению вперед, к новым высотам сознания и созидания. Так, Ницше, в непревзойденном по мощи синтезе соединив титаническую романтическую духовную страсть и радикальнейшего толка просветительский скептицизм, выдвинул образцовое для романтизма положение о связи воли с истиной и знанием: интеллект не свободен достичь объективной истины, и ни одна точка зрения не может быть свободной от всякого рода истолкований. Он писал: «Возражая позитивистам, которые застряли на феноменах («существуют только факты»), я скажу так: как раз фактов-то и не существует — есть одни только истолкования». Это верно не только для нравственности, но и для физики, которая есть не что иное, как особый взгляд на вещи и их толкование, служащее особым нуждам и склонностям. Каждый из способов видения мира порожден своими скрытыми причинами. Каждая из философий являет собой не безличную систему мышления, но невольную исповедь. Бессознательные инстинкты, психологические мотивировки, языковые искажения, культурные предрассудки — все это налагает явственный отпечаток на каждое из человеческих воззрений. Выступая против давней западной традиции, согласно которой принималась в качестве уникальной ценность какой-то одной системы понятий и верований — религиозных, научных или философских — и за этой единственной системой утверждалось право отражать Истину, Ницше выдвинул радикальное положение о субъективности человеческих взглядов: существует множество точек зрения, исходя из которых можно толковать мир, и нет ни одного авторитетного и независимого критерия, который помог бы установить, что одна система обладает большей ценностью, нежели другие.

Но если мир в основе своей столь неопределенен, то тогда ему можно придать форму героическим фактом воли, стремящейся к жизнеутверждению и приближению победоносных жизненных свершений: высшая истина, как пророчествовал Ницше, зарождается внутри человека благодаря самосозидающей воле. Все человеческие стремления к знанию и силе обретут свое свершение в новом существе, в котором воплотится живой смысл Вселенной. Однако для того, чтобы это рождение свершилось, человеку необходимо так перерастить себя самого, что его нынешнее, ограниченное «Я» будет уничтожено: «Человек есть мост, а не цель... Человек — это нечто, что должно преодолеть». Ибо человек — это путь к новым зорям и новым горизонтам, еще недостижимым для века нынешнего. И рождение этого нового существа мыслилось вовсе не как обедняющая здешнюю жизнь неотмирная фантазия, вера в которую предписывалась постановлением церковного совета, но как живая, осязаемая реальность, которая будет сотворена здесь и сейчас, героическим самопреодолением великой

личности. Такая личность превращает жизнь в творение искусства и идет навстречу своей судьбе, дабы стать героическим протагонистом мирового эпоса. Ему предстоит заново изобрести себя, заново вживить себя в бытие. Ему предстоит усилием воли вызвать к жизни ту мировую драму, в которой он должен участвовать, дабы своей жизнью внести искупительный порядок в хаос бессмысленной, лишенной Бога Вселенной. И тогда Бог, которого люди так долго проецировали вовне, родится внутри человеческой души. И человек закружится в богоподобном танце в вечном потоке жизни, свободный от любых оснований и любых границ, сбросив груз всех метафизических оков. Истина — это не то, что должно доказать или опровергнуть: истина — это то, что должно *сотворить*. У Ницше, как и в романтизме вообще, философ стал поэтом: речь о мире и человеке велась не с позиций отвлеченной рациональности или фактологической достоверности, а скорее рассуждения о мужестве, красоте и созидательной силе человека были вдохновлены воображением и волей к творчеству.

Таким образом, романтическое сознание выдвинуло новые ценности и критерии человеческого знания. Благодаря самосозидающей силе воображения и воли человек может дать жизнь еще не рожденным реальностям, проникнуть к неведомым, однако всецело реальным уровням бытия, постичь природу, историю и развитие Космоса, присоединиться к самому процессу творения. Так было заявлено о возможности и необходимости новой эпистемологии. А посему идеалисты и романтики эпохи Просвещения отважились нарушить пределы познания, установленные Локком, Юмом и Кантом-позитивистом.

Сходным образом, оба направления по-разному относились к традиционным столпам западной культуры — античной классике и иудео-христианской религии. По мере своего развития научно-просветительское мышление прибегало к античной мысли лишь в той мере, в какой она помогала найти удобную отправную точку для дальнейших исследований и теоретических построений; в остальном же метафизические и научные системы античности расценивались как отсталые и представляли главным образом исторический интерес. Для романтиков, напротив, античная культура была по-прежнему живым царством олимпийских богов и героев. Ее художественные творения начиная от Гомера и Эсхила по-прежнему оставались недостижимыми и возвышенными образцами для подражания, ее творческие и духовные прозрения по-прежнему несли в себе смысл, который нужно было заново раскрывать. Оба направления — и научно-просветительское, и романтическое — всячески поощряли открытие классического прошлого, но у них на то были разные мотивы: первый — для получения точных исторических знаний, другой — для того, чтобы воскресить прошлое, заставить его ожить в творчески-созидательном духе современности.

Теми же принципами определялись и различия в их отношении к традиции в целом. Если рациональное научное мышление относилось к традиции довольно скептически, цenia ее ровно постольку, поскольку она сохраняла преемственность и служила своего рода основой для растущих знаний, то романтическое мышление, не менее, а иногда и значительно более бунтарское по характеру, находило в традиции нечто таинственное — вместилище коллективной мудрости, хранилище откровений народной души, живую и изменчивую силу, наделенную независимым существованием и стихийной тягой к дальнейшему развитию. Такая мудрость не была просто эмпирическим знанием научного мышления: скорее, она говорила, о глубинных реальностях, сокрытых от здравого смысла и механических опытов. Этот новый аспект восприятия был направлен вскоре не только на классическое античное наследие, но и на состояние духовности средних веков, на готическую архитектуру, на все древнее и первобытное, восточное и экзотическое, на разнообразные эзотерические традиции, на Volkgeist\* германских и других народов, на дионисийские истоки культуры. Возник и новый взгляд на Возрождение, за чем вскоре последовало и новое осознание самой эпохи романтизма. Что же касается научного мышления, то его подобные проблемы если и затрагивали, то отнюдь не из

сочувственного одобрения или вселяемого ими вдохновения, но по причинам научного — исторического или антропологического — интереса. С научно-просветительских позиций, современная цивилизация с ее ценностями бесспорно возвышалась над всеми предшествующими, тогда как романтики относились к современности со всеми ее проявлениями глубоко неоднозначно. По прошествии некоторого времени эта неоднозначность обернулась прямой враждебностью: романтики жестоко разочаровались в вере Запада в собственный «прогресс», во врожденном превосходстве его цивилизации в неизбежных свершениях рационального человека.

\* Народный дух.— Нем.

Отношение к религии отражало те же противоречия. Оба течения имели истоком Реформацию, поэтому обоим были свойственны индивидуализм и религиозная свобода, но каждое по-своему распорядилось этим наследием Реформации. Дух Просвещения восставал против оков невежества и суеверия, навязываемых богословской догмой и верой в сверхъестественное, делая выбор в пользу эмпирического и рационального знания и устремляясь в объятия мирской жизни. Религия либо вовсе отвергалась, либо принимала обличье рационалистического деизма или этики естественного закона. Отношение романтиков к религии носило более сложный характер. Они также бунтовали против иерархических установлений традиционной религии, против насильственного насаждения веры, моралистической узости и выхолощенности обрядов. Вместе с тем, религия как таковая была главным и наиболее стойким элементом романтического духа, принимала ли она формы трансцендентального идеализма, неоплатонизма, гностицизма, пантеизма мистериальных религий, поклонения природным стихиям, христианского мистицизма, индуистского или буддийского тайнознания, сведенборгианства, теософии, эзотерики, религиозного экзистенциализма, неоязычества, шаманства, культа Матери-Богини, обожествления эволюции человека или сплавляла все это в каком-либо синтезе. В романтизме понятие «священного» пребывало незыблемой категорией, тогда как из науки оно давно исчезло. Романтизм заново открывал для себя Бога — но не Бога ортодоксального вероучения или деизма, а Бога мистицизма и пантеизма, имманентного космическому становлению; не монотеистического Патриарха-Судию, а Божество несказанно таинственное, многоаспектное, всеобъемлющее, какого-то среднего или даже женского рода; не вечно отсутствующего Создателя, а Божественно-созидательную Силу внутри природы и внутри человеческого духа.

Более того, само искусство — музыка, литература, драма, живопись — получило в романтическом сознании практически религиозный статус в мире, который наука сделала механическим и бездушным, поиск Красоты ради нее самой обрел необычайную психологическую значимость. В искусстве нашли уникальную точку соприкосновения природное и духовное начала, и для многих современных интеллектуалов, разочаровавшихся в религии, искусство стало главной духовной отдушиной и спасением. Проблема благодати, или — что казалось тем же самым — загадка вдохновения теперь стала предметом жизненно важным для художников, композиторов и писателей, а не для богословов. Художнические дерзания воспарили до горних высей духовности — будь то поэтическое дуновение или обнаружение вечных реальностей, творческие искания, упражнения в воображении, преданность Музам, побуждение к жизни или уход, освобождающий от мира страданий. Даже самые светски настроенные люди преклонялись перед художественным воображением и свято чтили гуманистическую традицию искусства и культуры. Творцы и мастера прошлого стали для западной культуры святыми и пророками, а критики и эссеисты — первосвященниками. Именно в искусстве современное сознание, избавившееся от прежних чар, могло обрести почву для укоренения своих ценностей и смысла, священный алтарь для своих духовных устремлений, мир, исполненный первозданной глубины и таинства.

К тому же, художественная литература разворачивала перед современным сознанием альтернативную картину мира, более сложную и изменчивую, нежели та, которую

предлагала наука. Например, культурное воздействие романа, отражавшего и формулировавшего человеческий опыт — от Рабле, Сервантеса и Филдинга, от Гюго, Стендаля, Флобера, Мелвилла, Достоевского и Толстого и до Томаса Манна, Гессе, Д. Г. Лоуренса, Вирджинии Вульф, Джойса, Пруста и Кафки,— составляло постоянный и нередко непримиримый противовес воздействию доминирующих научных представлений о мире. Утратив веру в богословие и мифологические хитросплетения прежних эпох, искушенная в грамоте западная культура с инстинктивной жаждой вселенской гармонии, некоего единого лада бытия обратилась к повествованиям художественного вымысла. Благодаря способности художника, придавать опыту новые очертания и новую значимость, в таинственном плавильном горне эстетического преобразования зародилась новая реальность — «соперница творения», по словам Генри Джеймса. Здесь, в романе — так же, как и в театре, и в поэзии, и в других видах искусства,— нашел яркое выражение всеобщий интерес к феноменам сознания как таковым, а также во всей пестроте явлений предстали картины внешнего мира, ибо художественному реализму стало под стать (воспользуемся вновь словами Г. Джеймса) «обозреть все поле целиком». В мире искусства и литературы с неустанной кропотливостью шли исследования феноменов человеческого духовного опыта, которые благодаря Уильяму Джеймсу и Бергсону, Гуссерлю и Хайдеггеру постепенно начали входить и в формальную философию. Не соперничая в проведении экспериментального анализа опредмеченного мира, это направление искусства сосредоточило свое внимание на самом «бытии», на мире человеческого опыта, на его неизбежной неопределенности, самопроизвольности и самостоятельности, на его бесчисленных измерениях и вечно углубляющейся сложности.

В каком-то смысле, романтический запал помог продолжить и расширить уже наметившееся общее движение современного мышления к реализму. Его целью было обозначить все стороны существования, а не только условно-привычные и единогласно принятые. По мере того как с течением времени романтизм захватывал все большие пространства и перемещал свой фокус, он неустанно стремился отразить подлинный характер современной жизни в ее прожитой действительности, не ограничиваясь сферой идеального или высокородного, — или традиционными сюжетами, взятыми из классических, мифологических и библейских источников. Его миссией было претворить земное и обыденное искусство, увидеть поэзию и тайну в самых что ни на есть конкретных примерах повседневной жизни — даже в низменном и уродливом. Его целью было показать «героизм современной жизни» (Бодлер), а также и ее антигероизм. Со все возрастающей точностью выражая всю пестроту человеческих переживаний, романтики передавали и всю их смятенность, и нерешительность, всю их субъективность. Проникая все глубже в природу человеческого восприятия и творчества, художник стал отходить от традиционных миметических взглядов на искусство, согласно которым оно лишь подражает действительности, и от «зрительской» теории действительности, стоящей за этими взглядами. Современный художник стремился уже не просто воспроизводить или открывать различные формы, но создавать их. Действительности не нужно подражать — ее нужно изобретать.

Однако такую концепцию действительности, неизмеримо расширяющую горизонты фантазии, не так-то легко было увязать с позитивистской стороной современного мышления. Чужда научному складу ума оказалась и свойственная романтизму открытость трансцендентным измерениям опыта, и свойственная ему враждебность по отношению к приписываемому науке рационалистическому редукционизму и к ее притязаниям на объективную определенность. С течением времени то противоречие, которое в средние века выступало как противоречие между разумом и верой, а в начале Нового времени обернулось противоречием между светской наукой и христианской религией, ныне приняло более расплывчатую форму противостояния междунаучным рационализмом с одной стороны, и многоликой гуманистической культурой романтизма с другой, причем



последняя вобрала в себя целый спектр религиозных и философских воззрений, отныне вольно вливавшихся в литературную и художественную традиции.

## РАСКОЛОТОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Так как оба направления в западном мышлении одновременно и с равной глубиной отвечали на общие настроения времени и вместе с тем были совершенно несовместимы друг с другом, то следствием этого стало достаточно сложное расщепление внутри западного мировоззрения. Поскольку современный тип мышления испытал на себе огромное воздействие романтического сознания, а отчасти был с ним отождествлен, тогда как притязания науки на истину по-прежнему оставались в силе, то современный человек испытывал, по существу, непреодолимое чувство собственного раздвоения между разумом и душой. Один и тот же человек мог восхищаться, допустим, и Блейком, и Локком, однако каждым — совершенно по-разному. Эзотерическое видение Йитсом истории едва ли увязывалось с той историей, которую преподавали в университетах. Идеалистическая онтология Рильке («Мы — пчелы незримого») вряд ли легко вписалась бы в представления официальной науки. А мировоззрение, например, Т. С. Элиота, столь откровенно современное и оказавшее большое влияние на умы, стояло тем не менее гораздо ближе к Данте, чем к Дарвину.

Поэты-романтики, религиозные мистики, философы-идеалисты и представляющие контркультуру психоделисты наперебой заявляли о существовании других реальностей (а нередко и подробно описывали их), кроме материальной, и всячески доказывали, что онтология человеческого сознания резко отличается от онтологии традиционного эмпиризма. Но, стоило только зайти речи о том, чтобы обозначить границы основной космологии, и становилось ясно, что центр тяжести современного *Weltanschauung*\* по-прежнему определяется светским научным мышлением. Ибо, не получив единогласного подтверждения, откровения романтиков не могли преодолеть своей очевидной несовместимости с общепринятыми истинами научных наблюдений, этой отправной точки современной веры. У сновидца не было той благоуханной розы, осязаемой и зримой, при помощи коей он мог бы доказать всем истинность своего сновидения.

\* Мировоззрение.— *Нем.*

Поэтому, хотя романтизм в самом широком смысле слова и вдохновлял по-прежнему «внутреннюю» культуру Запада — его искусство и литературу, его религиозное и метафизическое видение, его нравственные идеалы,— законы «внешней» космологии — характер природы, место человека во Вселенной и границы его реального знания — диктовались все-таки наукой. Поскольку объективным миром правила наука, романтическое восприятие поневоле ограничивалось субъективным. Размышления романтиков о жизни, романтическая музыка, поэзия и религиозные устремления, сколь бы захватывающими и изысканно-утонченными они ни были, в конце концов отражали не более чем часть современной Вселенной. Духовные, творческие, эмоциональные и эстетические интересы, безусловно, имели право на существование, но они не могли претендовать на полный онтологический охват объективного мира, категории коего в основе своей были безличными и непроницаемыми. Водораздел, проведенный средневековьем между разумом и верой, и водораздел, проведенный в начале Нового времени между религией и наукой, ныне превратился в водораздел между субъектом и объектом, внутренним и внешним, человеком и миром, «гуманитарными» и «точными» науками. Приняв новое обличье, снова стала утверждаться вселенная двойной истины.

Как следствие подобного дуализма, восприятие современным человеком природного мира и его отношение к нему, по мере развития Нового времени, было парадоксальным образом перевернуто, так что романтическое и научное течения Практически зеркально отражались одно в другом. В первую очередь, с обеих сторон было заметно постепенное погружение в природу. Романтический дух — каким мы находим его, например, у Руссо,

Гете и Вордсворта — со всей страстностью стремился к сознательному слиянию с природой как в поэзии, так и в жизни. Что же касается науки, то здесь погружение человека в природу выражалось в естественно-научном подходе к человеку, который все больше, а затем и целиком опирался на натуралистические представления. Однако здесь, в отличие от гармоничных устремлений романтиков, тесная связь человека с природой толковалась в духе дарвиновско-фрейдистской борьбы с природой как грубой бессознательной силой за выживание, за сохранение целостности «Я», за цивилизацию. С научной точки зрения, враждебное отношение человека к природе является неизбежным следствием биологической эволюции человека и его отделения от остальной природы, чем и объясняется необходимость ее эксплуатации извне и подавления изнутри.

Однако в дальнейшем чувство гармонии с природой, свойственное раннему романтизму, претерпело значительные изменения: Новое время начало понемногу стареть. Здесь романтический темперамент испытал сложное воздействие собственного внутреннего развития, разлагающего влияния современной промышленной цивилизации и современной истории, а также научных взглядов на природу как на нечто безликое, бесчеловечное и стихийное. Результатом этого стало восприятие природы, которое шло чуть ли не вразрез с начальным романтическим идеалом: современный человек все острее ощущал свое отчуждение от благодатного природного лона, свое отпадение от единого бытия, свою скованность рамками абсурдной вселенной, где царит лишь случай и необходимость. Повзрослевший современный человек — уже более не осиянное духовной славой дитя природы — превратился в неуместно чувствительного и ранимого обитателя неумолимой и необъятной пустоты, лишенной всякого смысла. Видению Вордсворта пришло на смену видение Фроста:

Space ails us moderns: we are sick with space.

Its contemplation makes us out as small.

As a brief epidemic of microbes

That in a good glass may be seen to crawl

The patina of this least of globes.

(Пространство мучит нас и тошнотой и жаром.

В сравненьи с ним малы мы и ничтожны,

Как эфемерное скопление микробов:

Приблизив лупу, различить возможно,

Что и они ползут по крохотному шару).

Однако романтический темперамент, вступив в союз с научно-техническим развитием, напротив, приветствовал по разным причинам отделение человека от природы. Свобода человека от навязываемых природой ограничений, его умение блюсти надзор за окружающей средой, умственные способности, позволяющие ему наблюдать и толковать природу, не делая никаких антропоморфных проекций, воплотили для научного мышления совершенно бесспорные достоинства. Парадокс заключался в том, что именно этот путь и привел науку к углубленному осознанию неразрывного внутреннего единства человека с природой: его непреодолимой зависимости от природной среды и экологической вовлеченности в нее, его эпистемологической взаимосвязанности с природой, которую он никогда не сможет опредметить до конца, и вполне конкретных опасностей, таившихся в попытках современности достигнуть такого полного отъединения и опредмечивания. Таким образом, наука начала приближаться к позиции, которая во многом напоминала изначальную романтическую позицию относительно единства человека и природы, — хотя в целом она была, конечно, лишена какого-либо духовного или трансцендентного измерения и, по сути дела, не снимала теоретических и практических вопросов, по-прежнему преследующих разделение между человеком и миром, так никуда и не девшееся.

Между тем, романтическую позицию постигло неизбежное при подобном расколе отчуждение. Природа оставалась безликой и бесчеловечной, а острое осознание

современной душой холода и отстранения едва ли могло найти утешение в начинающемся частичном сближении с наукой. Правда, в XX веке разрушение и исчезновение таких старых категорий, как время, пространство, причинность и субстанция, одновременно ощутили и ученый и художник. Однако глубокая пропасть, разверзшаяся между научной вселенной и человеческими устремлениями, зияла, как и прежде. Современный опыт все еще характеризовала крайняя бессвязность, и разногласия романтического и научного направлений в мышлении отражали тот, по всей вероятности непреодолимый, разрыв между человеческим сознанием и бессознательным космосом, из-за которого западный *Weltanschauung* оказался расколот надвое. В каком-то смысле, на современном Западе не было, пожалуй, ни одного думающего человека, не вобравшего в себя — разумеется, в различных соотношениях — обеих этих культур, обоих этих темпераментов. А после того как сам характер и подоплека научного мировоззрения полностью прояснились, это внутреннее расщепление стало восприниматься как естественное расщепление легко ранимой человеческой души, оказавшейся заброшенной в мир, чуждый человеческому смыслу. Современный человек стал раздвоенным существом, наделенным необъяснимым самосознанием посреди безразличной Вселенной.

## ПОПЫТКИ СИНТЕЗА: ОТ ГЁТЕ И ГЕГЕЛЯ ДО ЮНГА

Нашлись и те, кто преисполнился надежды преодолеть этот раскол, наведя мосты между научным и гуманистическим императивами и слив их в единой теории и одной системе. Гете возглавил движение *Naturphilosophie*\*, которое стремилось соединить эмпирическое наблюдение и духовную интуицию в такой науке о природе, которая несла бы больше откровений, чем ньютоновская, — в науке, способной постичь и вместить органичные архетипические формы природы. С точки зрения Гете, ученый не может приблизиться к глубочайшим природным истинам, оторвавшись от природы и пользуясь для ее постижения лишь некими бесплотными абстракциями, просто фиксируя внешний мир, подобно машине. Если ученый пойдет таким путем, можно поручиться, что результатом его наблюдения будет пристрастное заблуждение, а в картине действительности все самое глубокое будет упущено из-за вмешательства, автоматически отбрасывающего «лишнее». Только приведя наблюдение и творческую интуицию в теснейшее взаимодействие, человек может проникнуть в глубь природных видимостей и раскрыть их сущность. Тогда в каждом феномене будет выявлена архетипическая форма, тогда в частичном будет узно всеобщее, и они воссоединятся друг с другом.

Такому подходу Гете находил обоснование в философской позиции, резко отличной от той, что занимал его старший современник Кант. Ибо, хотя он и признавал, вслед за Кантом, конструктивную роль человеческого разума в познании, он видел, тем не менее, истинные отношения человека с природой, которые преодолевают кантовский дуализм. Согласно Гете, природой пронизано все, в том числе человеческий разум и воображение. Поэтому природная истина не существует как нечто самостоятельное и объективное, но раскрывается в самом акте человеческого познания. Человеческий дух не просто навязывает природе свой порядок, как полагал Кант. Скорее, природный дух являет свой порядок через человека, который есть не что иное, как рупор природного самооткровения. Ибо природа не отделена от духа: она и есть дух, неотторжимый не только от человека, но и от Бога. Бог не существует как властитель, управляющий природой откуда-то издалека, а «лелеет ее у себя на груди», так что все до единого проявления природы дышат духом и мощью самого Бога. В лице Гете соединились поэт и ученый, и его философия природы несла явственный отпечаток его страстной религиозности.

\* *Натурфилософия, философия природы.* — Нем.

В близком Гете духе, метафизические размышления немецких идеалистов, явившихся вслед за Кантом, достигли своей вершины в философии Георга В. Ф. Гегеля. Отталкиваясь в построении своей всеобъемлющей системы от таких источников, как античная

философия, христианский мистицизм и немецкий романтизм, Гегель выдвинул такую концепцию действительности, которая стремилась соотнести между собой и объединить человека и природу, дух и материю, человеческое и божественное, время и вечность. В основании гегелевской мысли лежало его понимание диалектики, согласно которому все вещи раскрываются в непрерывном процессе развития, причем каждое состояние бытия неизбежно влечет за собой свою противоположность. Взаимодействие этих противоположностей порождает третью стадию, в которой противоположности объединяются — преодолеваются и завершаются разом — в высший и более полный синтез, который, в свою очередь, становится исходной точкой для следующего диалектического процесса противоположения и единения<sup>5</sup>. Благодаря философскому проникновению в этот основополагающий процесс, утверждал Гегель, любая сторона действительности — человеческая мысль, история, природа, сама божественная реальность — становится умопостижимой.

Гегель испытывал сильнейшее побуждение постичь все измерения существования, объединив их в одно диалектическое целое. Согласно Гегелю, всякая человеческая мысль и всякая действительность содержат в себе противоречие, и уже оно одно делает возможным развитие более высоких состояний сознания и более высоких состояний бытия. Каждая фаза бытия включает в себе внутреннее противоречие, и именно это служит импульсом для его продвижения к высшей и более завершенной фазе. Благодаря непрерывному диалектическому процессу противоположения и единения, мир вечно пребывает в процессе самозавершения. Если на протяжении почти всей истории западной философии, начиная от Аристотеля, определяющей сущностью противоположностей было их логическое противоречие друг другу и взаимоисключающий характер, то для Гегеля все противоположности являются логически необходимыми и подразумевающими друг друга элементами более великой истины. Таким образом, в самом основании истины кроется парадокс.

Вместе с тем, Гегель считал, что человеческий разум в его наивысшем развитии способен полностью постигнуть такую истину. В отличие от Канта, придерживавшегося более осторожных взглядов, Гегель был наделен глубочайшей верой в человеческий разум, ибо полагал, что его высшим основанием является сам Божественный Разум. Если Кант доказывал, что разум не в состоянии прорвать завесу феноменов, застилающую от него высшую действительность, поскольку конечный человеческий разум неизбежно попадает в сети противоречий всякий раз, как он пытается это проделать,— Гегель видел в человеческом разуме прежде всего выражение вселенского Разума, или Духа /*Geist*/, силою которого все противоположности, как это бывает в любви, преодолеваются в некой высшей слиянности.

Далее Гегель доказывал, что философская революция Канта еще не учреждает окончательных границ или необходимого основания человеческому знанию, а, скорее, является лишь одним из звеньев в длинной цепи подобных же концептуальных революций, которые помогали человеку как субъекту осознать, что то, что он мыслит как бытие-в-себе, в действительности получает содержание посредством той формы, которой его наделяет субъект. История человеческого разума вновь и вновь разыгрывала все ту же драму, в которой субъект внезапно осознавал самого себя и как следствие происходило разрушение прежней, некритической формы сознания. Структуры человеческого познания не являются заданными раз и навсегда и вечными, как полагал Кант, а представляют собой исторически обусловленные стадии, непрерывно пребывающие в диалектическом развитии — до тех пор, пока сознание не поднимется до абсолютной ступени самопознания. То, что в какой-то момент представляется статичным и определенным, постоянно преодолевается поступательным развитием разума, тем самым открывая путь новым возможностям и большей свободе. Каждая стадия философии, начиная с досократиков, и каждая из форм, в которую облекалась мысль на протяжении всей человеческой истории, была и некой незавершенной перспективой, и, в то же время,

необходимой ступенью в этом великом интеллектуальном развитии. Мировоззрение каждой эпохи служит одновременно и истиной, ценной для своей поры, и несовершенной стадией внутри более продолжительного процесса самораскрытия Абсолютной Истины.

Для метафизического и религиозного понимания самого Гегеля был характерен тот же диалектический процесс. Гегель мыслил себе первичное бытие мира — вселенский Разум, или Дух — как то, что раскрывается в своем творении и достигает своего наивысшего осуществления в человеческом духе. В понимании Гегеля, вначале Абсолют утверждает себя в момент собственного внутреннего сознания, затем отрицает это исходное состояние, выражая себя в частностях конечного мира, ограниченного пространством и временем, и наконец, «отрицая отрицание», вновь обретает себя в своей бесконечной сущности. Тем самым Разум преодолевает свою отчужденность от мира, который и создал сам Разум. Таким образом, знание в своем развитии движется от восприятия объекта, отделенного от субъекта, к абсолютному знанию, в котором познающий и познаваемое сливаются в одно.

Однако достижение полного завершения Абсолюта возможно только через диалектический процесс самоотрицания. Если Платон старательно изгонял из своей онтологии все имманентное и мирское, оставляя в ней место лишь трансцендентному и духовному, то, в глазах Гегеля, здешний мир является как раз состоянием самоосуществления Абсолюта. В представлении Гегеля и природа, и история неуклонно движутся навстречу Абсолюту: вселенский Дух выражает себя в пространстве как природа, во времени — как история. Все природные и исторические процессы, включая умственные, культурные и религиозные достижения человека, составляют технологический замысел Абсолюта в его стремлении к самооткровению. Подобно тому, как только благодаря опыту отчуждения от Бога человек способен ощутить торжественную радость от обнаружения собственной божественности, — точно так же и бесконечная природа Бога может выразить себя только в таком процессе, в котором Бог обретает конечность в природе и в человеке. По этой причине Гегель заявлял, что сущность его философских представлений выражена в христианском откровении о вочеловечении Иисуса Христа — этой вершине религиозной истины.

Мир есть не что иное, как история раскрытия божественного начала, постоянный процесс становления, огромное действо, в котором Вселенная является в откровении самой же себе и достигает своей свободы. Всякая борьба и всякое развитие находят разрешение в осуществлении мирового *telos'a* — цели и назначения. В этой великой диалектике все возможности, или потенциальности, воплощены в различные формы возрастающей сложности, и все то, что существует лишь подспудно в начальном состоянии бытия, постепенно выходит наружу и становится явным. Человек — с его мыслями, культурой, историей — есть стержень такого откровения, сосуд славы Божьей. Поэтому теологию Гегелю заменило постижение истории: Бог не находится где-то по ту сторону творения. Он и есть Сам Процесс Творения. Человек не просто покорно взирает на действительность — он деятельно принимает участие в ее созидании, и его история составляет канву для ее свершения. Вселенская сущность, составляющая и пронизывающая все вещи, в человеке в конце концов обретает сознание самой себя. Поднявшись на вершину собственного развития, человек овладевает Абсолютной Истиной и осознает свое единство с Божественным Духом, нашедшим через человечество осуществление.

В начале XIX века, когда эти положения получили обоснование, и в течение нескольких последующих десятилетий, многие увидели в выстроенной Гегелем грандиозной системе мысли самую удовлетворительную и по сути исчерпывающую философскую концепцию из всех, что знала история западного мышления, вершину всего длительного развития философии со времен античности. Каждой стороне существования и человеческой культуры нашлось место в этой концепции мира, беспримерной по своей всеохватности. Учение Гегеля возымело серьезное влияние сначала в Германии, а

несколько позднее — в англоязычных странах, что привело к возрождению интереса к классической древности и истории, причем с идеалистических позиций. Система Гегеля стала метафизическим оплотом для идеалистов-интеллектуалов, которые не боялись вступить в схватку с силами светского материализма. Появился новый взгляд на историю и эволюцию идей, причем двигателями истории стали признаваться не просто политические, экономические или биологические — иначе говоря, материальные — факторы (хотя им тоже была отведена своя роль), но саморазвитие сознания, духа или разума, самораскрытие мысли и власть идей.

Однако гегелевская система вызвала град критических нападок. Иные находили, что его как бы разбитая на замкнутые ячейки замкнутая система ограничивает непредсказуемые возможности Вселенной и личную самостоятельность отдельного индивида. Делаемый им упор на рациональный детерминизм Абсолютного Духа и на конечное преодоление всех противоположностей явно обходила вниманием чреватую неожиданностями и случайностями иррациональную сторону жизни и игнорировала конкретные эмоциональные и экзистенциальные формы, которые может принимать человеческий опыт. Некоторым критикам казалось, что гегелевские отвлеченные метафизические утверждения избегают такой мрачной реальности, как смерть, и не учитывают восприятия человеком Бога как чего-то бесконечно удаленного и непостижимого. У религиозно настроенных критиков были свои возражения: вера в Бога не служит просто разрешением некой философской задачи, но требует добровольного отважного «прорыва к вере» — невзирая на полное неведение и крошечную неопределенность. Другие критики истолковывали его философию как метафизическое оправдание status quo\* и потому порицали ее за предательство человеческих стремлений к политическому и материальному улучшению жизни. Более поздние критики отмечали, что его возвышенные взгляды на западную культуру в контексте всемирной истории и на вторжение рациональной цивилизации в случайный мир природы могут быть истолкованы как оправдательный приговор гибристическим\*\* стремлениям современного человека к владычеству и эксплуатации. Действительно, основополагающие гегелевские понятия, в частности касающиеся природы, Бога, духа, разума, истории и свободы, явно допускали самые противоречивые истолкования.

\* Существующего положения дел — *Лат.*

\*\* От *hybris* (*др.-греч.*) — дерзость, произвол (особенно человека по отношению к законам богов).— *Примеч. пер.*

Нередко исторические суждения Гегеля казались излишне резкими, его политические и религиозные намеки — двусмысленными, а его язык и стиль — чересчур усложненными. К тому же научные воззрения Гегеля, хотя и не оставляли сомнений в его осведомленности, были далеки от ортодоксальности. Так или иначе, гегелевский идеализм едва ли увязывался с натуралистическими взглядами на мир, пользовавшимися поддержкой официальной науки. Стараниями Дарвина эволюция, казалось, уже не нуждалась ни в каком всеобъемлющем Духе, да и ставшая привычной для науки установка на наблюдение и доказательство вовсе не предполагала Его существования. И, наконец, последовавшие вскоре исторические события не давали никаких оснований для уверенности в том, что вместе с ходом истории западный человек движется к своему духовному осуществлению и совершенству.

Гегель изрекал свои суждения с уверенностью человека, сподобившегося узреть такую действительность, абсолютная истина которой была недостижима для скептиков и для въедливых требований эмпирических проверок, быть может, и необходимых всем прочим системам. В глазах критиков, философия Гегеля оставалась беспочвенной и фантастичной. Современное мышление, правда, усвоило весьма многое из учения Гегеля — прежде всего, его понимание диалектики и многоплановости эволюции, а также власти истории. Но гегелевскому синтезу в целом не суждено было долголетие в современном

мышлении. Как бы в подтверждение собственной теории, гегельянство в конце концов потонуло в тех самых волнах, которые оно же и всколыхнуло,— в иррационализме и экзистенциализме (Шопенгауэр и Кьеркегор), диалектическом материализме (Маркс и Энгельс), плюрастическом прагматизме (Джеймс и Дьюи), логическом позитивизме (Рассел и Карнап) и лингвистическом анализе (Мур и Витгенштейн),— все эти движения более или менее ярко отражали общий характер современного опыта. С закатом Гегеля с интеллектуальной сцены современности исчезла последняя метафизическая система серьезного культурного масштаба, утверждавшая существование доступного человеческому сознанию вселенского порядка.

В XX веке настроенные на метафизический лад мыслители-ученые — такие, как Арни Бергсон, Алфред Норт Уайтхед и Пьер Тейяр де Шарден,— сделали попытки соединить научную картину эволюции с философскими и религиозными представлениями об имманентной духовной реальности, причем в духе, близком гегелевскому. Однако сходной оказалась и постигшая их учения участь, ибо хотя многие и видели в их системах блестящие и обоснованные альтернативы общепринятым научным взглядам, другим они казались лишенными достаточно наглядных эмпирических доказательств. Учитывая природу рассматриваемого предмета, представлялось совершенно невозможным обнаружить какие-то способы, дабы выявить достоверность таких понятий, как бергсоновский творческий *élan vital*\*, действующий в эволюционном процессе, уайтхедовский «развивающийся Бог», связанный с развитием природы отношениями взаимозависимости, или «космогонией» Тейяра, в процессе которого человечество и космос найдут завершение в «точке Омега» — точке объединяющего их христосознания. Несмотря на то, что каждая из этих теорий эволюционного процесса, преисполненностью духовного начала, вызвала достаточно большой резонанс и оказала весьма значительное влияние на дальнейшую мысль современности,— стрелка в общем культурном барометре, особенно в академических кругах, качнулась в другую сторону.

\* Жизненный порыв.— *Фр.*

Упадок умозрительно-метафизических систем ознаменовал также упадок систем умозрительно-исторических, а такие эпического размаха попытки, которые были предприняты Освальдом Шпенглером и Арнолдом Тойнби, хотя у них и нашлись почитатели, в конце концов были все же отвергнуты, как это ранее произошло с Гегелем. Академическая история устранилась теперь от задачи обнаружить в истории некие универсальные модели и целостное единство. Гегелевская программа, предписывавшая поиски «смысла» истории и «цели» культурной эволюции, была признана невыполнимой и ложной. Профессиональные историки видели свое призвание в более ограниченной сфере точно обозначенных, специализированных исследований, методологических проблем, порожденных общественными науками, статистического анализа таких поддающихся измерению факторов, как численность населения или уровень доходов. Историку надлежало уделять внимание не столько идеалистическим универсальным принципам, которые влияют на мировую историю через действующих в ней великих личностей, сколько жизни людей в мельчайших подробностях, в особенности же ее экономической и социальной областям, то есть так называемой «истории снизу». Следуя указаниям эпохи Просвещения, историки академического толка стремились полностью вырвать историю из всех теологических, мифологических и метафизических контекстов, к которым ее столь долгое время насильно привязывали. История, подобно природе, тоже являет собой номиналистический феномен, который следует изучать эмпирически, избавившись от почерпнутых из духовной сферы предвзятых представлений.

Между тем по мере того как Новое время проходило все более зрелые стадии, перед романтизмом вырисовывалась новая задача — ему предстояло обратить современное мышление к иной области. Закат, постигший Гегелевы метафизико-исторические системы, произошел в такой интеллектуальной среде, где преобладающим авторитетом

в определении любого толкования действительности оставалась материалистическая наука. Но, поскольку наука, как стало выясняться, представляет собой — и с эпистемологической, и с практической точки зрения — лишь относительную и подверженную ошибкам форму знания, и поскольку философия и религия уже утратили былое значение в культуре,— многие склонные к размышлениям люди стали обращаться внутрь — к изучению сознания как мощного источника смысла и тождества, быющего в мире, лишенном устойчивых ценностей.

Особое внимание к внутренним механизмам психики сопровождалось обостренным интересом к тем бессознательным структурам внутри разума субъекта, которые определяют мнимую природу объекта — своего рода продолжение кантовской идеи, только на более глубоком уровне. Таким образом, из всех ответвлений науки, испытавшей на себе романтические влияния (если не считать того, что современная теория эволюции во многом обязана романтическим идеям об органической эволюции в природе и истории, о действительности как о процессе вечного становления), наиболее стойкой и плодотворной оказалась глубинная психология Фрейда и Юнга. На обоих исследователей глубокое воздействие оказал немецкий романтизм от Гете до Ницше.

Психоанализ с его интересом к составляющим основу бессознательного силам и страстям — к воображению, эмоциям, памяти, мифу и сновидениям, к самосозерцанию, психопатологии, скрытым мотивировкам и двусмысленностям — вывел романтические искания к новым рубежам систематического анализа и культурной значимости. У Фрейда, серьезно обратившегося к медицине под впечатлением услышанной в студенческие годы «Оды природе» Гете и всю жизнь с какой-то одержимостью собиравшего всякий архаический и мифологический реквизит, романтические влияния скрыты за просветительно-рационалистическими представлениями (или вовсе ими опрокинуты), которыми преисполнены его научные воззрения. У Юнга романтическое наследие ощущается гораздо сильнее, и фрейдовские открытия и понятия получают у него объемное и углубленное толкование. По мере того как Юнг анализировал обширный круг психологических и культурных феноменов, он находил подтверждение тому, что существует нечто бессознательное, общее для всех людей, которое выстраивается согласно мощным архетипическим принципам. Хотя совершенно ясно, что человеческий опыт обусловлен множеством конкретных биографических, культурных и исторических факторов,— на более глубоком уровне все это, по-видимому, поглощается универсальными моделями, или способами опыта, архетипическими формами, которые придают различным элементам человеческого опыта типические очертания и наделяют коллективную человеческую психологию подвижной преемственностью. Эти архетипы неизменно существуют как основные и априорные символические формы, выступая в жизни каждого индивидуума и каждой культурной эпохи в подобающем конкретному историческому моменту обличье, пронизывая собой любой опыт, любое познание и любое мировоззрение.

Открытие коллективного бессознательного с его архетипами значительно расширило круг интересов и забот психологии. Религиозный опыт, художественное творчество, эзотерические системы и мифологическое воображение анализировались отныне в несводимых понятиях, близких неоплатонизму эпохи Возрождения и романтизму. Благодаря Юнгу, открывшему тенденцию коллективной души создавать скопления архетипических противоположностей в истории, прежде чем продвинуться к некоему синтезу на более высоком уровне, к гегелевскому пониманию исторической диалектики добавилось новое измерение. Отныне было признано крайне важным для психотерапевтических начинаний множество факторов, ранее не замечавшихся психологией: творчество и преемственность коллективного бессознательного, психологическая реальность и могущество произвольно порождаемых символических форм и самостоятельных мифических фигур, природа и сила сновидений, телеологические и саморегулирующие элементы в психических процессах, феномен одновременности и



т.д. Таким образом, созданная Фрейдом и Юнгом глубинная психология получила благодатную почву, расположенную где-то между точными и гуманитарными науками: ибо она была восприимчива сразу ко многим измерениям человеческого опыта, была связана с искусством, религией и внутренними реальностями, качественными состояниями и имеющими субъективную значимость феноменами, но при этом стремилась к эмпирической строгости, рациональной убедительности, к практическому и обладающему терапевтической действенностью знанию, получаемому в обстановке коллективных научных исследований.

Однако именно потому, что исходным основанием для глубинной психологии послужило самое широкое научное мировоззрение, ее общее влияние на философию было с самого начала обречено на ограниченность. Эта ограниченность проистекала не только из того, что глубинная психология оказалась неуязвима для критики из-за своей недостаточной «научности» — по сравнению, например, с бихевиористской психологией или статистической механикой (иногда выдвигались возражения, что клинические впечатления еще не являются объективным, неискаженным свидетельством в пользу психоаналитических теорий). Подобные критические замечания действительно время от времени раздавались со стороны наиболее консервативных ученых, но они не сыграли особо важной роли в признании глубинной психологии, так как большинство ознакомившихся с ее открытиями сочло, что они обладают определенной внутренней самоочевидностью и убедительной логикой, которая нередко носит характер озарения. Однако более серьезной преградой на пути глубинной психологии встала сама природа изучаемого ею предмета: учитывая основную субъект-объектную дихотомию современного мышления, открытия психоанализа могли быть важными лишь для сознания, для субъективной стороны вещей, но не для мира как такового. Если даже они были «объективно» истинны, то они были объективно истинны лишь по отношению к субъективной действительности. Они не меняли и не могли изменить того космического контекста, внутри которого человек искал психологической ценности.

Это положение в дальнейшем усугубилось современной эпистемологической критикой всего человеческого знания. Юнг, хотя и более гибкий в метафизическом отношении, чем Фрейд, был значительно требовательнее в отношении эпистемологии и в течение жизни несколько раз утверждал фундаментальные эпистемологические границы собственных теорий (правда, более консервативным ученым он напоминал, что и они находятся в одинаковом с ним положении). Так как его философские взгляды опирались скорее на кантовскую критическую традицию, чем на более условный рационалистический материализм Фрейда, Юнг сам признавал, что в его психологии вовсе не обязательно кроется какая-то метафизическая подоплека. Правда, то, что Юнг награждал психологическую реальность статусом эмпирического феномена, уже было серьезным шагом в сторону от Канта, ибо тем самым он наделял «внутренний» опыт той же самой субстанцией, какой Кант наделял «внешний» опыт: подлинно исчерпывающему эмпиризму требуется *весь* человеческий опыт, а не одни только чувственные впечатления. Вместе с тем, вполне в кантовском духе, Юнг заявлял: какие бы данные ни приносили психотерапевтические исследования, они никогда не смогут предъявить сколько-нибудь существенного ручательства за любые утверждения относительно Вселенной или реальности как таковой. Открытия, совершенные психологией, не могут внести никакой определенности в вопрос о действительном мироустройстве — сколь бы субъективно убедительными ни были ее доказательства существования мифического измерения, мировой души (*anima mundi*) или верховного божества. Что бы ни производил на свет человеческий разум, все это могло рассматриваться лишь как порождения человеческого разума и присущих ему структур, иногда беспредметные и не всегда обладающие универсальной соотнесенностью. Эпистемологическая ценность глубинной психологии заключалась скорее в ее способности раскрывать те архетипы, которые, по всей

видимости, управляют всякой умственной деятельностью и, следовательно, лежат в основе всех человеческих представлений о мире.

Таким образом, сама природа предмета исследования и понятий Юнга вызывала исключительно психологические интерпретации его находок. Они действительно были эмпирическими — но эмпирическими лишь на психологическом уровне. Быть может, глубинная психология и открыла для современного человека глубинный внутренний мир, но та объективная Вселенная, что находилась в ведении естествознания, как и прежде, безнадежно пребывала во тьме, лишенной трансцендентных измерений. Правда, - существовало разительное сходство между юнговскими архетипами и платоновскими архетипами; но для античного мышления платоновские архетипы были космичны, тогда как для современного мышления юнговские архетипы носили только психический характер. В этом и заключалась коренная разница между классическими греками и современными романтиками: между ними вклинились Декарт, Ньютон, Локк и Кант. Поскольку современное мышление расколосось надвое, так что по одну сторону оказались романтизм и глубинная психология, а по другую — натурализм и космология физики, то не было никакой возможности для осуществления синтеза субъекта и объекта, души и мира. Тем не менее, тот вклад, который внесла фрейдовско-юнговская традиция в терапевтические исследования и интеллектуальную жизнь XX столетия, был весьма значителен и с каждым десятилетием он приобретал все больший вес.

Складывалось впечатление, что психика современного человека все больше нуждается в услугах глубинной психологии, поскольку обычным и повсеместным стали чувства духовной отчужденности и прочие симптомы социальной и психологической подавленности. Так как традиционные религиозные взгляды не давали больше действенного утешения, то глубинная психология — вместе с порожденными ею многочисленными ответвлениями — приобрела характерные черты религии, став новой верой, ведущей к воскрешению и возрождению, дорогой к исцелению души, источником прозрения и духовного обращения (можно включить сюда и другие явно религиозные особенности — например, увековечение памяти пророков-основателей глубинной психологии и их откровений, дающих посвящение в учение, развитие догматики, священническое избранничество, обряды, расколы, ереси, реформации, а также отпочкование протестантских и гностических сект). В то же время казалось, что душа культуры далека все же от своего спасения — как если бы инструментами глубинной психологии пользовались там, где случай полнейшей патологии требовал более серьезного медицинского вмешательства, нежели индивидуальная психотерапия.

## **ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И НИГИЛИЗМ**

С наступлением XX века западное сознание оказалось вовлеченным в крайне противоречивый процесс одновременного расширения и сужения. Чрезвычайная интеллектуальная и психологическая изощренность сопровождалась чувством безотчетной тревоги и неуверенности. Небывалое расширение горизонтов и открывшийся доступ к внутреннему опыту совпали с отчуждением всякого рода, принявшим колоссальные масштабы. Появилось громадное количество сведений о всех сторонах жизни — о современном мире, об историческом прошлом, о других культурах и других формах жизни, о мире субатомных частиц, о микрокосме, о человеческом разуме и душе,— а между тем, в общем видении мира заметно поубавилось порядка и определенности, связности и понимания. Сметающий все на своем пути великий порыв, овладевший западным человеком еще в эпоху Возрождения,— стремление к независимости, самоопределению и индивидуализму — действительно воплотил эти идеалы в реальность жизни многих людей; но он постепенно угасал, оказавшись в таком мире, где все больше подавлялись личное волеизъявление и свобода, причем не в теории — редукционистским сциентизмом, а на практике — повсеместным коллективизмом и конформизмом массовых обществ. Великие революционно-политические замыслы со-

временной эпохи, возвещавшие освобождение личное и социальное, постепенно привели к тому, что над судьбой современного индивида все более тяготели бюрократические, коммерческие и политические гиперструктуры. Подобно тому, как в современной Вселенной человек превратился в едва различимую пылинку, так и в современных государствах отдельные люди превратились в ничего не значащие цифры, так что отныне можно было смело управлять миллионами.

Характер современной жизни делался все более двусмысленным. Демонстративные усиление мощи везде наталкивалось на тревожное чувство незащитности. Чуткая нравственно-эстетическая восприимчивость сталкивалась лицом к лицу с ужасающей жесткостью и расточительностью. За ускорение технического прогресса приходилось платить все дороже. За каждым удовольствием и за каждым достижением смутно проглядывала невиданная ранее человеческая уязвимость. Вместе с западным миром современный человек рвался на полной скорости, с сокрушительной центробежной силой вперед и наружу — к новой сложности и многообразию. Но вместе с тем, казалось, он ввергал себя в невыносимый кошмар и духовную пустыню, в неумолимо сужающийся мир неразрешимых тупиков.

Самым точным воплощением смятенного духа современности явился феномен экзистенциализма — настроения и философии, выраженных в сочинениях Хайдеггера, Сартра и Камю, отразивших общий духовный кризис всей современной культуры. Были подробнейшим образом описаны страдание и отчуждение, ставшие приметами жизни XX века, так как экзистенциализм обратился к наиболее глобальным и наиболее болезненным вопросам человеческого бытия — страданию и смерти, одиночеству и ужасу, вине, конфликту, духовной опустошенности и онтологической неустойчивости, отсутствию абсолютных ценностей контекстов, чувству космического абсурда, незащитности человеческого разума, трагическому состоянию современного человека. Человек обречен на свободу. Он стоит перед необходимостью выбора и потому неизбежно несет бремя заблуждений. Он живет в неведении будущего, он заброшен в конечное существование, у границ которого стоит ничто. Бесконечность устремлений сдается перед конечностью возможностей. Человек не имеет определенной сущности: ему дано лишь существование — существование, поглощенное неизбежностью смерти, риском, страхом, скукой, противоречием, неопределенностью. Нет трансцендентного Абсолюта, который бы мог явиться залогом будущего человеческой жизни или истории. Нет вечного замысла или провиденциальной цели. Вещи существуют потому, что они существуют, а не в силу какой-то «высшей» или «глубинной» причины. Бог мертв, а Вселенная слепа и равнодушна к человеческим заботам, лишена смысла и цели. Человек заброшен, он обретается сам по себе. Все случайно. Честности ради, следует добровольно признать голую истину: жизнь не имеет смысла. Вернуть этот смысл может только борьба.

Поиск романтиками духовного экстаза, единения с природой, самосовершенства и совершенства общественного, ранее находивший поддержку в прогрессивном оптимизме XVIII и XIX веков, столкнулся с мрачной действительностью XX века, и экзистенциалистские настроения буквально пропитали собой всю культуру. Восприимчивы к экзистенциалистскому духу оказались даже теологии — пожалуй, в первую очередь именно теологи. В мире, потрясенном двумя мировыми войнами, тоталитаризмом, холокостом и появлением атомной бомбы, вера в мудрого и всемогущего Бога, правящего историей ради всеобщего блага, казалось, утратила всякое достоверное основание. Учитывая характер, не знающий себе равных по трагизму, современных исторических событий, учитывая падение в глазах людей незыблемой основы веры — Священного Писания, учитывая отсутствие какого-либо убедительного философского аргумента в пользу существования Бога и учитывая, прежде всего, почти повсеместный кризис религиозной веры, — многие теологи чувствовали невозможность говорить о Боге так, как раньше, ибо это перестало быть внятным современному сознанию: так возникла

теология «смерти Бога» — на первый взгляд, внутренне противоречивая, но, вместе с тем, чрезвычайно показательная.

Современные повествования все чаще изображали отдельную личность, оказавшуюся в тупике либо на перепутье, тщетно бьющуюся в поисках смысла и ценности в жизненном контексте, потерявшем значение. Столкнувшись с беспощадной безликостью современного мира — будь то уподобившиеся механизму общественные массы или бездушный Космос,— романтики, по-видимому, могли отозваться на это лишь отчаянием или самоуничтожением. Все настойчивей в культурную жизнь проникал нигилизм во множестве своих обликов. Страстное желание ранних романтиков слиться с бесконечным теперь стало оборачиваться и преображаться в побуждение уничтожить такое желание. Разочарованный дух романтизма выбирал для своего выражения обрывочные, вывихнутые и самопародийные формы, а его единственно возможные истины обретали форму иронии и мрачного парадокса. Некоторые считали, что вся культура психотична в своей дезориентации и что так называемые сумасшедшие на самом деле гораздо ближе к подлинному здравому смыслу. Бунт против условной реальности начал принимать новые, все более крайние формы. Ранние направления в современном искусстве — такие, как реализм и натурализм,— уступили место абсурду и сюрреализму, уничтожению всех привычных оснований и прочных категорий. Стремление к свободе стало неудержимым, в жертву ей приносились любые нормы и сама устойчивость. Вслед за физикой, отказавшейся от обязанности сохранять определенные структуры, искусство ринулось в дебри эпистемологического релятивизма, охватившего агонией весь XX век.

Уже в начале столетия художественный канон Запада, уходивший корнями к формам греческой классики и эпохи Возрождения, пошатнулся и стал распадаться.

Если в романах XVIII — XIX веков передается ощущение человеческой личности как определенный «самости», занимающей первый план в логико-исторической последовательности повествования, то в типичном романе XX века подвергаются сомнению собственные предпосылки, ломаются все повествовательно-исторические связи, размывается линия горизонта, пространство испещряется хитрой вязью зауми и самоотрицания, в результате чего все — персонажи, автор, читатель — остаются в томительно-напряженном состоянии тревоги и ожидания. Действительность и тождественность личности, как двумя веками ранее, удивительно опередив свое время, понял Юм, не утверждены в бытии и не являются абсолютными. Они суть лишь привычные вымыслы, служащие целям психологического и практического комфорта, и не могут более приниматься на веру современным мышлением, углубившимся в самоисследование и ставшим подозрительным. Многие видели в них своеобразные уловки сознания, которых следует избежать не задерживая на них внимания: ибо где неопределенность, там и свобода.

Крайняя свобода и крайняя неопределенность XX века, его диссонансы и противоречия обрели — отчасти в размышлениях/ отчасти в пророчествах — полное и точное воплощение в искусстве. Формальные условности более ранних эпох сметал поток самой жизни, осязаемой, пульсирующей, стихийной. Искусство стало усматривать чудесное в случайном, хаотичном, самовольном. В живописи и в поэзии, в музыке и в театре — художественное выражение предпочитало неясные формы. Основой новой эстетики стали тревожные противопоставления и бессвязные намеки. Нормальным стало аномальное: несообразное, изломанное, стилизованное. Интерес к иррациональному и субъективному, сопровождавшийся к тому же стремлением порвать со всеми условностями и обмануть все ожидания, нередко приводил к тому, что некоторые направления в искусстве были понятны лишь для «эзотерического» круга, для немногочисленных «посвященных» или же становились просто непроницаемыми для восприятия, замыкаясь в себе. Каждый художник превратился в пророка собственного нового порядка, смело нарушавшего старый закон и дававшего свой новый завет.

Задача искусства теперь заключалась в том, чтобы «отстранить» мир, потрясти сознание, создать новую реальность, собрав ее заново из осколков старой. В искусстве, как и в общественной практике, восстание против ценностей духовно разложившегося общества сопровождалось постоянным глумлением над традиционными ценностями и представлениями. То, что некогда было священным и что века формального благочестия сделали вялым и пустым, ниспровергалось теперь, подвергаясь кощунству и богохульству. К первобытным источникам творческого духа ближе всего оказались стихийная страсть и свободная чувственность. Например, в творчестве Пикассо — как и в том веке, что он отобразил,— присутствует дионисийский порыв раскованной эротики, агрессии, распада, смерти и рождения. Но бунт искусства принимал и иную форму, когда оно воспроизводило современный мир в его машинном схематизме. Так художники вслед за учеными-позитивистами шли к полной невыразительности безликого объективизма, чуждающегося истолкований, безучастно передающего жесты, формы и градации тонов, освобожденные от субъективного смысла. По мнению многих художников, искусству следовало отказаться не только от вынужденности и смысла, но и от самой красоты, ибо и красота — это кумир, принадлежащий прошлому.

И дело не только в том, что старые формулы исчерпали себя или что художники искали новизны любой ценой. Скорее, сама природа нового человеческого опыта требовала отказа от старых методов и структур и создания новых, соответствующих новому опыту, или отречения от любых четких форм и содержания вообще. Художники стали реалистами новой реальности — точнее, все увеличивающегося множества реальностей, с чем ни одна из предыдущих эпох не сталкивалась. Потому и ответственность современных художников резко отличалась от ответственности их предшественников: главным камертоном начала века, его мощнейшим побуждением и неизбежной действительностью были коренные перемены и в обществе, и в искусстве.

Однако не замедлила явиться и расплата. «Дайте мне новизны»,— потребовал Эзра Паунд, но чуть позднее, по размышлению, он же сказал: «Я нигде не вижу связи». Коренные изменения и беспрестанные новшества обрушивали на человека чуждый всякой эстетике хаос, сумбур и невнятицу, тяжесть безнадежного отчуждения. Сумеречный опыт современности грозил выродиться в бесплодный солипсизм. Непрестанные поиски новизны приносили результаты яркие, но чаще всего недолговечные. Раздробленность мира представала в искусстве как подлинность, но оставляла чувство неудовлетворенности. Субъективизм, хотя в нем таилось определенное очарование, зачастую оставался бессмысленным. Временами сдавалось, что навязчивое возвышение абстрактного над изобразительным отражает не более чем неумение художника устанавливать отношения с природой. С отказом от вечных эстетических канонов и утвержденных самой культурой способов видения искусство XX века обрекло себя на нещадную преходящность, не скрывая эфемерности собственной сути и собственного стиля.

Постоянной тенденцией в искусстве XX века становилось все более аскетическое стремление к некой бескомпромиссной сути искусства, постепенно уничтожавшее все те художественные элементы, которые можно было счесть второстепенными или случайными,— изображение, повествование, персонажей, мелодию, тональность, структуру, непрерывность, тематические связи, форму, содержание, смысл, цель,— неизбежно продвигаясь к эндшпилю, где оставались лишь нетронутый холст, пустая сцена, безмолвие. Временами казалось, что выход кроется в обращении к формам далекого прошлого или иных культур, однако и это оказывалось лишь кратковременными гамбитами, не способными пустить глубокие корни в мятущемся современном сознании. Подобно философам и теологам, художники в конце концов предались одной только страсти — почти парализующей саморефлексии,— заиклившись на собственном творческом процессе и на формалистических изысках, что нередко приводило к уничтожению результатов собственного труда. Прежняя вера модернистов в личность

великого художника — единственного повелителя мира, лишённого без него смысла,— сменилась постмодернистской утратой веры в трансцендентное могущество художника.

«Современный писатель... вынужден начинать с нуля: действительности не существует, времени не существует, личности не существует... Бог был Всеведущим Творцом, но Он умер; теперь никому не ведом Его замысел, и поскольку наша действительность лишена Создателя, то нет никакой уверенности относительно подлинности принятой нами версии. Время сведено к присутствию, к содержанию ряда перемежающихся моментов. Время не служит более никакой определенной цели, и поэтому нет судьбы, есть только случай. Действительность — это просто наш опыт, а объективность, разумеется,— иллюзия. Личность, миновав трудную стадию самосознания, превратилась... просто во вместилище опыта. Помня об исчезновении этих категорий, стоит ли удивляться, что и литературы не существует: да и как она может существовать? Есть только чтение и письмо... способы скоротать часы над бездной»<sup>6</sup>.

Полная незащитность отдельной личности в современной жизни заставляла многих художников и интеллектуалов удаляться от мира, отказываться от большого света. Лишь немногие отваживались вступать в споры о том, что выходило за пределы проблем, с которыми непосредственно сталкивалось человеческое «я» в частной борьбе за свою сущность, не говоря уж о том, чтобы замахиваться на какие-либо универсальные нравственные схемы, давно утратившие всякую жизнеспособность. Человеческая деятельность — художественная, умственная, нравственная — вынужденно лишалась прежней почвы и попадала в некий бескачественный вакуум. Казалось, что любой смысл — не более, чем произвольное построение, истина — условное соглашение, действительность же непостижима. Стали говорить и о том, что человек есть средоточие бессмысленных страстей.

Однако за шумом жизни, почти обезумевшей от перевозбуждения, слышались апокалиптические ноты, которые по мере шествия XX века звучали все чаще и громче, пока не слились в тревожный набат, предупреждающий о последствиях упадка и разрушения, распада и краха практически всех великих интеллектуальных и культурных достижений Запада: о том, что наступил конец теологии, конец философии, конец науки, конец литературы, конец искусства, конец самой культуры. Точно так же, как научно-просветительская направленность современного мышления оказалась подорванной собственным прогрессом и угрожающим натиском собственных успехов в мире техники и политики,— так и романтическое течение в сходных обстоятельствах, правда, с иным, более пророческим чутьем, одновременно перенесло внутреннее разочарование и удар извне, будучи, по-видимому, обречено до конца нести крест трансцендентных устремлений в космическом и историческом окружении, начисто лишённом всякого трансцендентного смысла.

Таким образом, на протяжении Нового времени западный человек прошел долгий и сложный диалектический путь, перейдя от почти не знающей границ уверенности в своих силах, духовной мощи, способности к истинному познанию, в своем владычестве над природой и своим будущем к состоянию резко противоположному: обессиливающему чувству метафизической бессмысленности и личной бесполезности, к утрате духовности и веры, к неопределенности в знании, к обоюдосоопасным отношениям с природой и тревожной неизвестности, поглотившей будущее человечества. Не прошло и пяти веков развития современного человека, как Бэкон и Декарт превратились в Кафку и Беккета.

И действительно, что-то близилось к концу. Случилось так, что западное мышление, откликаясь на множество своих же сложно переплетенных порождений, о которых шла речь выше, проследовало по траектории, приведшей его в конце XX века к уничтожению собственных мировоззренческих основ, так что современное мышление с каждым часом теряло последние остатки былой устойчивости и определенности,— но, вместе с тем, как ни странно, именно теперь перед ним открывались новые горизонты. И это ин-

теллектуальное сознание являлось уже постмодернистским, то есть «после-современным» мышлением.

## **ПОСТМОДЕРНИСТСКОЕ МЫШЛЕНИЕ**

Каждую из великих эпохальных перемен в истории западного мышления предваряло нечто вроде архетипического жертвоприношения. Как будто для того, чтобы освятить рождение нового типа культуры, его главному пророку и провозвестнику выпадал на долю венец мученика и страстотерпца, что получало вслед за тем символическое звучание: вспомним осуждение и казнь Сократа на заре классического греческого мышления, осуждение и распятие Иисуса Христа на заре христианства, осуждение и проклятие Галилея на заре современной науки. По всем признакам главным пророком постмодернистского мышления был Фридрих Ницше с его радикальным критическим сознанием, с его мощным и язвительным чутьем, позволившим ему предвосхитить возникновение нигилизма в западной культуре. И можно уловить любопытную — быть может, типично постмодернистскую — аналогию архетипического жертвоприношения и мученичества с необычным судом Ницше над самим собою и собственным внутренним заточением: страшная умственная пытка, крайняя психологическая изоляция и в конце концов безумие — все это было дано испытать на заре постмодерна Ницше, подписывавшему свои последние письма «Распятый» и скончавшемуся в преддверии

XX столетия.

Как и личная драма Ницше, вся интеллектуальная ситуация постмодерна сложна и неоднозначна — возможно, в этом и заключается основная его суть. То, что имеется в виду под словом «постмодерн», значительно разнится в зависимости от контекста, однако в самых общих чертах постмодернистское мышление можно рассматривать как незавершенный и непостоянный набор положений, который складывался постепенно под влиянием множества разнообразнейших интеллектуальных и культурных течений: от прагматизма, экзистенциализма и психоанализа до феминизма, герменевтики, постэмпирической философии науки (мы перечислили лишь немногие из наиболее видных течений). Из этого водоворота зачастую несовместимых побуждений и тенденций на поверхность выплыло несколько принципов, получивших широкое хождение. Начинают особенно цениться пластичность и постоянное изменение действительности и знания, отдается предпочтение конкретному опыту перед застывшими отвлеченными принципами, появляется убеждение в том, что ни одна априорная система мысли не должна тяготеть над воззрениями или исследованиями человека. Становится общепринятым, что человеческое познание субъективно определяется множеством факторов; что объективная сущность, или вещь-в-себе, недоступна и не позволяет делать о себе никаких утверждений и что ценность всех истин и представлений должно постоянно подвергать непосредственной проверке. Критический поиск вынужден смиряться с неоднозначностью и множественностью, а обретенное решение в любом случае будет знанием скорее относительным и подверженным ошибкам, чем абсолютным или определенным.

Поэтому обретение знания должно стать бесконечным его пересмотром. Нужно пробовать все новое, экспериментировать и исследовать, проверять с оглядкой на субъективные и объективные следствия, учиться на собственных ошибках, не позволять никаких безосновательных предположений, считать все допущения не более чем предварительными и не творить себе кумиров из несуществующих абсолютов. Действительность не представляет нечто прочное и самодостаточное, данное раз и навсегда: скорее это текучий саморазворачивающийся процесс, «открытая вселенная», непрерывно формирующаяся под воздействием человеческих поступков и верований. Это скорее возможность, нежели данность. Нельзя взирать на действительность так, как это делает зритель, наблюдающий со стороны за неподвижным предметом; нет, необходимо

постоянно принимать участие в этой действительности, изменяя ее и одновременно изменяя себя. Пусть действительность бывает непреклонной и вызывающей, в определенном смысле человек должен сам лепить ее с помощью разума и воли, каковые неотделимы от того, что они силятся постичь и преодолеть. Человек как субъект есть воплощенная действующая сила, он выносит суждения в контексте, который заведомо нельзя до конца определить, причем его ориентацию или мотивировки невозможно полностью объяснить и взять под контроль. Познающий субъект никогда не свободен ни от своей телесности, ни от мира, которые выступают как обязательное условие и среда каждого акта познания.

Присущая человеку способность мыслить в понятиях и символах была признана основополагающим и необходимым элементом человеческого понимания, предвосхищения и творения действительности. Разум не просто пассивно отражает внешний мир с его неотъемлемым порядком, но деятельно и творчески проявляет себя в процессе восприятия и познания. В некотором смысле действительность не только воспринимается разумом, но и конструируется им, причем этих конструкций может быть сколько угодно много, и вовсе не обязательно одна из них должна оказаться окончательно верной. Даже если человеческое знание и придерживается по необходимости определенных врожденных субъективных структур, и в них есть та доля неясности, которая, наряду с человеческой волей и воображением, вносит в познание известный элемент свободы. Здесь неизбежно присутствует и критический эмпиризм, и критический рационализм, утратившие, правда, былую категоричность, поскольку уже признано, что ни один образ действия не может претендовать на абсолютную обоснованность: возможны как конкретные исследования, так и строгая аргументация, критика и теоретические формулировки, но не существует таких эмпирических «факторов», которые не были бы уже перегружены теорией, и не существует таких логических доказательств или формальных принципов, которые обладали бы априорной определенностью. Всякое человеческое понимание есть истолкование, и ни одно истолкование не бывает окончательным.

Для постмодернистской мысли характерно преобладание куновского понимания «парадигм» в современном дискурсе, что отражает признание изначально толковательной природы разума. Это оказало влияние не только на подход постмодернизма к культурным мировоззрениям прошлого и к истории сменявших друг друга научных теорий, но и на его собственное мировоззрение, что сказалось на сочувственном отношении к притеснявшимся неортодоксальным воззрениям и более самокритичном взгляде на воззрения, ныне принятые. Беспрестанные открытия в области антропологии, социологии, истории и языкознания продолжали показывать относительность человеческого знания, способствуя все большему признанию «евроцентричного» характера западной мысли, а также того факта, что на процесс познания оказывают воздействие такие факторы, как классовая, расовая и этническая принадлежность. В последние годы особенно досконально проводился анализ рода как решающего фактора в определении и ограничении того, что считается истиной. Разнообразные формы психологического анализа в отношении как отдельной личности, так и целой культуры продолжали выявлять скрытые бессознательные детерминанты человеческого опыта и познания.

Отражал и поддерживал все эти достижения радикальный перспективизм, поселившийся в самом сердце постмодернистского сознания: его корни уходили к ответвлениям эпистемологии, развитым Юмом, Кантом, Гегелем (в его историзме) и Ницше, позднее сложившимся в прагматизм, герменевтику и постструктурализм. В таком понимании мир в принципе не обладает никакими чертами и особенностями, первичными по отношению к интерпретациям. Мир не существует как вещь-в-себе, независимо от интерпретации: скорее, он начинает существовать только в интерпретациях и лишь благодаря им. Субъект познания уже неотторжим от объекта познания: человеческий разум никогда не выходит за пределы мира, чтобы судить о нем извне, заняв



соответствующее положение. Любой объект познания уже включен в некий заранее истолкованный контекст, за пределами которого находятся лишь другие, тоже заранее истолкованные контексты. Все человеческое познание осуществляется с помощью знаков и символов неясного происхождения, которые обуславливались исторической и культурной предрасположенностью, и испытывали воздействие — часто бессознательное — человеческих интересов. Поэтому природа истины и действительность — как в философии, религии или искусстве, так и в науке — в корне неоднозначны. Субъект будет неправ, если возомнит, будто способен преодолеть груз всех предрасположений своей субъективности. В лучшем случае, следует стремиться к размыванию границ, к сближению субъекта и объекта как бы по асимптоте. В худшем случае, остается признать, что солипсизм человеческого сознания непреодолим ввиду полной невнятности мира.

Таким образом, оборотной стороной открытости и расплывчатости постмодернистского сознания является отсутствие какого-либо твердого основания для мировоззрения. И внутренняя, и внешняя реальности стали невероятно разветвленными, многомерными, податливыми и безграничными, словно бы давая возможность проявиться и мужеству, и творчеству, но вместе с тем вселяя тревогу и смятение перед лицом нескончаемого релятивизма и экзистенциальной конечности. Столкновения субъективных позиций, острейшее осознание культурной раздробленности и исторической относительности любого знания, навязчивое чувство неопределенности и всеобщего распада, плюрализм на грани удручающей бессвязности — из всего этого и складывалось «состояние постмодерн». Даже говорить о субъекте и объекте как о отдельных сущностях — уже значило брать на себя слишком много.

По мере того как волна постмодернистского мышления поднималась все выше, поиски человеком космического смысла становились уделом герменевтических изысканий, порою обескураживающих своей вольностью: человек, которому выпало родиться в эпоху постмодерна, оказался в такой вселенной, смысл которой отличается необыкновенной открытостью, но, вместе с тем, лишен любого основания.

Из всего множества факторов, совокупность которых породила такую интеллектуальную ситуацию, вывести наружу наиболее радикальные по скептицизму эпистемологические течения в постмодернистском мышлении удалось языковому анализу, причем именно эти течения наиболее четко и осознанно отождествляли себя с «постмодернизмом». И снова это направление обязано своим развитием множеству источников: проводившемуся Ницше анализу проблематичных отношений языка к действительности, семиотике Ч. С. Пирса, согласно постулатам которой любая человеческая мысль неизбежно облечена в знаки; лингвистике Фердинанда де Соссюра, постулировавшей произвольность связей между словом и предметом, знаком и означаемым; анализу языкового структурирования человеческого опыта Витгенштейна; экзистенциалистско-лингвистической критике метафизики Хайдеггера; лингвистической гипотезе Эдварда Сепира и Б. Л. Уорфа касательно того, что язык формирует восприятие действительности ровно в той мере, в какой действительность формирует язык; генеалогическим исследованиям Мишеля Фуко в области социального конструирования знания; и деконструкционизму Жака Деррида, бросающему вызов всяким попыткам установить для текста некий незыблемый единственный смысл. Исходом нескольких таких влияний, в частности, в современных академических кругах, стало динамичное распространение такого взгляда на человеческое знание и умение рассуждать, который придает крайне относительный характер человеческим притязаниям на высшую и неколебимую истину и который, тем самым, побуждает к деятельному пересмотру характера и целей интеллектуального анализа.

В основе этого взгляда лежит тезис, согласно которому любая человеческая мысль, в конечном итоге, порождена некими идиосинкратическими культурно-языковыми формами жизни и неразрывно с ними связана. Человеческое знание есть исторически обусловленный результат языковой и социальной практики тех или иных местных

сообществ истолкователей, не имеющий какой-либо «теснейшей» связи с самостоятельной и внеисторической реальностью. Поскольку человеческий опыт заранее проструктурирован языком, между тем как разнообразнейшие языковые структуры, по всей видимости, никоим образом не связаны с какой-либо независимой действительностью,— то разум человеческий не может претендовать ни на какую иную реальность, кроме той, что определяется «местными» формами его бытия. Язык — это «клетка». Более того: оказывается, и языковое значение может быть крайне неустойчивым, поскольку контексты, определяющие это значение, никогда не бывают фиксированными, и за внешней видимостью связного текста можно обнаружить целое множество несовместимых друг с другом значений. Ни одно истолкование текста не может претендовать на общее признание, поскольку то, что подвергается истолкованию, неизбежно содержит в себе скрытые противоречия, изнутри подрывающие его связность. Поэтому любой смысл есть нечто в высшей степени неразрешимое а «истинного» смысла не существует вовсе. Нельзя говорить ни о какой первичной реальности, лежащей будто бы в основании всего и оправдывающей попытку человека воспроизвести истину. Тексты имеют отношение только к другим текстам — и так до бесконечности,— не имея никакого основания где-либо вне самого языка. Избавиться от «игры означающих» попросту невозможно. Множественность несоизмеримых между собой человеческих истин разоблачает обыденные представления о том, что разум способен продвигаться все дальше и дальше, приближаясь к самой сути реальности. О природе истины ничего нельзя сказать с определенностью, или, как выразился Ричард Рорти, «она такова, каковой нам позволят описать ее нам подобные»<sup>7</sup>.

Здесь, в каком-то смысле, картезианский критический интеллект достиг наивысшей точки развития, подвергнув сомнению абсолютно все, применив систематический скептицизм к любому из возможных значений. Если нет божественного основания, на коем зиждилось бы Слово, то язык не наделен привилегированной связью с истиной. Судьба человеческого сознания — неизбывное кочевье, добровольное скитание в дебрях заблуждения. История человеческой мысли есть история идиосинкратических метафорических построений, многозначных толковых словарей, не имеющих иной почвы, кроме той, что уже была пропитана их собственными метафорическими и толковательными категориями. Философы-постмодернисты могут сколько угодно сравнивать и противопоставлять, анализировать и обсуждать все множество воззрений, выраженных до них, разнообразные системы символов, различные способы увязывания вещей между собой — однако они не могут претендовать на обладание той внеисторичной Архимедовой точкой опоры, которая позволила бы судить, действительно ли представляет данная точка зрения «Истину», или нет. Поскольку неколебимых основ для человеческого знания не существует, высшая ценность любого воззрения определяется способностью хотя бы временно приносить или вызывать творческий порыв — хотя в конце концов следует признать, что подобные оценки и сами не оправданы ничем, кроме личного или культурного смысла. Оправдание само по себе есть лишь еще одна общепринятая социальная форма, не имеющая вне социума никакой почвы.

Важнейшим философским исходом таких сходящихся течений постмодернистской мысли стали критические нападки, буквально со всех сторон посыпавшиеся на главную западную традицию в философии начиная от платонизма. Самая устремленность этой традиции — охватить и запечатлеть некую первоначальную Реальность — была раскритикована как бесплодное упражнение в языковой игре, как затянувшиеся во времени, но обреченные попытки заглянуть по ту сторону собственных мудрых вымыслов. Более конкретно такая направленность была осуждена за неизбежную внутреннюю отчужденность и гнетущую иерархичность — как стремление захватить власть над умами, повлекшее за собой обеднение бытия и культуры и приведшее в конце концов к технократическому господству над природой и социально-политическому господству над людьми. Мощнейшее побуждение западного мышления навязать каждой

стороне жизни какую-то форму тоталитаризма — теологического, научного, экономического — было заклеено не только как самообман, но и как разрушительное начало.

Подстегиваемая этими и другими, родственными факторами, постмодернистская мысль вызвала энергичное отторжение западного интеллектуального «канона», давно уже обозначившегося и утвердившегося в образе европейца, занимающего привилегированное положение в обществе. Прописным истинам относительно «человека», «разума», «цивилизации» и «прогресса» было предъявлено обвинение в интеллектуальной и нравственной несостоятельности. Слишком много грехов было совершено под прикрытием западных ценностей. Глаза, с которых спала пелена, теперь окидывали взором всю долгую историю Запада, полную безжалостного захватничества и притеснения, с неумной алчностью его высших общественных слоев от самых древних до наших дней, с его систематическим процветанием за чужой счет, с его колониализмом и империализмом, с его рабством и геноцидом, с его антисемитизмом, с его попранием прав женщин, «цветных», различных меньшинств, гомосексуалистов, рабочего класса, малоимущих, с его уничтожением поселений аборигенов во всем мире, с его бесчувственной глухотой по отношению к чужим культурным традициям и ценностям, с его жестким злоупотреблением иными формами жизни, с его слепым опустошением практически всей планеты.

В столь радикально изменившемся культурном контексте даже академические круги самозабвенно включились в критическую деконструкцию традиционных представлений, прибегнув к нескольким способам анализа, частично накладывавшимся один на другой: социологическому и психологическому, лингвистическому и литературоведческому. Тексты, подпадающие под любую категорию, тщательно анализируются с учетом тех риторических стратегий и политических функций, которым они служат. Повсюду в интеллектуальной среде воцаряется пафос разрушения общепринятых установлений, развенчания различных притязаний, подрыва верований, разоблачения видимостей — своеобразная «герменевтика подозрений» в духе Маркса, Ницше и Фрейда. В этом смысле постмодернизм — это «антиномичное движение, задавшееся целью разложить западное мышление на части... взяв на вооружение деконструкцию, децентрацию, устранение, разбрасывание, демистификацию, прерывание, расхождение, рассеивание и т. д. Подобные понятия... выражают эпистемологическую одержимость разрывами и разломами, а также соответствующую идеологическую приверженность различным меньшинствам — политическим, сексуальным и языковым. Правильно думать, правильно чувствовать, правильно поступать, правильно читать, согласно этой *episteme* уничтожения, означает — отказаться от тирании целого; абсолютизация любого из человеческих начинаний чревата тоталитаризмом»<sup>8</sup>. Следует навсегда оставить притязания на всеведение — философское, религиозное или научное. Грандиозные теории и универсальные обзоры не способны завоевать себе места под солнцем, не породив при этом эмпирических подтасовок и интеллектуального авторитаризма. Утверж-

дать общие истины — значит навязывать хаосу явлений некую ложную догму. Принимая во внимание случайность и прерывность, знание должно ограничиваться чем-то сугубо местным и специфическим. Всякое поползновение на всеохватное и связанное описание миропорядка представляет собой в лучшем случае имеющий временную ценность вымысел, служащий для прикрытия хаоса, а в худшем случае — вымысел злонамеренный, служащий орудием подавления, власти, насилия и подчинения.

Поэтому, собственно говоря, «постмодернистского мировоззрения» не существует, да оно и просто невозможно. Сама постмодернистская парадигма по природе своей выступает разрушительницей всех и всяческих парадигм, ибо в основе ее лежит осознание множественности, локальности и темпоральности действительности, лишенной к тому же какого-либо основания. Картина, описанная в начале столетия Джоном Дьюи («главное интеллектуальное настроение нашего века — это отчаяние, к которому приходят от

любых целостных воззрений и позиций»), выкристаллизовалась в самую суть постмодернистского видения мира, как, например, у Жана-Франсуа Лиотара, определившего «постмодерн» как «недоверие к метаповествованиям».

Как ни парадоксально, здесь видится нечто от былой уверенности современного мышления в превосходстве собственных взглядов. Только если убежденность современного мышления в своем превосходстве проистекала из сознания того, что оно обладает неизмеримо большими знаниями, нежели предыдущие века, то у постмодернистского мышления чувство превосходства проистекает из своеобразного осознания того, сколь ничтожно малы те знания, на которые может претендовать разум (включая и свой собственный). Однако именно в силу этого самокритичного сознания, вносящего во все некую ноту относительности, было прочувствовано наконец и то, что квазинигилистическое отрицание всех и всяческих форм «тотализации» и «метаповествования» — любых устремлений к интеллектуальному единству, цельности или всеобъемлющей связности — и само-то представляет собой позицию вовсе не безупречную, поскольку, основываясь на собственных же принципах, она по сути дела способна оправдать себя ничуть не больше, чем все те метафизические построения, против которых постмодернистское мышление и ополчилось. Подобная позиция предполагает собственное метаповествование — быть может, чуть более утонченное, нежели все прочие, но, в конечном счете, защищенное от сокрушительной критики столь же хрупкой броней. Само по себе утверждение исторической относительности и зависимости любой истины и любого знания от языка и культуры, скорее всего отражает лишь один из возможных локально-темпоральных взглядов, вовсе не обязательно имеющий универсальную внеисторическую ценность. Завтра все может обернуться иначе. Собственно, единственным постмодернистским абсолютом является критическое сознание, которое, разложив все и вся на части, по-видимому, следуя своей же логике, неудержимо стремится совершить подобную деструкцию и с самим собой. Таков шаткий парадокс, на котором и балансирует все постмодернистское мышление.

\*\*\*

Но если постмодернистское мышление временами и склонялось к догматическому релятивизму и к провоцирующему разрушение скептицизму и если сопутствовавший ему культурный этос порой вырождался в циничную отстраненность и мертвенную стилизацию, то становилось в то же время очевидным, что наиболее существенные особенности, присущие интеллектуальной ситуации постмодерна в целом, — множественность, сложность, неоднозначность — являются как раз теми особенностями, которые, возможно, и приведут к появлению совершенно новой формы мировоззрения, способного и сохранить, и превозмочь настоящее состояние разбросанности. В современном *Weltanschauung* ни одной точке зрения — будь то религиозная, научная или философская — не принадлежит главенство, однако именно это и вызвало к жизни почти беспрецедентную атмосферу интеллектуальной гибкости и «перекрестного опыления», отразившуюся в практике открытого «разговора» между различными взглядами, различными словарями, различными культурными парадигмами.

Крайняя зыбкость и множественность современного интеллектуального мира едва ли может показаться преувеличенной. И не только само постмодернистское мышление представляет собой водоворот неразрешимых разногласий: практически каждый важный элемент интеллектуального прошлого Запада ныне присутствует и продолжает жить в той или иной форме, своим смещением способствуя жизненности современного *Zeitgeist*. Когда под вопросом оказались все многочисленные представления, некогда принимавшиеся за истинные, то теперь уже, казалось, возможны лишь немногие априорные ограничения — если и они возможны, — и многие воззрения прошлого вновь начали всплывать, исполнившись новой значимости. Поэтому любые обобщения относительно постмодернистского мышления следует смягчать признанием того, что из современного

сознания никогда не исчезало — или теперь вновь в него возвращается — большинство главнейших его прообразов, представленных в предыдущих главах настоящей книги. Различные не утратившие жизненности формы современного сознания, научного мышления, романтизма и просветительства, ренессансного синкретизма, протестантизма, католицизма и иудаизма — все они, пребывая на разных стадиях развития и экуменистического истолкования, и сегодня по-прежнему остаются влиятельными факторами. Даже те элементы западной культурной традиции, что восходят к эллинистическому периоду и эпохе греческой классики — платоновская и досократическая философия, герметизм, мифология и мистериальные религии,— появились на современной интеллектуальной сцене, чтобы играть уже новые роли. Кроме того, к ним присоединилось и множество культурных воззрений, пришедших на Запад извне (например, буддийская и индуистская мистические традиции), и находившиеся в «подполье» западные культурные течения (например, гностицизм и другие эзотерические традиции) и архаические представления, уходящие вовсе в глубь веков, во времена, предшествовавшие появлению западной цивилизации (например, духовные традиции европейцев до их христианизации или американских индейцев),— и все это вместе вступило в некое взаимодействие на новой интеллектуальной арене, дабы породить своего рода завершающий синтез.

Разумеется, роль религии в культурной и интеллектуальной жизни подверглась основательному пересмотру в связи с секулярно-плюралистичными достижениями Нового времени, однако если во многом влияние религии как «законодательницы» и продолжало клониться к закату, то само религиозное сознание возродилось благодаря интеллектуальной двусмысленности эпохи постмодерн. Религиозное сознание возродилось и благодаря собственному многообразию, находя новые формы выражения и новые источники вдохновения и озарения — от восточного мистицизма и психоделического самоуглубления до теологии освобождения и экофеминистской духовности. И хотя подъем светского индивидуализма и закат традиционной религиозной веры, быть может, ускорил повсеместный духовный разлад, в то же время ясно, что, в глазах многих, эти самые особенности ознаменовали появление новых форм религиозной ориентации и гораздо большую духовную независимость. Все большее число людей проникалось ощущением, что они не только должны, но и свободны сами выстраивать для себя личное отношение к высшим проявлениям человеческого бытия, теперь уже опираясь на значительно большее число духовных источников. Постмодернистское крушение смыслов столкнулось, таким образом, с новым сознанием ответственности индивида за свои поступки и его способностью к творческим инновациям и духовному отклику на жизнь. Следуя за нитью рассуждений Ницше, «смерть Бога» была принята и переосмыслена как позитивное звено в развитии религии, открывающее путь более подлинному опыту божественного — более свободному чувству божественного бытия. В религии не видят теперь обусловленную сугубо психологическими или структурными причинами веру в несуществующие реальности и не принимают ее за биологическую случайность: она признана важным проявлением человеческой активности, которое помогает каждому обществу и каждому индивиду в символическом истолковании высшей природы бытия.

Да и наука, утратив ту степень суверенности, каковой она пользовалась на протяжении всего. Нового времени, продолжает сохранять непревзойденную прагматическую силу своих представлений и пронзительную строгость своего метода. Поскольку более ранние притязания современной науки на абсолютное знание обрели относительность как благодаря философии науки, так и благодаря конкретным последствиям научно-технического прогресса, в прежнее пристрастное отношение вплелись критические ноты, однако и в этих новых обстоятельствах сама наука, по-видимому, почувствовала достаточную свободу, чтобы нащупывать новые, не загроможденные баррикадами ограничений подступы к пониманию мира. Правда, те, кто

с безоговорочной готовностью «подписывается» под неким упорядоченным, согласованным и самоочевидным «научным мировоззрением» современного типа, видятся неудачниками, не сумевшими достойно встретить интеллектуальный вызов, брошенный им нынешней эпохой: тем самым, постмодернистская эпоха награждает их тем же ярлыком, который некогда, в начале Нового времени, наука навешивала на безоглядно верующих людей. Практически всеми современными дисциплинами было признано, что необычайная сложность, запутанность и многозначность действительности выходит далеко за рамки любого из интеллектуальных подходов в отдельности и что ответом на чрезвычайно высокие требования постмодернистской эпохи может стать лишь открытое взаимодействие множества точек зрения. Но и сама современная наука преисполнилась самосознания и самокритики и отошла от наивного сциентизма, четко осознав положенные ей эпистемологические и экзистенциальные границы. И современная наука отнюдь не одинока в том, что породила целый ряд в корне отличных друг от друга истолкований мира, многие из которых идут совершенно вразрез с научным видением, некогда бывшем общепринятым.

Все эти новые перспективы объединяло стремление переосмыслить и по-новому выразить отношение человека к природе, и стремление это было обусловлено все более широким признанием того, что механистические и объективистские представления современной науки относительно природы не только ограничены, но даже ущербны. Новые возможности, предполагающие менее редуционистское научное представление о мире, открылись благодаря наплыву таких теоретических новшеств, как «экология мышления» Бейтсона, теория подразумеваемого порядка Бома, теория формативной каузации Шелдрейка, теория генетической транспозиции Макклиток, гипотеза о Гее (Земле) Лавлока, теория Пригожина о рассеивающих структурах и флуктуационном порядке, теория хаоса Лоренца и Фейгенбаума, теорема Белла о нонлокальности. Сходную переориентацию научного мышления отражает и методологическая рекомендация Ивлин Фокс Келлер, следуя которой, ученый должен стремиться к полному отождествлению с предметом своего изучения. К тому же, многие из этих открытий внутри научного сообщества возбудили и отчасти подстегнули интерес к разнообразным архаическим и мистическим представлениям о природе, за которым вновь стали признавать впечатляющую силу и мудрость.

Еще одним решающим шагом в развитии этих объединяющих тенденций внутри постмодернистской интеллектуальной среды явилось эпистемологическое переосмысление природы воображения, наметившееся сразу во многих областях — в философии науки, социологии, антропологии, в религиоведении — и наиболее яркое выражения получившее, пожалуй, в трудах Юнга и в эпистемологических прозрениях постюнговской глубинной психологии. Воображение перестали рассматривать в упрощенном противопоставлении восприятию и разуму: вместо этого признали присутствие воображения в восприятии и в разуме. А вслед за осознанием специфической опосредующей роли воображения в человеческом опыте все больше внимания начали уделять сложности и власти бессознательного, в результате чего появились новые открытия, касающиеся природы архетипических моделей и значений.

Признание философами-постмодернистами метафорической природы, внутренне присущей философским и научным утверждениям (Фейерабенд, Барбур, Рорти), получило и подтверждение, и четкую формулировку именно после того, как психологи-постмодернисты обнаружили архетипические категории бессознательного, обуславливающие и структурирующие человеческий опыт и человеческое познание (Юнг, Хиллман). Давняя философская проблема универсалий, которую ранее частично прояснило введенное Витгенштейном понятие «фамильного сходства» — его тезис, гласивший, что представляющаяся на первый взгляд определенной совокупность значений, объединяемых употреблением какого-то общего слова, на деле нередко вбирает в себя целый веер неопределенных и пересекающихся отношений, имеющих лишь черты

сходства,— эта проблема обрела неожиданную ясность благодаря вновь принятому в глубинной психологии толкованию архетипов. Согласно этому представлению архетипы суть устойчивые образцы, или принципы, изначально темные и многозначные, динамичные, гибкие и подверженные всему разнообразию культурных и личностных воздействий и вместе с тем имеющие отчетливую формальную связность и обладающие универсальностью.

Особенно отличительным и вызывающим интеллектуальным положением, порожденным открытиями Нового времени и постмодерна, является следующее: современное признание существенной самостоятельности в человеке и крайней податливости в природе реальности сопровождается утверждением о том, что сама реальность раскрывается преимущественно в соответствии с конкретной символической схемой или набором представлений, на которые опирается тот или иной индивид, то или иное общество. Тот запас данных, что доступен человеческому разуму, обладает такой запутанной сложностью и многосторонностью, что это служит достаточным оправданием для изобилия существующих представлений о высшей природе реальности. Следовательно, человеку всегда приходится выбирать из множества потенциально приемлемых вариантов, а уж сделанный выбор, в свою очередь, будет сказываться и на природе реальности, и на самом делающем выбор субъекте. Следуя такой логике, хотя в мире и в разуме много определяющих структур, различными способами сопротивляющихся человеческой мысли и деятельности или подталкивающих их,— на основополагающем уровне мир тяготеет к тому, чтобы утверждать характер направленного по отношению к нему видения и раскрываться в согласии с ним. Человек, пытаясь познать и переделать мир, в каком-то смысле, извлекает его наружу при помощи той «соотносительной сетки», с которой к нему подступается.

Подобное положение подчеркивает огромнейшую ответственность, груз которой человек несет на своих плечах, и не менее огромный потенциал, заложенный в данной ситуации. Поскольку возможно привести свидетельства в пользу практически каждого из бесконечного сонма мировоззрений и для каждого найти подтверждающее его истолкование, то главная задача, стоящая перед человеком, состоит в том, чтобы избрать то мировоззрение или ту совокупность взглядов, которые смогут привести к наиболее ценным и житнотворным последствиям. В «человеческом затруднении» видится человеческое приключение: цель, которая заключается, *in potentia*, в том, чтобы стать в высшей степени самоопределяющимся существом — и не в контексте безвыходной ловушки, как это представляли себе светские экзистенциалисты, бессознательно принимавшие за данность некие особые метафизические границы, а в просторах подлинно открытой Вселенной. Так как в природе тех данных, которыми располагает человек, нет ничего такого, что явно понуждало бы его ум примкнуть к какой-либо метафизической позиции, предпочтя ее всем другим, то отсюда неизбежно следует вывод о некоем несводимом элементе в человеческом выборе. Следовательно, в эпистемологическое уравнение входят, помимо интеллектуальной строгости и социально-культурного контекста, еще и другие, более разомкнутые факторы — такие, как воля, воображение, вера, надежда и страсть. Чем более сложным сознанием наделен индивид (или общество), чем менее он скован идеологически, тем свободнее он в выборе миров, тем глубже его причастность к сотворению реальности. Утверждение самоопределяющейся автономии и эпистемологической свободы человека исторически восходит по крайней мере к эпохе Возрождения и «*Oratio*» Пико делла Мирандола, принимая затем разные обличья в идеях Эмерсона и Ницше, Уильяма Джеймса и Рудольфа Штайнера, однако теперь оно обретает новую поддержку и новые измерения благодаря целому ряду современных интеллектуальных достижений, начиная с философии науки и кончая социологией религии.

Более широко, будь то в философии, религии или науке, единогласный буквализм, который в целом характеризовал современное мышление, все чаще критиковался и

отвергался, а ему на смену приходило признание многомерной природы реальности, многосторонности человеческого духа и многозначной, раскрываемой посредством символов природы человеческого знания и опыта. Это сопровождалось растущим чувством уверенности в том, что постмодернистское уничтожение старых представлений и категорий приведет к появлению совершенно новых возможностей концептуальной и экзистенциальной реинтеграции, к вероятному возникновению более полных толковых словарей и более повествовательных сцеплений. Под удвоенным натиском знаменательных перемен и самопересмотров, охвативших практически все интеллектуальные дисциплины современности, центральный раскол Нового времени — раскол между наукой и религией — оказался сведенным почти к нулю. Как следствие всех новейших достижений и открытий, изначальный замысел романтизма — примирение субъекта и объекта, человека и природы, духа и материи, сознательного и бессознательного, рассудка и души — вновь появился на сцене, теперь уже с новой энергией.

Таким образом, в современной интеллектуальной ситуации различимы два противоположных импульса: первый направлен на радикальное разрушение и разоблачение знания, верований, мировоззрений, второй же — на радикальное воссоединение и примирение. На поверхностный взгляд, эти импульсы враждебны друг другу, однако при внимательном рассмотрении в них можно увидеть две поляризованные, но взаимодополняющие тенденции, устремленные к единой цели. Нигде еще с такой драматической убедительностью не было явлено динамичное напряжение и взаимодействие между разрушительным и объединяющим началами, как на удивительно быстро расширившейся арене, где развернуло свою деятельность движение феминизма. Каролин Мёрчент, Ивлин Фокс Келлер и другие историки науки взялись проанализировать то влияние, какое оказали на современное научное понимание предубеждения в пользу мужского рода и различные метафоры, на которые опираются патриархальные представления о природе — как о лишенном разума, пассивном, женственном объекте проникновения, подчинения, покорения, порабощения. Паула Трейхлер, Франсина Уотмен Френк, Сьюзен Вольф и другие лингвисты с превеликой дотошностью исследовали сложную взаимосвязь между языком, полом и обществом, пролив свет на то, сколь разнообразными способами были ущемлены и принижены женщины через имплицитные кодировки языковых условностей. Последовали новые значительные открытия Розмари Рутер, Мэри Дэли, Беатрис Брюто, Джоан Чемберлен Энгельсмен и Элейн Пагельс — в религиоведении; Марии Джимбутас — в археологии, Кэрол Джиллиген — в психологии нравственного развития; Джин Бейкер Миллер и Нэнси Ходоровой — в психоанализе; Стефани де Вогд и Барбары Экмен — в эпистемологии. И великое множество других ученых-феминисток преуспело на поприщах истории, антропологии, социологии, юриспруденции, экономики, экологии, этики, эстетики, литературоведения и культурологии.

В целом феминистские взгляды и побуждения вылились в наиболее энергичный, тонкий и изощренно-критический анализ традиционных интеллектуальных и культурных представлений, бытовавших в современных научных кругах. Ни одна академическая дисциплина, ни одна область человеческого опыта не осталась незатронутой скрупулезной феминисткой проверкой: как творятся и сохраняются смыслы, с какой избирательностью толкуются свидетельства и с какой «круговой порукой» создаются теории, как те или иные риторические стратегии или поведенческие стили послужили поддержанию мужской гармонии, как заглушались женские голоса на протяжении всех веков социального и интеллектуального мужского владычества, насколько проблематичные последствия были вызваны чисто мужскими представлениями о действительности, природе, обществе, о божественном. Такой анализ, в свою очередь, помог пролить свет на аналогичные модели и структуры господства, которые осуществлялись в опыте угнетения народов и иных биологических форм. Феминистское интеллектуальное движение с учетом



контекста, в котором оно зародилось, было вынуждено самоутверждаться в мощном критическом духе, зачастую противоречившем самому характеру этого движения, однако именно в процессе такой критики были рассмотрены и переосмыслены старые как мир категории, на коих зиждились традиционные противопоставления и разделения — на мужское и женское, субъект и объект, на человека и природу, тело и дух, «я» и «не-я», — что открывало перед современным мышлением не упирающиеся в дихотомию перспективы, существование которых было бы совершенно невозможно в рамках прежних толковательных систем. В определенном отношении выводы — как интеллектуальные, так и социальные, проистекающие из феминистских исследований, настолько фундаментальны, что всю их важность современное мышление лишь начинает осознавать.

\*\*\*

Поскольку постмодернистское мышление было направлено на множественность истины и всячески стремилось преодолеть старые структуры и обоснования, то сразу на многих горизонтах открылись непредвиденные возможности, позволявшие приблизиться к тем интеллектуальным и духовным проблемам, которыми так давно тяготилось и мучилось современное мышление. Эпоха постмодерна — это эпоха полной неясности и несогласия относительно природы реальности, однако на ее долю выпало, как из рога изобилия, поистине сказочное богатство взглядов и воззрений, и из этой неиссякаемой сокровищницы можно черпать какие угодно идеи, вооружаясь ими для решения великих задач.

И все же современная интеллектуальная деятельность изрядно обременена напряженными противоречиями, неразрешенными трудностями и приводящими в замешательство вопросами. Оказывается, что практические преимущества плюрализма вновь и вновь проигрывают перед натиском упрямых концептуальных расхождений. Невзирая на единство цели, на деле почти не удавалось добиться сплоченности и не виделось никаких средств для появления сколько-нибудь связного культурного способа видения, объединяющей перспективы, которая оказалась бы достаточно убедительной или объемлющей, чтобы удовлетворить всем интеллектуальным потребностям и устремлениям, расцветшим так буйно и красочно. «В XX веке все в разладе со всем» (Гертруда Стайн). Преобладает хаос ценных, но, по-видимому, несовместимых друг с другом интерпретаций, а выхода из этого хаоса и в помине нет. Безусловно, подобный фон оказывается почти идеальным для свободной игры интеллектуального творчества, тогда как существование любой монолитной культурной парадигмы чинило бы множество препон на его пути. Однако разрозненность и бессвязность влечет за собой последствия, которые тормозят развитие. Культура и психологически, и практически страдает от овладевшей ею философской апатии и неопределенности. Из-за отсутствия сколько-нибудь приемлемой, объемной культурной перспективы по-прежнему сохраняются отжившие свое представления, легшие горой ненужного хлама на пути человеческой мысли и деятельности.

Столкнувшись со столь неоднородной и во многом сомнительной интеллектуальной ситуацией, вдумчивые люди взялись за нелегкую задачу: развить гибкую систему предпосылок и точек зрения, которая, не снимая и не упрощая всей сложности и множественности реальности, могла бы служить опосредующим звеном, объединяющим и проясняющим все это многообразие. Многие мыслители ставили целью развить такой культурный способ видения, наделенный внутренней глубиной и универсальностью, который, не навязывая априорных ограничений возможному ряду законных интерпретаций, смог бы сложить разбросанные осколки знания в подлинную и связную картину, а также подготовить плодородную почву для «племени молодого, незнакомого» грядущих перспектив. Учитывая нынешнее положение, следует признать подобную интеллектуальную задачу почти непосильной: ведь это все равно что подступиться к неподъемному Одиссееву луку противоположностей, чтобы натянуть непослушную

тетиву и наугад пустить гулкую стрелу по множеству мишеней, расположенных в невообразимом по сложности лабиринте.

Перед нашим временем неотступно встает главный вопрос: продлится ли нынешнее состояние глубокой метафизической и эпистемологической неопределенности до бесконечности, принимая, быть может, с течением лет и десятилетий более приемлемые или еще более безотрадные формы, является ли оно энтропийной прелюдией к своего рода апокалиптической развязке истории, или же оно представляет собой эпохальный переход к совершенно новой эре, несущий новую форму цивилизации и новое мировоззрение, принципы и идеалы которых в корне отличны от тех принципов и идеалов, что ранее побуждали современный мир двигаться по его драматичной траектории.

## **НА ПОРОГЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ**

*Turning and turning in the widening gyre,  
The falcon cannot hear the falconer;  
Things fall apart; the centre cannot hold;  
Mere anarchy is loosed upon the world....*

*Surely some revelation is at hand.*

William Butler Yeats «The Second Coming» \*

По мере того как век двадцатый движется к концу, повсеместным становится ощущение смутной тревоги — как если бы, в самом деле, завершалась великая эра. Мы живем в пору напряженных ожиданий, борений, надежд и неуверенности. Многие пришли к мысли о том, что величайшей силой, определяющей нашу действительность, является таинственный процесс самой истории, которая в наш век уподобилась бурному водопаду, неумолимо крушившему и ломавшему все прежние связи и основания, дабы вновь восторжествовал Гераклитов поток. На закате своих дней Тойнби писал:

«Сегодняшний человек недавно осознал, что история набирает скорость — и скорость немислимую. Настоящее поколение осознавало это набирающее силу ускорение лишь в течение своей собственной жизни; оглядываясь же вспять, человек, вооружившийся знанием своего прошлого, обнаружил, что это ускорение началось примерно 30 000 лет назад... и что оно совершало один за другим «большие скачки вперед» — изобретением сельского хозяйства, возникновением цивилизации и постепенным — в течение двух последних столетий — обузданием титанических физических сил неодушевленной природы. Теперь со страхом ощущается как событие недалекого будущего приближение завершающей точки, которое некогда интуитивно провидели пророки. Только сегодня неизбежная угроза этого приближения не является предметом веры: это данность наблюдений и опыта»<sup>9</sup>.

\* Круженье своего остановить не в силах,

Сокольного сокола уж не слышит.

Все распадается, и центра больше нет.

Безвластие спускается на мир...

Сомнения нет: час откровения близок.

Мощное крещендо слышится и в драматической цепи суждений, изрекавшихся великими мыслителями и визионерами Запада по поводу неминуемых эпохальных сдвигов. Ницше, в котором «нигилизм впервые стал сознательным» (Камю) и который предугадал катаклизмы, что обрушились на европейскую цивилизацию в XX веке, в глубине своей личности осознал тот исторический кризис, которому суждено наступить, когда современное мышление даст себе наконец отчет в содеянном им уничтожении метафизического мира, в «смерти Бога»:

«Что случилось с нами после того, как мы освободили эту землю от цепей, которыми она была прикована к своему солнцу? Куда движется она теперь? Куда движемся мы сами? Прочь ото всех солнц? Не погружаемся ли мы постепенно — назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Разве еще остался верх или низ? Разве не блуждаем мы словно бы сквозь безграничное ничто? Разве не ощущаем мы дыхания пустых пространств? Разве не усилился холод? Разве ночь не спускается на нас все неотвратимее?»<sup>10</sup>.

Крупный социолог Макс Вебер, обращаясь к плачевным последствиям разочарованности современного мышления в мире, также не мог не заметить зияющей пустоты, оставшейся после уничтожения традиционных мировоззрений. Не мог он не увидеть и того, что современный разум, на который Просвещение возлагало все свои упования на достижение человеческой свободы и прогресса и который, не в состоянии был собственными силами оправдать универсальные ценности, эти путеводные нити человеческой жизни, что этот разум практически создал железную клетку бюрократической рассудочности, в которой оказалось современное бытие:

«Никому не известно, кто поселится в этой клетке в будущем, и появятся ли к концу этого колоссального развития совершенно новые пророки, или же начнется великое возрождение прежних идей и идеалов, или же, если не произойдет ни того, ни другого, наступит механизированное существование, которое будет скрашивать нечто вроде судорожного чувства собственной значимости. Ибо не будет ошибкой сказать о последней стадии этого культурного развития: «Специалисты, лишённые духа, сенсуалисты, лишённые сердца: и это ничтожество воображает, будто достигло такого уровня цивилизации, какого раньше никто не достигал»<sup>11</sup>.

«Спаси нас может только Бог», — сказал в конце жизни Хайдеггер. И Юнг, тоже на склоне лет, писал, сравнивая наш век с самым началом христианской эры двумя тысячелетиями ранее:

«На наш век наложило отпечаток... настроение всеобщего разрушения и обновления. Это настроение заявляет о себе повсюду — в политике, в обществе и в философии. Наша жизнь пришлось на то, что древние греки называли словом *kairos* — «подходящий момент»: подходящий как нельзя лучше для «метаморфозы богов», основополагающих принципов и символов. Эта особенность нашего времени — хотя это вовсе и не наш сознательный выбор — является выражением меняющегося бессознательного человека внутри нас самих. Грядущим поколениям придется дать себе отчет в этих исторических переменах — если только человечеству не суждено уничтожить себя собственной научно-технической мощью... Достаточно многое уже поставлено на карту, и достаточно многое зависит от психологического состояния современного человека... Знает ли каждый отдельный человек, что именно *он* может оказаться последней каплей, перевесившей чашу весов?»<sup>12</sup>

Выпавший нам на долю исторических момент в действительности судьбоносен. Как цивилизация и как биологический вид мы подошли к моменту истины, когда будущее человеческого духа и будущее планеты подвешены на тонкой нити. Если когда и требовались сразу от многих смелость, глубина и ясность видения, то миг этот наступил сегодня. Но, быть может, сама эта необходимость и заставит нас собрать всю отвагу и все воображение, в которых мы сейчас так нуждаемся. Отдадим же последние слова этого незавершенного эпоса Заратустре Ницше:

«И как перенес бы я то, что я — человек, если бы человек не был поэтом, избавителем от случая и разрешителем всех загадок» и... «переходом, закатом и уничтожением»... Или дорогой к новым зорям?

## VII. Эпилог

*Возможно, мы стоим у истоков реинтеграции нашей культуры, откуда открывается путь к новому единству сознания. Если дело обстоит действительно так, то путь этот не будет отталкиваться ни от какой новой ортодоксальности религиозного или научного толка. Новая интеграция будет основана на отрицании любого «единственного» понимания действительности, любого отождествления какой-либо одной концепции действительности с самой действительностью. Она будет учитывать множественную природу человеческого духа — и, следовательно, необходимость непрерывного перевода с языка на столь не схожий с ним язык воображения и наоборот. Она будет учитывать врожденную склонность человека с легкостью впадать в какое-либо одно буквальное толкование мира,— и, следовательно, необходимость постоянной готовности вновь перерождаться на новых небесах и на новой земле. Она будет учитывать, что и в научной, и в религиозной культурах наш удел — довольствоваться лишь символами, но что, вместе с тем, существует огромная разница, между буквой и живым словом.*

Роберт Белла,  
«По ту сторону веры»

НА этих заключительных страницах мне хотелось бы представить междисциплинарную схему, которая помогла бы глубже вникнуть в вышеизложенную непростую историю. Мне бы хотелось также поделиться с читателем несколькими финальными размышлениями о том, куда нам — как культуре — предстоит направиться в дальнейшем. Начнем же с краткого обозрения, ненадолго обратив свой взгляд в прошлое, чтобы затем вновь вернуться к сегодняшнему положению.

### ПОСТКОПЕРНИКОВ «ДВОЙНОЙ УЗЕЛ»

В узком смысле коперниковскую революцию можно трактовать как сдвиг парадигмы астрономии и космологии Нового времени, Начатый Коперником, утвержденный Кеплером и Галилеем и завершенный Ньютоном. Однако коперниковскую революцию можно трактовать и в гораздо более широком и значительном смысле. Ибо, когда Коперник понял, что Земля не является абсолютным, неподвижным центром Вселенной и — что не менее важно — когда он понял, что движение небес допустимо объяснять с точки зрения движения самого наблюдателя,— тогда-то и было явлено миру самое, пожалуй, грандиозное открытие современного мышления. В коперниковском сдвиге перспективы можно усмотреть основополагающую метафору всего современного мировоззрения: разрушение «до основания» наивных представлений; критическое суждение о том, что состояние объективного мира бессознательно определяется состоянием субъекта; следующее из него освобождение из космических «объятий» античности и средневековья; радикальное смещение человека — прочь от центра, к относительному и периферийному положению в пугающе огромной безличной Вселенной; снятие «чар» с природного мира. И в этом, самом широком смысле — как событие, происшедшее не только в астрономии и в точных науках, но и в философии, и в религии, и в коллективном человеческом сознании,— коперниковскую революцию можно рассматривать как самый главный, поистине эпохальный сдвиг Нового времени. Она сокрушила мир, и заново создала его.

В философии и эпистемологии коперниковская революция вылилась в целый ряд драматических интеллектуальных свершений, начавшихся с Декарта и достигших вершины у Канта. Уже говорилось, что учения Декарта и Канта стали необходимыми звеньями в развитии современного мышления, и я уверен, что это действительно так.

Ибо именно Декарт первым до конца осознал и сформулировал опыт зарождающегося самостоятельного современного «я», в корне отличающегося и отграниченного от объективного внешнего мира, к постижению и покорению коего он стремится. Декарт «пробудился в Коперниковой Вселенной»<sup>1</sup>: после Коперника человечество ощутило себя брошенным на произвол судьбы в открытом Космосе, и его прежнее, «надежное» место во Вселенной было безвозвратно утрачено. Тогда Декарт сделал из этого нового космологического контекста основанные на опыте выводы и выразил их в философских понятиях, начав с позиции, подвергнувшей сомнению весь мир, и закончив знаменитым тезисом *cogito*. Тем самым он вызвал целый ряд событий в философии — от Локка до Беркли и Юма, а затем и Канта, который, в конце концов, вызвал величайший эпистемологический кризис. Учение Декарта стало решающим перевалом на пути от Коперника к Канту, оказавшись между коперниковской революцией в космологии и кантовской революцией в эпистемологии.

Ибо если человеческий разум в определенном смысле резко отделен от внешнего мира и противопоставлен ему, если единственная реальность, доступная сознанию непосредственно — это его собственный опыт, тогда постигаемый разумом мир оказывается всего лишь истолкованием, которым разум наделяет этот мир. Человеческому знанию о действительности навеки суждено оставаться несоизмеримым со своей целью, ибо нет никакого ручательства в том, что человеческий разум, чья связь с миром носит столь косвенный и опосредованный характер, способен сколько-нибудь точно отражать его. Напротив, все, что поддается восприятию и суждению со стороны разума, в какой-то мере — в какой именно, неизвестно — неизбежно будет нести отпечаток его собственного характера и его субъективных структур. Разум способен воспринимать лишь феномены, а не вещь-в-себе, лишь кажимость, а не независимую реальность. В современной Вселенной человеческий разум оказался покинутым на произвол судьбы.

Таким образом, опираясь на достижения своих предшественников-эмпириков, Кант извлек из картезианского *cogito* эпистемологические выводы. Разумеется, Кант сам обосновал познавательные принципы и субъективные структуры, в абсолютности коих он был убежден,— априорные формы и категории,— исходя из казавшихся определенными положений Ньютоновой физики. Однако с течением времени в учении Канта оказалась особенно важной не столько специфика найденного им решения, сколько сформулированная им серьезная проблема. Ибо именно Кант привлек внимание к тому неоспоримому факту, что любое человеческое знание есть истолкование. Человеческий разум не в силах претендовать на непосредственное — «зеркальное» — отражение объективного мира, ибо воспринимаемый им объект проструктурирован в восприятии свойственной субъекту внутренней организацией. Человек познает не мир-в-себе, но мир-каким-его-передает-разум. Таким образом, эпистемологический раскол Канта одновременно и абсолютизировал, и вытеснил онтологический раскол Декарта. Через пропасть, пролегшую между субъектом и объектом, было невозможно навести никаких мостов. Из картезианской предпосылки родилось кантовское заключение.

В ходе дальнейшего развития современного мышления ни один из фундаментальных сдвигов, которые здесь символически связаны с фигурами Коперника, Декарта и Канта, не остался втуне, но, напротив, каждый вызвал значительные последствия и был затем доведен до своей крайности. Так, коперниковское радикальное смещение человека из космического центра было необычайно усилено учением Дарвина, показавшего человека в потоке эволюции существом крайне относительным: лишенный божественного предопределения, утративший абсолютное значение, человек перестал быть венцом творения и возлюбленным чадом Вселенной, превратившись всего лишь в один из преходящих биологических видов. Очутившись в устрашающе безграничном космосе современной астрономии, человек завертелся волчком: некогда благородный центр космоса, сегодня он — незаметный обитатель крошечной планеты, вращающейся вокруг

ничем не примечательной звезды — ей уже пропели отходную, — где-то на краю одной из миллиардов галактик, в равнодушной, если не враждебной Вселенной.

Таким же образом картезианский раскол между личностным и сознательным человеческим субъектом, с одной стороны, и безличной и бессознательной материальной Вселенной, с другой стороны, систематически подтверждался и углублялся долгим рядом научных открытий, проделавших путь от Ньютоновой физики до современной космологии «Большого взрыва», до теорий черных дыр, кварков, частиц Z и W и объединенной мощной сверхсилы. Мир, который открывала современная наука, оказался миром непроницаемым, лишенным духовной цели, царством случая и необходимости, не имеющим сокровенного внутреннего смысла. Человеческой душе было крайне не по себе в «неуютной жидкой лунности» современного космоса: душа может сколько угодно предаваться милой ее сердцу поэзии и музыке, метафизике и религии, но они-то в эмпирической вселенной как раз и не имеют никакого основания.

Та же участь постигла и третью составляющую этой триады современного отчуждения — постулированный Кантом великий раскол: и здесь мы уже видим поворот от современности к постсовременности, к постмодернизму. Ибо положения Канта о субъективном упорядочивании действительности, иначе говоря, об относительной и безосновательной природе человеческого знания, было принято и нашло продолжение в несметном множестве последующих открытий — как в антропологии, лингвистике, социологии науки и квантовой физике, так и в психологии познания, нейрофизиологии, семиотике и философии науки: от Маркса, Ницше, Вебера и Фрейда до Гейзенберга, Витгенштейна, Куна и Фуко. Глас большинства рассудил: в значительной мере мир являлся человеческим построением. Человеческое знание есть не более чем истолкование. Не существует фактов, безотносительных к той или иной точке зрения. Каждый акт восприятия и познания случаен, опосредован, обусловлен контекстом и буквально «пропитан» теорией. Человеческий язык не укоренен где-либо в независимой реальности. Смысл извлекается разумом, поэтому нет оснований говорить о нем как о чем-то, внутренне присущем объекту, существующем в мире за пределами разума, ибо познать этот мир невозможно, не «наградив» его при этом природой самого разума. Не является сколько-нибудь оправданным даже само утверждение о существовании этого мира. Во всем царит крайняя неуверенность, ибо все, что нами воспринимается и познается, есть в какой-то мере — в какой именно, не установлено — всего лишь проекция.

Итак, космологическое обособление современного сознания, начало которому положил Коперник, и онтологическое обособление, начало которому положил Декарт, обрели полное завершение в эпистемологическом обособлении Канта: такова темница за тремя засовами, зовущаяся отчуждением.

Здесь мне хотелось бы обратить внимание на поразительное сходство между описанным состоянием сознания и психологическим состоянием, известным под названием «двойной узел»: известный психиатр Грегори Бейтсон имеет в виду такую безысходность, неразрешимую ситуацию, когда противоречащие друг другу элементы информации в конце концов доводят человека до шизофрении<sup>2</sup>. Согласно формулировке Бейтсона, существует четыре основные предпосылки, наличие которых приводит к ситуации «двойного узла» в отношениях между ребенком и его матерью-шизофреничкой: (1) отношение ребенка к матери носит характер жизненно важной зависимости, поэтому для ребенка крайне существенны идущие от матери сообщения; (2) ребенок получает от матери противоречивую информацию, ее элементы несовместимы друг с другом: например, внешнее словесное сообщение совершенно опровергается «метасообщением», то есть невербальным контекстом, в котором передается это внешнее сообщение (например, мать с выражением застывшей злобы в глазах говорит ребенку: «Милый, ты же знаешь, как я тебя люблю»); эти два набора сигналов воспринимаются как абсолютно несообразные; (3) ребенок лишен возможности задавать матери вопросы, которые могли бы прояснить суть события или разрешить противоречие; (4) ребенок не может «выйти из

игры», то есть прервать имеющиеся отношения. В подобных обстоятельствах, по мнению Бейтсона, ребенок обречен на искаженное восприятие и своей внешней, и своей внутренней реальности, что приводит к психопатическим последствиям.

Если во всех четырех предпосылках заменить слово «мать» словом «мир», а слово «ребенок» словом «человек», то получится картина «двойного узла» современной действительности: (1) отношение человека к миру носит характер жизненно важной зависимости, поэтому для человека крайне существенно точно оценивать идущие от мира сообщения; (2) человеческий разум получает от мира противоречивую информацию, элементы которой несовместимы один с другим относительно своего положения в этом мире: например, внутреннее психологическое и духовное ощущение, порожденное окружающим миром, не соотнобразуется с научным метасообщением; (3) с эпистемологической позиции, человеческий разум не способен установить прямое сообщение с миром; (4) в экзистенциальном смысле, человек не может «выйти из игры».

Предпосылки психиатрического «двойного узла» Бейтсона в современном состоянии сознания проявляются в необычайно объемном и сложном комплексе, а тем, что «двойной узел» не сразу бросается в глаза, он обязан как раз своей универсальностью. Человек получает несовместимые друг с другом элементы информации. Это — посткоперниковская дилемма: периферийный и незначительный обитатель необъятного Космоса; посткартезианская дилемма: сознательный, исполненный цели и личностный субъект противостоит бессознательной, бесцельной и безличной Вселенной; все это усложняется посткантовской дилеммой: не существует ни одного способа, с помощью которого человеческий субъект мог бы познать Вселенную в ее сущности. Человека порождает, удерживает в себе и определяет реальность, в корне чуждая собственной человеческой реальности, к тому же она пребывает вне пределов досягаемости человеческого познания.

Этот «двойной узел» состояния сознания так или иначе признавался и раньше — по крайней мере со времен Паскаля: «Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств». Психологическая и духовная предрасположенность людей до абсурда не соответствует тому миру, который открывается благодаря человеческим же научным методам. Создается ощущение, будто наше бытие предписывает нам две противоположные вещи: с одной стороны, бороться, осваивая мир, искать смысл и достигать духовных свершений; с другой же — признать, что та самая Вселенная, из чьей субстанции мы произошли, всецело безразлична к этим поискам, бездушна по своей сути и разрушительна в своих действиях. Нас как будто одновременно воодушевляют и подавляют. Ибо абсолютно и абсолютно нелепо то, что космос бесчеловечен, мы же — нет. Такая ситуация в высшей степени непостижима для ума.

Если мы согласимся с диагнозом Бейтсона относительно современного состояния в целом, то не покажется удивительным, сколь разнообразными способами откликается современное сознание на эту ситуацию, отчаянно сиюсь избежать внутренних противоречий «двойного узла». Неизбежно искажается либо внутренняя, либо внешняя реальность: внутренние чувства подавляются или отвергаются (апатия и психическая анемия), или же они, наоборот, разрастаются сверх всякой меры (нарциссизм и эгоцентризм); что касается внешнего мира, то либо перед ним рабски преклоняются как перед единственной реальностью, либо его опредмечивают и жесточайшим образом эксплуатируют. Существует и стратегия бегства, принимающая различные формы эскапизма: безоглядное материальное потребление, фанатичное увлечение массовой культурой, пристрастие к разного рода чудачествам, культам, идеологиям, националистический угар, алкоголизм, наркомания. Если механизмы бегства почему-либо не срабатывают, то возникает безотчетная тревога, параноидальные симптомы, хроническая агрессивность, виктимность, ощущение себя в роли незащитной жертвы, болезненная подозрительность, стремление к самоуничтожению, чувство бесцельности и абсурдности, ощущение неизбывного внутреннего противоречия, шизофриническое



расщепление сознания. На крайних полюсах оказались психопатологические реакции, типичные для шизофрении: саморазрушение, насилие, ложные состояния, амнезия, кататония, автоматизм, мания, нигилизм. Современному миру ведомы все эти реакции в их различных сочетаниях и компромиссных образованиях: как ни прискорбно, именно они определяют его социальную и политическую жизнь.

Не должно вызывать особого удивления и то, что философия XX века находится в том состоянии, в каком мы сегодня ее видим. Разумеется, современная философия в некоторых вопросах весьма смело отозвалась на посткоперниковскую ситуацию, однако та философия, что захватила основную власть над нашим веком и над нашими университетами, более всего смахивает на страдающего неврозом навязчивых состояний угрюмца, который сидит на кровати, беспрестанно зашнуровывая и расшнуровывая ботинки, потому что он не может прекратить это бесполезное занятие,— и это в то время, как Сократ, Гегель и Аквинат уже одолели в своих странствиях дивные горные выси и теперь вдыхают пьяняще-будоражающий воздух альпийских лугов, любясь нежданно открывшимися неведомыми далями.

Но! Существует важный момент, не позволяющий полностью уподобить психиатрическому «двойному узлу» современную ситуацию: дело в том, что современный человек не беззащитное дитя, он активно вовлечен в мир и давно уже преследует особую стратегию действия — поистине прометеевский замысел освобождения из-под власти природы и подчинения ее себе. Современному мышлению понадобился особый тип истолкования мира: его научный метод требовал таких объяснений феноменам, которые были однозначны в своей конкретности, а следовательно, безличны, механистичны и структурны. Эти объяснения Вселенной, дабы они выполняли свое назначение, систематически «очищались» от всяческих примесей духовных и прочих человеческих качеств. Разумеется, мы не можем быть уверены в том, что мир действительно таков, каким он видится в свете этих объяснений. Мы можем быть уверены лишь в том, что — пусть в какой-то степени — мир близок именно этому способу истолкования. Прозрение Канта обернулось обоюдоострым мечом. Хотя, казалось бы, он и помещает мир куда-то за пределы досягаемости человеческого разума, но в то же время он считает, что безличный и бездушный мир современной науки — это еще далеко не все. Скорее, этот мир — это в действительности лишь та его сторона, которая в течение трех последних столетий представлялась западному мышлению наиболее вероятной, так сказать, «лицевой». По словам Эрнеста Гельнера, «заслуга Канта заключается в том, что он увидел эту тягу [к механистическому безличному объяснению] не в вещах, а в нас самих». А «заслуга Вебера в том, что он понял: этой тяге подвержено отнюдь не человеческое мышление как таковое, а лишь особый, сложившийся в определенных исторических обстоятельствах тип мышления»<sup>3</sup>.

Потому-то в главном современный «двойной узел» и не герметичен. В приведенном Бейтсоном случае с матерью-шизофреничкой и ребенком, мать держит в своих руках все карты, ибо только она обладает контролем над сообщением. Извлеченный же из Канта урок говорит нам о том, что ключ к разгадке проблемы сообщения — иными словами, проблемы познания мира — следует искать прежде всего в самом человеческом разуме, а не в мире как таковом. Следовательно, теоретически возможно предположить, что в распоряжении человеческого разума имеется еще нераспечатанная колода карт. Стержень современного спора — в эпистемологии: и именно здесь возможен просвет.

## **ЗНАНИЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ**

Когда в XX веке Ницше заявил, что не существует фактов — существуют только истолкования, он одновременно подвел итоги всей унаследованной от XVIII века критической философии и указал на многообещающие задачи глубинной психологии XX века. В западной мысли уже давно пробивала дорогу идея о том, что решающее влияние на человеческое восприятие, познание и поведение оказывает какой-то бессознательный

элемент сознания, однако сделать ее центром внимания и предметом современных интеллектуальных интересов суждено было Фрейду. Фрейду выпала на удивление многоплановая роль в разворачивании коперниковской революции. С одной стороны, как сказано в знаменитом пассаже в конце восемнадцатой из его «Вводных лекций», психоанализ послужил третьим по счету чувствительным ударом по наивному самолюбию человека (первым ударом стала гелиоцентрическая теория Коперника, вторым — теория эволюции Дарвина). Ибо психоанализ усугубил прежние открытия, что Земля не является центром Вселенной и человек не является средоточием и венцом творения, новым открытием, что даже человеческий разум, его «его», его драгоценнейшее ощущение, позволяющее ему считать себя сознательным и разумным «я», — всего лишь недавнее наслоение, преждевременно развившееся из первобытной стихии «оно» и ни в коем случае не являющееся даже хозяином в своем доме. Совершив такое эпохальное открытие касательно бессознательных доминант человеческого опыта, Фрейд занял законное место в коперниковской «родословной» современной мысли, с каждым новым «коленом» делавшей статус человека все более шатким. И вновь, подобно Копернику и Канту, только на совершенно новом уровне, Фрейд пришел к основополагающему заключению, что кажущаяся действительность объективного мира определяется бессознательным субъекта.

Однако и прозрение Фрейда тоже стало обоюдоострым мечом, и, в каком-то очень важном смысле, учение Фрейда ознаменовало решающий поворот в траектории, которую совершало познание. Ибо открытие бессознательного уничтожило старые границы истолкования. Как считал Декарт, а вслед за ним — британские эмпирики-картезианцы, первичной данностью в человеческом опыте является не материальный мир, не чувственные преобразования этого мира, а сам человеческий опыт; и психоанализ положил начало систематическому изучению человеческой души — этого вместилища всякого опыта и познания. От Декарта до Локка, Беркли и Юма, а затем и Канта прогресс эпистемологии все больше зависел от анализа человеческого разума и его роли в акте познания. В свете достижений уже пройденного пути, а также дальнейшего шага, сделанного Шопенгауэром, Ницше и другими, постепенно вырисовывалась выдвинутая Фрейдом аналитическая задача. Современный психологический императив — выявить бессознательное — в точности совпал с современным эпистемологическим императивом — обнаружить корневые принципы психической организации.

Однако если Фрейд высветил проблему, то Юнг увидел важнейшие философские последствия, которые явились следствием открытий глубинной психологии. Отчасти это произошло потому, что Юнг был более искушен в эпистемологии, нежели Фрейд, поскольку с юности увлекался Кантом и критической философией (даже в 30-е годы Юнг прилежно читал Карла Поппера, что для многих юнгианцев явилось неожиданностью<sup>4</sup>). Отчасти — еще и из-за того, что Юнг был меньше, чем Фрейд, привержен сциентизму XIX века. Но прежде всего, Юнг располагал гораздо более открытым и глубоким опытом, что помогло ему открыть то широкое поле, в котором действовала глубинная психология. По выражению Джозефа Кэмпбелла, Фрейд ловил рыбу, сидя на ките: он не замечал того, что было рядом. Безусловно, «большое видится на расстоянии», и все мы зависим от своих преемников, ибо только они могут переступить нами же проведенную меловую черту.

Итак, именно Юнг признал, что критическая философия, выражаясь его же словами, — «мать современной психологии»<sup>5</sup>. Кант был прав в том, что человеческий опыт не атомистичен, как полагал Юм, но, напротив, пронизан априорными структурами, — и вместе с тем, формулировка, которую Кант дал этим структурам, отражает его безоговорочную веру в ньютоновскую физику и потому неизбежно узка и многое упрощает. В чем-то понимание Кантом разума было ограничено его преубежденностью в пользу Ньютона — точно так же, как понимание Фрейда было ограничено его предубежденностью в пользу Дарвина. Юнг, испытав более мощное

воздействие проявлений человеческой психики — как своей собственной, так и чужой,— до конца прошел путь, указанный Кантом и Фрейдом, пока не обнаружил в этих поисках свой святой Грааль: это были универсальные архетипы, которые в своей мощи и сложнейшем разнообразии всегда сопровождали человека, будучи определяющими в человеческом опыте.

В числе открытий Фрейда — Эдипов комплекс, Id и Superego («Оно» и «Сверх-Я»), Эрос и Танатос (Любовь и Смерть): инстинкты он распознавал в основном в форме архетипов. Однако на самых крутых поворотах происходила осечка, поскольку глаза ему застилала пыль редуccionисткой напряженности. С появлением Юнга миру во всей полноте открылась символическая многозначность архетипов, и река фрейдовского «личного бессознательного», которое содержало главным образом подавленные импульсы, вызванные различными жизненными травмами и борьбой его с инстинктами, влилась наконец в океан коллективного бессознательного, где главенствуют архетипы, являющиеся не столько результатом подавления, сколько первородным основанием самой души. Последовательно снимая покровы с бессознательного, глубинная психология по-новому сформулировала эту эпистемологическую загадку, впервые осознанную Кантом; если Фрейд подошел к ней предвзято и близоруко, то Юнгу удалось достичь несравненно более осознанного и всеохватного постижения.

Но какова же действительная природа этих архетипов, каково это коллективное бессознательное и каково их воздействие на современное научное мировоззрение? Хотя юнговская теория архетипов значительно обогатила и углубила современное понимание психики, в определенном отношении в ней можно было усмотреть всего лишь усиление кантианского эпистемологического отчуждения. На протяжении ряда лет Юнг, демонстрируя лояльность по отношению к Канту, неоднократно подчеркивал, что открытие архетипов — результат эмпирического исследования психологических феноменов и, следовательно, не влечет за собой неперенных метафизических выводов. Изучение разума приносит знания о разуме, а не о мире, находящемся вне разума. И в этом смысле архетипы носят психологический, а потому отчасти субъективный характер. Подобно Кантовым априорным формальным категориям, они структурируют человеческий опыт, не предоставляя человеческому разуму непосредственного знания действительности, пребывающей вне его самого; они суть унаследованные структуры или предрасположения, предшествующие человеческому опыту и определяющие его характер, однако нельзя утверждать, что сами они внеположны по отношению к человеческому сознанию. Быть может, они всего лишь искажающие линзы из числа тех, что стоят между человеческим разумом и подлинным познанием мира. Или, возможно, они всего лишь глубинные модели человеческой проекции.

Но, разумеется, идея Юнга была значительно сложнее, и в течение долгой и насыщенной интеллектуальной деятельности жизни его концепция архетипов претерпела значительную эволюцию. Обычное — до сих пор наиболее известное — представление о юнговских архетипах основывается на сочинениях Юнга, относящихся к среднему периоду его творчества, когда его мировоззрению в основном еще господствовали идеи картезианско-кантианского толка касательно природы и ее разобщенности с внешним миром. Между тем, в более поздних трудах, а именно — в связи с изучением принципа одновременности, Юнг начал переходить к концепции, в которой архетипы рассматривались как самостоятельные смысловые модели, вероятно, присущие как сознанию, так и материи, и придающие им внутреннюю структуру: то есть эта концепция как бы сводила на нет давнюю субъект-объектную дихотомию Нового времени. В данной трактовке архетипы предстают более таинственными, нежели априорные категории: их онтологический статус неясен, они едва ли сводимы к какому-то одному измерению и скорее напоминают первоначальные — платонические и неплатонические — представления об архетипах. Некоторые стороны этой позднеюнговской концепции были взяты на вооружение — не без блеска и азарта —

Джеймсом Хилменом и школой психологии архетипов, развившими «постмодернистскую юнгианскую перспективу; они признавали первичность души и воображения, а также несводимую психическую реальность и могущество архетипов, однако, в отличие от позднего Юнга, всячески избегали каких-либо метафизических или теологических утверждений, предпочитая полное приятие души-психеи во всем ее бесконечном богатстве и многообразии.

Однако наиболее значительным, с точки зрения эпистемологии, событием в недавней истории глубинных психологии и наиболее важным со времени Фрейда и Юнга достижением во всей этой области стали труды Станислава Грофа, который за последние три десятилетия не только обосновал революционную психодинамическую теорию, но и сделал несколько крупных выводов, имевших большой резонанс во многих других областях знания, в том числе и в философии. Наверняка многие читатели — особенно в Европе и в Калифорнии — знакомы с трудами Грофа, тем не менее я приведу здесь их краткое изложение<sup>6</sup>. Начиная Гроф как психиатр-психоаналитик, и изначально почвой, на которой произрастали его идеи, послужило учение Фрейда да, а не Юнга. Однако судьба распорядилась таким образом, что профессиональным взлетом оказалось его утверждение на новом уровне юнговских взглядов на архетипы, а также сведение их в стройный синтез с фрейдовской биолого-биографической перспективой — правда, при этом были затронуты глубинные слои психики, о которых Фрейд, вероятно, и не догадывался.

Основой для открытия Грофа послужили его наблюдения в процессе проведения психоаналитических исследований: вначале в Праге, затем — в Мэриленде, в Национальном институте психического здоровья, где испытуемые принимали психоактивные вещества сильного действия, ЛСД, а несколько позже подвергались целому ряду мощных ненаркотических терапевтических воздействий, высвобождавших бессознательные процессы. Гроф пришел к выводу, что испытуемые, участвующие в этих экспериментах, стремятся исследовать бессознательное, погружаясь с каждым разом, на все большую глубину, причем в ходе такого исследования неизменно возникает последовательная цепочка ощущений, отмеченных чрезвычайной сложностью и напряженностью. На начальных стадиях испытуемые обычно двигались назад в прошлое — ко все более ранним переживаниям и жизненным травмам, к возникновению Эдипова комплекса, к азам гигиены, к самым ранним младенческим впечатлениям, вплоть до колыбели,— которые, в целом, складывались во вполне ясную, с точки зрения фрейдистских психоаналитических принципов, картину и, по-видимому, представляли собой что-то вроде лабораторного подтверждения фрейдовских теорий. Однако далее, после того, как были выявлены и собраны воедино различные комплексы воспоминаний, испытуемые неизменно стремились двигаться в том же направлении еще дальше, чтобы вновь «пережить» крайне напряженный процесс биологического рождения.

Хотя этот процесс проходил на явно биологическом уровне, в нем был отчетливый отпечаток некоего архетипического ряда, потрясающего своей силой и значимостью. Испытуемые сообщали, что на этом уровне ощущения обладали такой напряженностью, которая превосходила все мыслимые пределы возможного опыта. Эти ощущения возникали крайне хаотично, весьма сложно накладываясь друг на друга, однако в этом сложном потоке Грофу удалось уловить довольно четкую последовательность: движение было направлено от начального состояния нерасчлененного единства с материнской утробой — к ощущению неожиданного отпадения и отделению от первичного органического единства, к отчаянной — «не на живот, а на смерть» — борьбе с конвульсивными сокращениями стенок матки и родовых путей, и, наконец, к ощущению своего полнейшего уничтожения. Затем почти сразу следовало внезапное ощущение абсолютного освобождения, которое воспринималось обычно как физическое рождение, но и как духовное возрождение, причем первое и второе были непостижимо и таинственно связаны между собой.

Здесь надо сказать, что в течение десяти лет я жил в Биг Суре, штат Калифорния, где руководил научными программами в Эсаленском Институте, и на протяжении всех этих лет через Эсален прошли практически все виды терапии и личностного преобразования. По терапевтической эффективности метод Грофа оказался сильнее других: ни один не выдерживал с ним сравнения. Однако и цену приходилось платить высокую, в определенном смысле слишком высокую: человек заново переживал собственное рождение, попадая в тиски глубочайшего экзистенциального и духовного кризиса, сопровождавшегося тяжелой физической агонией, невыносимым ощущением удушья и давления, предельным сужением психических горизонтов, чувством безнадежного отчуждения и крайней бессмысленности жизни, ощущением подступающего необратимого безумия, и, наконец, сокрушительным ударом от встречи со смертью, когда все исчезает — и в физическом, и в психологическом, и в умственном, и в духовном смыслах. Однако затем, собрав воедино все звенья этой длинной цепи переживаний, испытуемые неизменно сообщали о том, что испытали необычайное расширение горизонтов, коренное изменение представлений относительно природы реальности, чувство внезапного пробуждения, ощущение своей неразрывной связанности со Вселенной, причем все это сопровождалось глубоким чувством психологического исцеления и духовного освобождения. Чуть позднее, в этих и последовавших за ними экспериментах, испытуемые сообщали, что им открылся доступ к воспоминаниям о родовом, внутриутробном существовании, предстающем обычно тесно связанным с архетипическими прообразами рая, мистического союза с природой, с божеством или с Великой Богиней-Матерью, с растворением «его» в экстатическом единении со Вселенной, с погружением в пучину трансцендентного Единого и другими формами мистического единящего ощущения. Фрейд называл откровения, появление которых он наблюдал на этом уровне восприятия, «океаническим чувством» — правда, Фрейд относил к нему лишь переживания грудного младенца, испытывающего чувство единения с кормящей его матерью: это как бы ослабленный вариант стихийно-первобытного нерасчлененного сознания во внутриутробном состоянии.

Что касается психотерапии, Гроф обнаружил, что глубочайший источник всех психологических симптомов и страданий залегает далеко под наслоениями детских травм и других жизненных событий: это и есть опыт самого рождения, в который неразрывно вплетен опыт столкновения со смертью. В случае благополучного завершения эксперимента у человека совершенно исчезали давние проблемы психоаналитического порядка, в том числе те симптомы и состояния, что ранее упорно сопротивлялись любым терапевтическим воздействиям. Здесь следует подчеркнуть, что эта «перинатальная» (то есть сопутствующая рождению) цепочка переживаний, как правило, просматривалась сразу на нескольких уровнях, однако в ней практически всегда присутствовал напряженный соматический элемент. Физический катарсис, которым сопровождалось вторичное переживание родовой травмы, оказался необычайно мощным: это достаточно ясно указывало на причину сравнительной неэффективности большинства психоаналитических форм терапии, основанных главным образом на словесном воздействии и едва касающихся поверхности. Выявленные Грофом перинатальные переживания были, напротив, дословесными, стихийными. Они появлялись только тогда, когда преодолевалась обычная способность его к контролю — либо путем применения какого-либо каталитического психоактивного вещества или терапевтической техники, либо благодаря непроизвольной силе бессознательного.

Вместе с тем, эти переживания оказались глубоко архетипичными по своему характеру. В самом деле, столкнувшись с этой перинатальной цепочкой, испытуемые начинали постоянно ощущать, что сама природа — в том числе и человеческое тело — является сосудом иместилищем архетипического, что природные процессы суть архетипические процессы: к такому

открытию в свое время приближались и Фрейд, и Юнг — только с разных сторон. В каком-то смысле исследования Грофа более четко обозначили биологические истоки юнговских архетипов, одновременно более четко обозначив архетипические истоки фрейдовских инстинктов. Столкновение рождения и смерти в этом ряду, по-видимому, представляет собой некую точку пересечения между различными измерениями, где биологическое встречается с архетипическим, фрейдовское — с юнговским, биографическое — с коллективным, личностное — с межличностным, тело — с духом. Оглядываясь на эволюцию психоанализа, можно сказать, что она постепенно подталкивала фрейдовскую биолого-биографическую перспективу ко все более ранним периодам отдельной человеческой жизни — до тех пор, пока, достигнув момента рождения, эта стратегия не опрокинула выстроенное Фрейдом здание ортодоксального редукционизма и не указала психоаналитическим представлениям новый путь к более сложной и расширенной онтологии человеческого опыта. В результате возникло такое понимание психики, которое подобно самому переживанию перинатальной цепочки, оказалось несводимым и многомерным.

Здесь можно было бы обсудить множество открытий, порожденных исследованиями Грофа: относительно того, что корни мужского сексизма кроются в бессознательном страхе женского тела, обреченного на роды; относительно того, что корни Эдипова комплекса кроются в гораздо более ранней, первоначальной борьбе против сокращающихся стенок матки и удушающих родовых путей (что воспринимается как некий карательный акт) с целью вернуть утраченный союз с питающим материнским чревом; относительно терапевтической значимости столкновения со смертью; относительно корней таких особых психопатологических состояний, как депрессия, фобии, обсессивно-компульсивный невроз, сексуальные расстройства, садомазохизм, мания, самоубийство, наркотическая зависимость, различные психотические состояния, а также таких коллективных психологических нарушений, как жажда разрушения и войны и тоталитаризм. Можно было бы обсудить и великолепный, многое проясняющий синтез, которого Гроф достиг в своей психодинамической теории, сведя воедино не только идеи Фрейда и Юнга, но еще и идеи Райха, Ранка, Адлера, Ференци, Клейн, Фэрбэрна, Уинникота, Эриксона, Маслоу, Перлза, Лэна. Однако нас занимает не психотерапия, а философия, и если область перинатальных исследований стала решающим порогом для терапевтического преобразования, то не менее важной оказалась она и для философии и культурологии. Поэтому при обсуждении данной темы я ограничусь лишь теми особыми выводами и следствиями, которыми обязана Грофу нынешняя эпистемологическая ситуация. В этом контексте особую важность приобретают некоторые обобщения, сделанные на основе клинических свидетельств.

Во-первых, архетипическая цепочка, пронизывающая перинатальные феномены — от матки, затем в родовых путях и до самого рождения, — ощущалась прежде всего как мощная диалектика; движение от начального состояния нерасчлененного единства — к зыбкому состоянию подавления, столкновения и противоречия, сопровождающемуся чувством разобщения, раздвоения и отчуждения, и, наконец, продвижение через стадию полного исчезновения к нежданному искупительному освобождению, которое несло и преодоление, и завершение этого промежуточного отчужденного состояния, восстанавливая изначальное единство, однако на совсем новом уровне, где сохранялись все достижения пройденной траектории.

Во-вторых, эта архетипическая диалектика нередко переживалась одновременно как на индивидуальном уровне, так и — даже более ощутимо — на коллективном уровне, так что движение от первоначального единства через отчуждение к освобождающему разрешению переживалось как, например, эволюция целой культуры или человечества в целом — не только как рождение конкретного ребенка от конкретной матери, но и как рождение *Homo sapiens* из лона природы. Личностное и межличностное присутствуют

здесь в равной степени, будучи нерасторжимо связаны воедино, так что онтогенез не только повторяет филогенез, но, в известном смысле, и «впадает» в него, подобно реке.

И в-третьих, эта архетипическая диалектика переживалась и фиксировалась гораздо чаще в нескольких измерениях сразу — в физическом, психологическом, интеллектуальном, духовном,— чем в каком-либо одном из них, а иногда все они наличествовали одновременно в некоем сложном сочетании. Как подчеркивал Гроф, клинические свидетельства вовсе не предполагают, что эту перинатальную цепочку следует сводить просто к родовой травме: скорее представляется, что сам биологический процесс рождения есть выражение более общего, глубинного архетипического процесса, который может проявляться во многих измерениях. Итак:

С точки зрения *физики*, перинатальная цепочка переживалась как период биологической беременности и как рождение, причем движение происходило от симбиотического союза со всеобъемлющим питающим чревом, через постепенный рост сложности и обособления внутри этой матки, к столкновению с сокращениями утробы, с родовыми путями, и, наконец, к самому рождению.

С точки зрения *психологии*, здесь ощущалось движение от начального состояния нерасчлененного сознания «до-Я» к состоянию возрастающего обособления и разобщения «Я» с миром, возрастающего бытийственного отчуждения, и, наконец, к ощущению смерти «Его», за которой следовало психологическое возрождение; нередко все это ассоциировалось с опытом жизненного пути: из чрева детства — через труды и муки зрелой жизни и удушье старости — к встрече со смертью.

На *религиозном* уровне, эта цепочка переживаний обретала великое множество обликов, но в основном преобладала иудео-христианская символика: движение из первозданного Райского Сада, через Грехопадение, через изгнание в мир, разлученный с Божеством, в мир страданий и смертности, к искупительному распятию и воскресению, несущему с собой воссоединение человеческого с Божественным. На индивидуальном же уровне переживание этой перинатальной цепочки сильно напоминало связанные со смертью и возрождением инициации древних мистерийных религий (на самом деле они, по-видимому, были во многом тождественны).

Наконец, на *философском* уровне, данный опыт был постижим, условно говоря, в неоплатонически-гегельянски-ницшеанских понятиях, как диалектическое развитие от первоначального архетипического Единства, через эманацию в материю с возрастанием сложности, множественности и обособления, через состояние абсолютного отчуждения — «смерть Бога» как в гегелевском, так и в ницшеанском смыслах — к драматическому *Aufhebung\**, к синтезу и воссоединению с самодостаточным Бытием, в котором и исчезает, и завершается траектория индивидуального пути.

Эта многоуровневая эмпирическая цепочка имеет большое значение для многих областей знания, однако здесь следует остановиться именно на эпистемологических выводах, представляющих особенно важными для современной интеллектуальной ситуации<sup>7</sup>. Ибо открывающаяся перспектива создает впечатление, что основополагающая субъект-объектная дихотомия, царившая в современном сознании, которая и определяла, и *составляла суть* современного сознания, и принималась за абсолютную данность и за основу любого «реалистического» взгляда и основу отчуждения,— уходит своими корнями к особому архетипическому состоянию, связанному с неизлеченной травмой человеческого рождения, где первородное сознание нерасчлененного органического единства с матерью, или *participation mystique\*\** природе, было вытеснено, разорвано и утрачено. И на индивидуальном, и на коллективном уровнях здесь можно увидеть источник глубочайшей раздвоенности современного мышления: между человеком и природой, между разумом и материей, между «Я» и другим, между опытом и действительностью — этого неизбывного чувства одинокого «его», безнадежно заблудившегося в обступившей его со всех сторон чаще внешнего мира. Здесь и мучительная разобщенность с вечным и всеобъемлющим лоном природы, и развитие

человеческого самосознания, и утрата связи с первоосновой бытия, и изгнание из Эдема, и вступление в измерение времени, истории и материи, и «расколдование» космоса, и чувство полного погружения во враждебный мир безличных сил. Здесь и ощущение Вселенной как чего-то в высшей степени равнодушного, враждебного, непроницаемого. Здесь и судорожное стремление вырваться из-под власти природы, подчинить себе и поработить природные силы, даже отомстить природе. Здесь и первобытный страх утратить власть и господство, основанный на всепожирающем ужасе перед неминуемой смертью, которая неизбежно сопутствует выходу индивидуального *его* из первичной целостности. Но сильнее всего здесь глубокое чувство онтологической и эпистемологической разобщенности между человеческим «Я» и миром.

\* Отмена, упразднение; завершение.— *Нем.*

\*\* Таинственная сопричастность.— *Фр.*

Это сильнейшее чувство разобщенности и возводится затем в законный ранг истолковательного принципа современного мышления. Не случайно Декарт — человек, впервые сформулировавший определение современного индивидуального разумного «Я», — впервые сформулировал и определение механистического Космоса коперниковской революции. Основные априорные категории и предпосылки современной науки с ее убеждением в том, что независимый внешний мир должен быть непременно подвергнут исследованию со стороны самостоятельного человеческого разума, с ее выбором безличных механистических объяснений, с ее отрицанием духовности в Космосе и какого-либо внутреннего смысла или цели в природе, с ее требованием однозначного и буквального истолкования мира явлений — явились залогом мировоззрения разочарованного и отчужденного. Как подчеркивал Хилмен: «Свидетельства, которые мы собираем для поддержания гипотезы, и риторика, которую мы применяем для ее доказательства, уже являются частью того архетипического созвездия, внутри которого мы сами находимся... Так «объективная» идея, которую мы находим в расположении данных, одновременно является «субъективной» идеей, благодаря которой мы видим эти данные»<sup>8</sup>.

С подобных позиций картезианско-кантианские философские представления, царившие в современном мышлении, наполнявшие и подстегивавшие современные научные достижения, отражают господство некой мощной архетипической формы (*Gestalt*), некоего эмпирического шаблона, согласно которому человеческое сознание «просеивается» и затем «вается» — причем таким образом, что в результате действительность предстает непроницаемой, буквальной, объективной и чуждой. Картезианско-кантианская парадигма и выражает, и утверждает такое состояние сознания, в котором систематически заглушается голос глубинных единящих начал реальности, мир лишается своих чар, а человеческое «его» остается в одиночестве. Подобное мировоззрение представляет собой, так сказать, метафизическую и эпистемологическую «коробку» — герметически закупоренную систему, отражавшую сжатие в процессе архетипического рождения. Это не что иное, как намеренное и отработанное выражение особой архетипической сферы, внутри которой надежно заперто человеческое сознание — как если бы оно существовало внутри некоего солипсистского пузыря.

Разумеется, во всем этом заключена горькая ирония: ведь именно тогда, когда современное мышление, поверив наконец, что ему удалось полностью освободиться ото всех антропоморфных проекций, усиленно выстаивает модель неразумного, механистичного и безличного мира, — именно тогда и оказывается, что мир этот, как никогда, являет собой избирательное построение человеческого разума. Человеческий разум повсюду устранил какие-либо проявления сознания, отовсюду убрал смысл и цель, заявив на них свое исключительное право, затем спроецировал на мир некую машину. Как указал Руперт Шелдрейк, это и есть самая что ни на есть антропоморфная проекция: «рукотворная», собранная самим человеком машина, монстр, какого в природе и в помине



нет. В таком случае то, что современное мышление спроецировано на мир — или, еще точнее, что оно извлекло из мира посредством своей проекции,— оказалось его собственным безличным бездушием.

Однако глубинной психологии — этой необычайно плодотворной традиции, заложенной Фрейдом и Юнгом,— выпала нелегкая судьба осуществлять доступ современного мышления к архетипическим силам и реальностям, призванным воссоединить отдельное «Я» с остальным миром, уничтожив прежний дуализм мировоззрения. В самом деле, теперь, оглядываясь, назад, так и хочется сказать, что именно глубинной психологии *суждено*

*было* привести современное мышление к осознанию этих реальностей: если царство архетипов отказывались признать и философия, и религия, и наука принадлежащие высокой культуре, то тогда оно должно было появиться вновь уже снизу — из «подземного мира» души. Как заметил Л. Л. Уайт, идея подсознательного впервые возникла во времена Декарта и с тех пор, начав свое восхождение к Фрейду, играла все более заметную роль. И когда на заре XX века Фрейд выпустил в свет свою книгу «Толкование сновидений», он предпослал ей в качестве эпиграфа строку из Вергилия, где все так ясно было сказано: «Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo»\*. Возмездие неизбежно грядет — и если не сверху, то снизу.

Таким образом, современное состояние сознания начинается как прометеевское движение к освобождению человека, к независимости от объемлющей природной первоосновы, к обособлению от коллективной стихии, но это картезианско-кантианское состояние постепенно и непреодолимо переходит в кафкианско-беккетовское состояние полного экзистенциального одиночества и абсурда — невыносимого «двойного узла», приводящего к разрушительному безумию. И вновь, экзистенциальный «двойной узел» в точности отражает положение младенца внутри материнской утробы: вначале он симбиотически связан с питающей его маткой, он растет и развивается внутри этого чрева, он возлюбленное средоточие всеобъемлющего мира, и вот он вдруг изгнан этим миром, отторгнут этим чревом, покинут, раздавлен, удушен и извергнут, оказавшись в состоянии крайнего смятения и смертельной! тревоги, в необъяснимом и несообразном положении, оставляющем его в травматически высоком напряжении.

Вместе с тем, полное переживание этого «двойного узла», этой диалектики между единством, с одной стороны, и родовыми муками и субъект-объектной дихотомией, с другой стороны, неожиданно порождает третье состояние: искупительное воссоединение обособившегося «Я» со вселенской первоосновой. Родившийся ребенок попадает в объятия матери, освобожденный герой совершает восхождение из подземного мира, дабы возвратиться домой после своей продолжительной одиссеи. Происходит примирение индивидуального и всеобщего. Теперь ясно: страдания, отчуждение и смерть необходимы для рождения, для сотворения «Я»: *O Felix Cupla\*\**. Положение, ранее представлявшееся совершенно непостижимым, отныне признано необходимым звеном цепи, поскольку более чем ясен его широкий контекст. Рана от разрыва с Бытием исцелена. Мир начинает заново открываться, облекшись своим первоизначальным очарованием. Становление отдельного самостоятельного «Я» уже свершилось, и ныне «Я» вновь приникло к истокам своего бытия.

\* «Вышних не в силах смягчить богов, я взываю к подземным». — *Лам.*

\*\* О счастливая вина; о благословенный грех. — *Лам.*

## ЭВОЛЮЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Все это наводит на мысль о том, что требуется какая-то иная, более гибкая и всеохватная эпистемологическая перспектива. Хотя в современном мышлении и господствовала картезианско-кантианская эпистемологическая позиция, она была далеко не единственной, ибо почти в то же самое время, когда просветительство достигло своей

философской вершины в лице Канта, начала вырисовываться и в корне противоположная эпистемологическая перспектива: впервые она обозначилась в естественно-научных штудиях Гете, затем обрела новые направления у Шиллера, Шеллинга, Гегеля, Кольриджа и Эмерсона, и в пределах последнего столетия была четко выражена Рудольфом Штайнером. Каждый из этих мыслителей приносил в развитие этой перспективы свой особый, не схожий ни с чьим другим вклад, однако их всех объединяло великое убеждение в том, что связь человеческого разума с миром носит характер отнюдь не враждебной раздвоенности, но сопричастности.

По сути своей эта альтернативная концепция не противостояла кантовской эпистемологии, но, будучи более объемной, как бы растворяла ее в более масштабном и более утонченном понимании человеческого знания. Новая концепция признавала ценность критических прозрений Канта относительно того, что любое человеческое знание о мире в некотором смысле определяется субъективными принципами, но вместо того, чтобы жестко приписать эти принципы каждому человеческому субъекту в отдельности, изъяв их тем самым из внеположного человеческому познанию мира, концепция сопричастности склонилась к суждению, что эти субъективные принципы на самом деле являются выражением собственного бытия мира, а человеческий разум, в конечном итоге, есть инструмент самораскрытия мира. С этой точки зрения, сущностная реальность природы нераздельна, самодостаточна и завершена в себе самой — так, чтобы человеческий разум мог «объективно» изучать и фиксировать ее со стороны. Скорее, разворачивающаяся природная истина появляется лишь при деятельном участии человеческого разума. Природа действительности не просто феноменальна, не является она и независимой и объективной: скорее, это нечто такое, что вызывается к жизни самим актом человеческого познания. Природа становится постижимой для самой себя благодаря человеческому разуму.

Согласно такому взгляду, природой пронизано все, и сам человеческий разум во всей его полноте есть выражение сущностного бытия природы. И глубинная реальность мира появляется лишь тогда, когда человеческий разум полностью активизирует дремлющие в нем способности к упорядоченному воображению и позволяет архетипическому свету озарить его эмпирические наблюдения. Следовательно, без развитой внутренней жизни познание немыслимо. В наиболее подлинном и глубочайшем своем выражении, умственное воображение не просто проецирует свои идеи на природу, как будто отбрасывая их из отдаленных уголков мозга. Скорее, воображение из своих же глубин вступает в прямую связь с созидательным процессом внутри природы, осуществляет этот процесс внутри себя и приводит реальность природы к осознанному выражению. Поэтому образная интуиция — не субъективное искажение, а завершение человеком сущностной целостности этой реальности, которую дуалистическое восприятие раскололо пополам. Само человеческое воображение составляет часть присущей миру внутренней истины: без него мир в каком-то смысле неполон. Здесь сталкиваются и объединяются две основные формы эпистемологического дуализма: традиционная докритическая и посткантовская критическая концепции человеческого знания. С одной стороны, человеческий разум не просто порождает понятия, «соответствующие» внешней действительности. С другой же стороны, он и не просто «навязывает» миру свой порядок. Скорее, мировая истина осуществляется внутри себя самой — и через человеческий разум.

Такую эпистемологию сопричастности, на разные лады развивавшуюся Гете, Гегелем, Штайнером и другими, следует понимать не как откат к наивной *participation mystique*, но как диалектический синтез длинной эволюции от первоначального нерасчлененного сознания через дуалистическое отчуждение к новой целостности. Она включает в себя и постмодернистское понимание знания, преодолевая в то же время его границы. Здесь полностью признается толковательно-конструктивный характер человеческого познания, но сокровенная, взаимопроникающая и всеобъемлющая связь природы с человеком и человеческим разумом позволяет целиком избавиться от кантовских последствий

эпистемологического отчуждения. Человеческий дух не просто предписывает природе ее феноменальный порядок: скорее, это природный дух являет свой *собственный* порядок через человеческий разум — когда этот разум приводит в полную боевую готовность все свои способности — интеллектуальные, волевые, эмоциональные, чувственные, образные, эстетические, эпифанические. В таком познании человеческий разум «вживается» в созидательную деятельность природы. И тогда мир сам проговаривает свой смысл через сознание человека. Тогда надлежит признать, что и сам человеческий язык укоренен в глубинной реальности, отражая раскрывающийся смысл Вселенной. Благодаря человеческому интеллекту — при всей его личной обособленности, случайности и напряженных усилиях — развивающееся мыслесодержание мира обретает сознательное выражение. Да, знание о мире структурируется благодаря субъективному участию разума — но этого участия требует для своего самораскрытия Вселенная: такова ее телеология. Человеческая мысль не отражает и не может отражать никакой «готовой» объективной истины в мире: скорее, мировая истина облекается существованием именно тогда, когда она зарождается в человеческом разуме. Как растение, достигнув определенной стадии, пускает цвет, так и Вселенная, по достижении каких-то рубежей дает распуститься новому человеческому знанию. И, как подчеркивал Гегель, эволюция человеческого знания есть эволюция мирового самооткровения.

Безусловно, данная точка зрения заставляет предположить, что картезианско-кантианская парадигма, а таким образом и упирающийся в эпистемологию «двойной узел» современного сознания отнюдь не абсолютны. Но попробуем совместить эту эпистемологию сопричастности с открытой Грофом перинатальной цепочкой и ее подспудной архетипической диалектикой — и тогда напрашивается еще более поразительный вывод: а именно, что пресловутая картезианско-кантианская парадигма, да и вся траектория современного сознания, устремленная к отчуждению, не была просто какой-нибудь ошибкой, злополучным человеческим заблуждением, очевидным проявлением человеческой слепоты, но скорее отразила гораздо более глубокий архетипический процесс, который подталкивали силы отнюдь не человеческие. Ибо, исходя из подобных взглядов, значительное сужение горизонтов, Постигшее современное мышление, стало само по себе подлинным выражением раскрытия природы — процесса, осуществляющегося посредством человеческого интеллекта (чья независимость неуклонно возрастала) и ныне достигшего в высшей степени критической стадии преобразования. Согласно такой позиции, дуалистическая эпистемология, порожденная Кантом и Просвещением, не просто противостоит эпистемологии сопричастности, порожденной Гете и романтизмом, но скорее служит ей серьезным подспорьем, необходимой ступенью в эволюции человеческого мышления. А если это так, то настало время пролить свет на некоторые давние философские парадоксы.

Здесь я сосредоточусь на одной особенно важной области. Большинство самых захватывающих исследований по современной эпистемологии вышло из философии науки: в первую очередь это труды Поппера, Куна и Фейерабенда. И все же, вопреки этим исследованиям — или, может быть, благодаря этим исследованиям, с разных сторон обнаружившим относительную и сугубо толковательную природу научного знания, — философам по-прежнему мозолили глаза две навязчивые дилеммы: одна досталась «по наследству» от Поппера, другая — от Куна и Фейерабенда.

У Поппера блестящее объяснение получила проблема научного знания, поставленная Юмом и Кантом. По мнению Поппера (равно и всего современного мышления) человек приближается к миру как посторонний — но как посторонний, обуреваемый жадной пониманием, изобретающий мифы, истории, теории и стремящийся проверить их. Иногда — и в силу случайности, и путем проб и ошибок — оказывается вдруг, что какой-либо миф «срабатывает». Теория спасает феномены: стрела попадает прямо в цель. И таково величие науки, что, благодаря случайному удачному сочетанию строгости с изобретательностью, оказывается, что в эмпирическом мире действует — хотя бы

временно — чисто человеческая концепция. Однако Поппера по-прежнему мучает вопрос: каким образом возможны, в итоге, «удачные догадки», «удачные» мифы, каким образом человеческий разум вообще приходит к подлинному знанию, если все сводится к проверке проецируемых мифов, почему эти мифы, вообще «срабатывают»? Если человеческий разум не имеет доступа к априорной определенной истине и если все производимые наблюдения всегда уже «насыщены» непроверенными представлениями о мире, то тогда как же этому разуму удастся иногда произвести подлинно «удачную» теорию? Поппер отделался от этого вопроса, сказав, что в итоге это просто «везение», но этот ответ мало кому покажется вразумительным. Ибо почему вдруг воображение *постороннего* оказалось способным породить из своих же недр «миф», который так превосходно действует в эмпирическом мире, что на нем можно построить целую цивилизацию (как в случае Ньютона)? Как ничто может породить нечто?

Я убежден, что существует только один правдоподобный ответ на эту загадку, и ответ этот подсказывает нам эпистемологическая концепция сопричастности, вкратце очерченная выше: а именно, те смелые догадки и мифы, что порождает в своих поисках знания человеческий разум, исходят из источника куда более потайного и глубокого, нежели источник только человеческий. Они исходят из родника самой природы, из вселенского бессознательного, являющего через человеческий разум и человеческое воображение свою собственную последовательно раскрывающуюся реальность. С подобной позиции теория Коперника, Ньютона либо Эйнштейна — вовсе не «меткое попадание» постороннего: она отражает сокровенное родство человеческого разума с Космосом. Она отражает главную роль человеческого разума как средства раскрытия вселенского смысла. С подобной позиции, неправы и скептик-постмодернист, и философ-традиционалист, сходящиеся на том мнении, что современная научная парадигма, в конечном итоге, лишена всякого космического основания. Ибо сама парадигма является частью великого эволюционного процесса.

Теперь мы можем предложить разрешение другой серьезной проблемы, поднятой Куном: проблема состоит в том, чтобы объяснить, почему в истории науки одна парадигма одерживает верх над другой, если парадигмы принципиально несоизмеримы, если их даже нельзя со всей строгостью сравнить между собой. Как указал Кун, каждая парадигма стремится создать собственные данные и собственный способ истолкования этих данных — причем настолько всеохватный и самоценный, что кажется даже, будто ученые, придерживающиеся в своей работе разных парадигм, существуют в совсем разных мирах. Хотя каждому сообществу ученых-истолкователей и кажется, будто одна парадигма превосходит другую, тем не менее не существует никакого способа доказать это превосходство, если каждая из парадигм изначально безраздельно господствует в своей же «базе данных». Не существует среди ученых согласия и в отношении общего мерил или общей ценности парадигм — таких, например, как концептуальная точность или связность, широта, простота, или сопротивляемость различным фальсификациям, сообразность с теориями, бытующими в других областях науки, или польза для новых исследовательских находок, — которые можно было бы использовать в качестве универсального критерия для сравнения. Представление о ценности заметно меняется от одной научной эпохи к другой, от одной дисциплины к другой, разнясь даже между отдельными исследовательскими группами. Чем же в таком случае можно объяснить продвижение научного знания, если в итоге все существующие парадигмы выборочно опираются на разные способы интерпретации, на разные наборы данных, на разные научные ценности?

На этот вопрос Кун неизменно отвечал, что в конце концов последнее слово остается за развивающимся научным сообществом, которое и выносит тот или иной версии окончательный приговор. Однако, как сетовали многие ученые, такой ответ у основания подсекает все научные критерии, предоставляя их на произвол социологических и личностных факторов, субъективно искажающих научное суждение. И действительно, как

это показал сам Кун, на практике ученые чаще всего *не* подвергают господствующую парадигму серьезным сомнениям и даже *не* испытывают ее наравне с прочими альтернативами по целому ряду причин — педагогических, социо-экономических, культурных, психологических,— многие из которых зачастую остаются неосознанными. Ученые, подобно всем людям, склонны привязываться к своим воззрениям. Чем же тогда можно объяснить продвижение науки от одной парадигмы к другой? Имеет ли эволюция научного знания хоть какое-то отношение к «истине», или же это не более чем изобретение социологии? Если же вспомнить изречение Пауля Фейерабенда относительно того, что в битве за первенство «годится все», то возникает лобовой вопрос: если годится *все*, тогда почему что-то *одно* годится больше, чем другое? Почему предпочтение отдается какой-то одной научной парадигме? Если годится все, то почему тогда годится хоть что-то?

Ответ же здесь напрашивается такой: та или иная парадигма возникает в истории науки, а затем признается истинной и ценной именно тогда, когда она наиболее всего созвучна архетипу текущего состояния развивающегося коллективного сознания. Тогда создается впечатление, что та или иная парадигма объясняет большее число фактов и более важные факты: она касается более весомой, более убедительной, более привлекательной главным образом в силу того, что она затронула архетипически верную струну в данной культуре в самый подходящий момент ее эволюции. Динамика же этого архетипического развития представляется по своей сути тождественной динамике перинатального процесса. Куновское описание непрерывной диалектики между движением «нормальной» науки и революционными сменами крупнейших парадигм поражает сходством с описанной Грофом перинатальной динамикой: поиски знания всегда начинаются внутри концептуальной первоосновы — этого чрева, предоставляющего им свою интеллектуальную питающую структуру, поощряющую рост, и усложненности, и умудренности,— до тех пор, пока эта структура не начинает постепенно превращаться в оковы, тиски, темницу, порождающую напряженные и неразрешимые противоречия, после чего наступает кризис. А затем является некий боговдохновенный, подобный Прометею гений, на которого нисходит благодать внутреннего прорыва к новому видению, и благодаря ему научное мышление преисполняется новым чувством соединения — воссоединения — с миром в акте познания: так происходит интеллектуальный переворот, так рождается новая парадигма. И здесь мы видим, почему такие гении, как правило, воспринимают свой интеллектуальный прорыв как глубочайшее озарение, как откровение самого божественного созидательного начала. Вспомним восклицание Ньютона, обращенное к Богу: «Я мыслю Твоими мыслями вслед за Тобой!» Ибо человеческий разум следует по божественному архетипическому пути, открывшемуся внутри него.

Здесь мы видим также, почему одна и та же парадигма, например аристотелевская или ньютоновская, воспринимается вначале как освобождение, а затем — как ограничение, как узилище. Ибо *рождение* каждой новой парадигмы одновременно является *зачатием* внутри новой концептуальной первоосновы, дающей начало процессу вынашивания, роста, после чего вновь наступает кризис и переворот, и все повторяется сначала. Каждая парадигма представляет собой одно из звеньев разворачивающейся эволюционной цепи, и когда эта парадигма уже выполнила свое предназначение, когда она уже прошла все ступени развития и до конца исчерпана,— тогда она утрачивает свой божественный блеск, теряет свой возбуждающий накал и становится чем-то гнетущим, сковывающим, темным, чем-то, что должно преодолеть,— между тем как возникновение новой парадигмы воспринимается как избавительное рождение в новой, осиянной светом умопостижения Вселенной. Так, исполненная символического звучания геоцентрическая вселенная Аристотеля, Птолемея и Данте постепенно теряет свой блеск, превращаясь в неясный узел противоречий, а с появлением Коперника и Кеплера весь этот божественный блеск полностью переносится на гелиоцентрический Космос. А так как

эволюция парадигматических сдвигов есть процесс архетипический, а не просто рационально-эмпирический или же социологический, то, с исторической точки зрения, эта эволюция протекает и внутри, и снаружи, и «субъективно», и «объективно». По мере того как в культурном мышлении происходят внутренние «гештальт»-изменения, появляются и новые эмпирические свидетельства, неожиданно «откапываются» неизвестно когда сочиненные дерзкие труды, формулируются соответствующие эпистемологические оправдания, все это удачно совпадает с определенными изменениями в обществе, появляются новые технические усовершенствования, изобретается телескоп и как нарочно попадает в руки Галилея. По мере того как в коллективном мышлении и в отдельных умах зарождаются новые метафизические представления и новая психологическая направленность — появляются и новые благоприятные факты, новые социальные контексты, новые методологии, новые орудия, потребные для довершения зародившейся архетипичной формы (Gestalt).

И со всеми формами человеческой мысли дело обстоит так же, как с эволюцией научных парадигм. Возникновение новой философской парадигмы — Платона или Аквината, Канта или Хайдеггера — никогда не бывает просто результатом умосовершенствования логического рассуждения на основе наблюдаемых данных. Скорее, любая философия, любая метафизическая перспектива и эпистемология отражает возникновение глобального эмпирического шаблона (Gestalt), накладывающегося на видение данного философа, господствующего в его рассуждениях и наблюдениях и в итоге оказывающего воздействие на весь культурный и социологический контекст, в коем некогда обрело форму данное философское видение.

Ибо сама возможность появления нового мировоззрения покоится на подспудной динамике культуры в целом. Так, коперниковская революция, зародившаяся в эпоху Возрождения и Реформации, в точности отразила архетипический момент рождения современного человечества из антично-средневекового космически-церковного лона. С другой же стороны, произошедший в XX веке грандиозный обвал многих структур — культурных, философских, научных, религиозных, нравственных, художественных, общественных, экономических, политических, экологических — заставляет предположить, что это тотальное разрушение необходимо предвещает некое новое рождение. И отчего сегодня в западном мышлении — практически во всех областях — столь ощутимо непрерывно растущее коллективное стремление сформулировать некое мировоззрение всеединства и сопричастности? Коллективным сознанием явно овладела мощная архетипическая динамика, и современное мышление, истомившееся в тенетах отчуждения, в подступивших уже родовых схватках силится вырваться на волю, сбросив «порожденные разумом кандалы» (выражение Блейка), дабы вернуть себе утраченную сокровенную взаимосвязь с природой и со всем Космосом.

И точно так же, как в каждом научном повороте, в каждой смене мировоззрений можно выделить множество подобных архетипических цепочек, в общей эволюции сознания можно выделить общую архетипическую диалектику, вобравшую в свою реку течения всех притоков, — одну метатраекторию, истоки которой — в первоначальной *participation mystique*, а цель движения — у нас перед глазами. Осознав ее, мы можем лучше понять великое эпистемологическое странствие западного мышления — от зарождения философии из стихии мифологического сознания в древней Греции, далее — через эпохи античной классики и средневековья, через Новое время, и, наконец, — к нашему веку «постмодерн»: эту необычную последовательность мировоззрений, эту драматическую цепочку преобразований в постижении действительности человеческим разумом, эту таинственную эволюцию языка, эти сдвиги в отношениях между всеобщим и единичным, трансцендентным и имманентным, понятием и содержанием восприятия, сознательным и бессознательным, субъектом и объектом, «Я» и миром — это постоянное движение в сторону дифференциации, это постепенное возмужание независимого человеческого интеллекта, это неспешное становление субъективного «Я», это снятие «чар» с

объективного мира, это подавление и устранение всего, связанного с архетипами, эту кристаллизацию человеческого бессознательного, это конечное полное отчуждение, это предельное разрушение и, наконец, быть может,— появление диалектически сплоченного сознания сопричастности, воссоединившегося со вселенской первоосновой.

Однако для того, чтобы действительно воздать должное этой сложнейшей эпистемологической прогрессии, как и другим великим диалектическим траекториям западной интеллектуальной и духовной истории, которые пролегли параллельно ей в космологии, психологии, религии и бытии,— требовалась бы еще одна книга. Я же попытаюсь подвести итоги, ограничившись кратким общим обзором этого долгого исторического развития — чем-то вроде архетипического метаповествования, где будут затронуты обозначенные выше воззрения и прозрения.

## ВОЗВРАЩАЯСЬ НА КРУГИ СВОЯ

Относительно истории западного мышления можно было бы сделать бесчисленное количество обобщений, однако сегодня более всего, пожалуй, очевиден тот факт, что от начала до конца оно было исключительно мужским феноменом: Сократ, Платон, Аристотель, св. Павел, Августин, Фома Аквинский, Лютер, Коперник, Галилей, Бэкон, Декарт, Ньютон, Локк, Юм, Кант, Дарвин, Маркс, Ницше, Фрейд... Западная интеллектуальная традиция была порождена и возведена в канон почти одними только мужчинами, и преобладают в ней в основном мужские взгляды. Разумеется, мужское господство в интеллектуальной истории Запада объясняется вовсе не тем, что женский ум уступает мужскому. Однако можно ли списывать его *единственно* на социальное неравенство? Думаю, что нет. Я убежден: здесь таится нечто глубинное — нечто архетипическое. Основополагающий и повсеместный мужской характер западного мышления проявляется как у мужчин, так и у женщин, пронизывая все стороны западной мысли, определяя важнейшие представления о человеке и человеческой роли в мире. Все основные языки, в русле которых развивалась западная традиция, начиная с греческого и латыни, имели тенденцию олицетворять род человеческий как таковой с помощью слов мужского рода: *anthropos*, *homo*, *l'homme*, *el hombre*, *l'homo*, *der Mensch*, *man*, человек. Как правдиво отобразило представленное в данной книге историческое повествование, всегда и всюду фигурировал «человек»: «восхождение человека», «достоинство человека», «отношение человека к Богу», «место человека в космосе», «борьба человека с природой», «великие достижения современного человека» и так далее\*.

\* В оригинале везде употреблено английское слово «*man*», имеющее два значения: «человек» и «мужчина», эту двойственность русский перевод не всегда в силах отразить. — *Примеч. пер.*

«Человек» западной традиции — это вечно мятущийся герой-мужчина, прометеевского толка бунтарь, постоянно взыскующий для себя свободы и движения, постоянно рвущийся отделиться и в физическом и в метафизическом планах от породившей его первоосновы и подчинить ее себе. Такая мужественная предрасположенность, скрытая в эволюции западного мышления,— пусть она чаще всего оставалась неосознанной — тем не менее, не просто была типична для этой эволюции, но скорее, явилась ее сущностной составляющей<sup>9</sup>.

Ибо эволюцией западного мышления двигало героическое побуждение сформировать самостоятельное и разумное человеческое «я», исторгнув его из стихии первоначального единства с природой. Эта преобладающая мужественность сказалась на всех основополагающих религиозных, научных и философских воззрениях западной культуры, началось же ее победоносное шествие около четырех тысячелетий назад, одновременно с покорением патриархальными кочевыми племенами древнейших матриархальных культур в Греции и Леванте, затем с силой проявившись в патриархальной религии Запада, выросшей из иудаизма, в его рационалистической философии, пришедшей из Греции, и в его объективистской науке, возникшей в Европе Нового времени. Все это послужило

причиной развития независимой человеческой воли и интеллекта: трансцендентного «Я», самостоятельного индивидуального «его», самоопределяющегося человека со всей его неповторимостью, обособленностью и свободой. Однако для этого мужскому мышлению понадобилось потеснить и подавить женское. Мы видим это в древнегреческом мышлении, полностью подчинившем себе доэллинистические матриархальные мифологии, в иудео-христианском отрицании Великой Богини-Матери и в просветительском возвеличивании хладнокровного рассудочного «его», полностью отделившегося, от внешней природы, и можем утверждать, что эволюция западного мышления была основана на подавлении женского начала — на подавлении нерасчлененного унитарного сознания, *participation mystique* с природой. Это было последовательное отрицание *anima mundi*, то есть мировой души, цельности бытия, некоего всеприсутствия таинства и неоднозначности, воображения, эмоций, интуиции, инстинктов тела, природы, женщины — словом, всего того, что мужское начало в своих проекциях отождествило с «другим», «инаковым».

Однако такое разобщение неизбежно влечет за собой стремление к воссоединению с утраченным — в особенности же после того, как героические мужские поиски завели современное мышление в безнадежный тупик, где, почувствовав себя в полном одиночестве, оно приписало себе единоличные права на всякое сознательное разумение, какое только есть во Вселенной (человек — единственное сознательное и разумное существо, Космос слеп и механистичен, Бог мертв). Тогда-то для человека наступает экзистенциальный кризис: он — одинокое и смертное сознательное «его», заброшенное в абсолютно бессмысленной и непознаваемой Вселенной. Наступает для него и кризис психологического и биологического порядка: он живет в таком мире, форма которого в точности отвечает его мировоззрению, то есть в «фрукотворном» окружении, постепенно становящемся все более механистичным, бездушным и саморазрушительным. *Кризис современного человека — это, по существу, мужской кризис*, и я убежден, что уже сейчас назревает его разрешение в громадной волне женственного начала, всколыхнувшей нашу культуру. Причем явствует это не только из подъема феминизма, усиления позиций женщин и из возвышения чисто женских ценностей в глазах как женщин, так и мужчин, и не только из быстрого роста женской образованности и появления «родочувствительных» перспектив практически в каждой интеллектуальной дисциплине, но также из растущего чувства единства с планетой и со всеми ее природными формами, из растущего осознания экологической угрозы и усиливающейся реакции против политических и корпоративных стратегий, направленных на нещадную эксплуатацию среды, из растущего приятия человеческой общности, из стремительного крушения давних политических и идеологических барьеров, разделявших народы мира, из углубляющегося понимания ценности и необходимости взаимопомощи и сотрудничества и из взаимодействия множества различных перспектив. Ощутима эта волна и во всеобщем стремлении к воссоединению с телом, с эмоциями, с бессознательным, с воображением и интуицией, в новом интересе к таинству деторождения и материнскому достоинству, в растущем признании имманентного природе разума, в широкой популярности, какую получила гипотеза о Гее (Земле). Ощутима она и во вспыхнувшем увлечении культурными воззрениями архаических времен и современных туземных племен — например, древних европейцев, американских индейцев, африканцев, — в новом внимании к женским перспективам божественного, в археологическом открытии традиции Великой Богини и в современном возрождении духовности этой Богини, в подъеме иудео-христианской традиции Софии и папском провозглашении *Assumptio Mariae*\*, в отмеченном почти повсеместно стихийном появлении женских архетипических феноменов и в отдельных сновидениях, и в психотерапии. Ощутим этот порыв и в огромной волне интереса к мифологическим воззрениям, к эзотерическим учениям, к восточному мистицизму, к ведовству и шаманству, к архетипической и трансперсональной психологии, к герменевтике и другим



необъективистским эпистемологиям, к научным теориям о голономической\*\* Вселенной, к морфогенетическим (формообразующим) полям, к рассеивающим структурам, теории хаоса, теории систем, экологии мышления, ко вселенской сопричастности — этот список можно продолжить до бесконечности. Как и предсказал Юнг, в современном сознании происходит эпохальный сдвиг, примирение двух враждебных полюсов, слияние противоположностей: *hieros gamos* (священное бракосочетание — др.-греч.) между мужским началом, долгое время пребывавшим на вершине господства, но теперь оставшимся в отчужденном одиночестве, и женским началом, долгое время пребывавшим в угнетении и рабстве, но теперь начавшим стремительное восхождение.

\* Успение Марии.— *Лат.*

\*\* Holonomic — от греческих слов *holes* («весь», «целый») и *nomos* («закон»).— *Примеч. пер.*

И такое драматическое развитие — не просто возмездие, не просто восполнение утраченного, поскольку, я убежден, такова и была подспудная цель западной интеллектуальной и духовной эволюции. *Ибо потаенной страстью, снедавшей западное мышление, было воссоединение с истоками собственного бытия.* Движущей силой западного мужского сознания было его диалектическое стремление не только к самоосуществлению и к самостоятельности, но и, в конечном итоге, к восстановлению утраченной связи с целым — чтобы, обособившись от женственного начала, затем вновь обрести его и воссоединиться с ним, как с самим таинством жизни, природы, души. И теперь это воссоединение может произойти уже на новом уровне, в корне отличном от того, на котором пребывало первоначальное бессознательное единство, ибо долгая эволюция человеческого сознания преуспела в том, чтобы подготовить его к добровольному и осознанному приятию собственной почвы и первоосновы. Внутренняя направленность и цель (*telos*) западного мышления состояла в том, чтобы восстановить свою связь с космосом в зрелой *participation mystique*, добровольно и осознанно упасть в объятия великого всеединства, в котором сохраняется человеческая независимость и в то же время преодолевается человеческая отчужденность.

Однако для того, чтобы могла воспрянуть наконец угнетенная женственность, мужское начало должно принести себя в жертву, пройдя через своеобразную смерть его. Западное мышление должно открыться навстречу такой действительности, природа которой может сотрясти устои его наиболее укоренившихся верований относительно себя и мира. В этом и заключается настоящий акт героизма. Настало время переступить порог — и этот поступок требует особой отваги, веры, воображения и убежденности в существовании некой большей и сложнейшей реальности. Кроме того, такой поступок требует безоговорочного самоотречения. И такова великая задача, во весь рост вставшая перед нашим веком: мужскому началу предстоит расстаться со своей *hybris*\* и со своей одноплановостью, заметить наконец свою до сих пор не осознанную половину и добровольно вступить в совершенно новые, основанные на взаимопонимании и равенстве отношения с женственным началом во всех его обликах. Таким образом, женственное начало не нужно более подчинять себе, отрицать и поработать: его надлежит полностью признать, почитать и ценить как равное себе. Отныне оно должно быть признано не определенным «другим», но источником, целью и имманентным присутствием.

\* Богопротивная дерзость.— *Др.-греч.*

Это поистине грандиозная задача, но я убежден, что именно к ней, шаг за шагом, готовило себя западное мышление на протяжении всего своего существования. Я убежден, что неустанное внутреннее развитие Запада и его мужское упорядочивание реальности, неустанно обогащающееся различными новшествами, постепенно — в невероятно долгом диалектическом движении — вело как раз к примирению с утраченным женским единством, к глубокому и многоуровневому бракосочетанию мужского и женского, к победоносному и исцеляющему воссоединению. Я полагаю

также, что большинство конфликтов и бедствий нашей собственной эпохи отражает тот факт, что драма эволюции именно сейчас близится к своему завершению и разрешению <sup>10</sup>. Ибо наше время из всех сил стремится внести в человеческую историю нечто принципиально новое: как представляется, мы являемся и очевидцами, и участниками «родовых мук» некой новой реальности, новой формы человеческого существования — того «чада», что явится плодом этого великого архетипического брака, неся внутри своей новой формы все предшествующие. Поэтому я подтверждаю жизненную важность тех идеалов, что провозглашаются выразителями феминистских, экологических, архаических и прочих контркультурных и мультикультурных направлений. Однако мне хотелось бы подтвердить и значимость той линии, что поддерживала и питала основную западную траекторию, ибо я убежден, что эта традиция — если взять всю от греческих эпических поэтов и древнееврейских пророков, все долгое интеллектуальное и духовное развитие от Сократа и Платона, Павла и Августина до Галилея и Декарта, Канта и Фрейда,— что этот ошеломляющий путь, проделанный Западом, ни в коем случае не подобает отвергать как какой-нибудь империалистически-шовинистический заговор: его следует расценивать как необходимую и благородную часть великой диалектики. Эта традиция не просто достигала той основополагающей дифференциации и автономии человека, которая только и могла породить возможность такого масштабного синтеза: она к тому же расчистила путь к собственному самоопределению. Более того: в этой традиции кроются ресурсы, оставленные без внимания ее собственным прометеевским натиском, которые мы едва-едва начинаем осознавать и которые, как ни парадоксально, заставила нас осознать открытость женственному началу. Здесь и утверждается, и преодолевается каждая из перспектив — и мужская, и женская, представая частью единого целого: ибо любому из полюсов требуется противоположный. И их синтез ведет к совсем новым горизонтам: он неожиданно открывает некую большую реальность, которую не дано узреть до тех пор, пока она сама не явится, ибо сама эта новая реальность есть акт творения.

Однако почему же мужской характер западной интеллектуальной и духовной традиции стал для нас очевиден только сегодня, тогда как все предыдущие поколения людей пребывали относительно него в полном неведении? Я считаю, это происходит только теперь потому, что, как предполагал Гегель, цивилизация до тех пор не способна осознать самое себя и собственную значимость, пока не достигнет такой ступени зрелости, когда уже близок ее смертный час.

Сегодня мы переживаем нечто, что очень похоже на смерть современного, то есть западного человека. Быть может, близок конец «человека». Но человек не есть цель. Человек есть нечто, что должно быть преодолено и завершено воссоединением с женственностью.

## *Хронологическая таблица\**

2000 до Р.Х.	Переселение грекоговорящих индоевропейских народов в район Эгейского моря
1950	Праотцы древнееврейского народа переселяются из Месопотамии (Междуречья) в Ханаанскую землю (традиционная библейская датировка)
1800	Первые записи астрономических наблюдений в Месопотамии
1700	Расцвет минойской цивилизации на Крите в течение двух следующих столетий и ее влияние на материковую Грецию
1600	Постепенное слияние индоевропейской и до-эллинской средиземноморской религий в единую общегреческую религию
1450	Падение минойской цивилизации на Крите в результате иноземных вторжений и вулканических извержений
1400	Подъем микенской цивилизации на материковой Греции
1250	Исход евреев из Египта, осуществленный Моисеем
1200	Война троянцев с микенскими греками
1100	Дорийские вторжения, конец микенского владычества
1000	Объединение Давидом Израильского царства с главным городом Иерусалимом
950	Царствование Соломона, возведение Храма
900 — 700	Слагаются ранние книги древнееврейской Библии. Слагаются «Илиада» и «Одиссея» Гомера
776	В Олимпии проводятся первые панэллинские Олимпийские игры
* Для античности даты приведены приблизительно.	
750	Начало греческой колонизации Средиземноморья
740	Пророчества Исаяи в Израиле
700	«Теогония», «Труды и дни» Гесиода
600	Фалес Милетский (акмэ*, зарождение философии)
594	Солон проводит реформу управления в Афинах и учреждает правила публичного чтения гомеровских поэм
590	Пророчества Иеремии в Израиле
586 — 538	Вавилонское пленение иудеев
Пророки Иезекииль и Исаяя Второй, пророчества об историческом искуплении	
Начинается перевод и редактирование древнееврейского Писания	
580	Сапфо (акмэ), расцвет греческой лирической поэзии
570	Анаксимандр (акмэ) разрабатывает систематическую космологию
545	Анаксимен (акмэ) постулирует изменение и преобразование первоматери
525	Пифагор основывает религиозно-философское братство и объединяет науку с мистицизмом в синтез
520	Ксенофан (акмэ) вводит понятие человеческого прогресса, философский монотеизм, скептицизм в отношении антропоморфных божеств
508	Клисфен проводит в Афинах демократические реформы
500	Гераклит (акмэ), философия «panta rhet», вселенского Логоса
499	Начало греко-персидских войн
490	Афиняне разбивают войска персов в битве при Марафоне
480	Греки разбивают персидский флот в битве при Саламине

478	Закключение Делийского союза греческих городов, возглавляемого
	Афинами Начинается период подъема Афин
472	«Персы» Эсхила, расцвет греческой трагедии
* По гречески акме — «высшая степень чего-либо», «цветущая сила»,— Примеч. авт.	
470	Пиндар (акмэ), расцвет греческой лирики
Парменид (акмэ)	постулирует логическую противоположность между видимостями и неизменной единой действительностью
469	Рождение Сократа
465	«Прометей прикованный» Эсхила
460	Анаксагор (акмэ) вводит понятие вселенского разума
(Nous)	
458 — 429	«Век Перикла»
450	Появляются первые софисты
447	Начинается строительство Парфенона (завершено в 432 г.)
446	Геродот пишет «Историю»
441	«Антигона» Софокла
431	«Медя» Еврипида
431 — 404	Пелопоннесская война между Афинами и Спартой
430	Демокрит (акмэ), атомистическое учение
429	«Эдип-царь» Софокла
427	Рождение Платона
423	«Облака» Аристофана
420	Фукидид пишет «Историю Пелопоннесской войны»
415	«Троянки» Еврипида
410	Гиппократ (акмэ) закладывает основы античной медицины
404	Афиняне разгромлены спартанцами
399	Суд над Сократом и его казнь
399 — 347	Написание Платоном «Диалогов»
387	Платон основывает в Афинах Академию
367	Аристотель начинает свои занятия в платоновской Академии, которые продлятся 20 лет
360	Евдокс формулирует первую теорию планетарного движения
347	Смерть Платона
342	Аристотель становится наставником Александра из Македонии
338	Покорение Греции Филиппом II Македонским
336	Смерть Филиппа и восшествие на престол Александра
336 — 323	Завоевания Александра Великого
335	Аристотель основывает в Афинах Ликей
331	Основание Александрии в Египте
323	Смерть Александра
Начало эллинистической эпохи (вплоть до 312 г.н.э.)	Смерть Аристотеля
320	Пиррон из Элиды (акмэ) — основатель скептицизма
306	Эпикур основывает в Афинах школу эпикурейцев
300	Зенон Китионский основывает в Афинах школу стоиков
300 — 100	Расцвет Александрии — центра эллинистической культуры Развитие гуманистического просвещения, науки, астро- логии
295	«Начала» Евклида — свод классической геометрии
280	Возведение Мусейона в Александрии
270	Аристарх выдвигает гелиоцентрическую теорию
260	В платоновской Академии приживается учение стоиков, где оно и продержится в течение двух последующих веков

250	В Александрии появляется греческий перевод еврейской библии (Септуагипта, или Библия семидесяти толковников)
240	Архимед (акмэ) развивает начала классической механики и математики
220	Аполлоний Пергский (акмэ) совершает открытия в астрономии и геометрии
146	Завоевание Греции Римом
130	Гиппарх из Никеи (акмэ) составляет первую подробную карту звездного неба и закладывает основы классической геоцентрической космологии
63	Юлий Цезарь проводит календарную реформу Цицерон изобличает заговор Катилины
60	Поэма Лукреция «De rerum natura» {«О природе вещей») излагает атомистическую теорию вселенной Эпикура
58 — 48	Цезарь покоряет Галлию, разбивает Помпея
45 — 44	Философские сочинения Цицерона
44	Убийство Юлия Цезаря
31	Октавиан (Августин) разбивает флот Антония и Клеопатры в битве у Акциума Начало Римской империи
29	Тит Ливий приступает к написанию истории Рима {«Ab Urbe condita»)
23	«Оды» Горация
19	«Энеида» Вергилия
8 — 4 до Р.Х.	Рождение Иисуса из Назарета
8 г. н.э.	«Метаморфозы» Овидия
14	Смерть Августа
15	«Astronomica» Манилия — дидактическая поэма об астрономии
23	«География» Страбона
29 — 30	Смерть Иисуса
35	Обращение Павла на пути в Дамаск
40	Филон Александрийский (акмэ) объединяет иудаизм и платонизм
48	Совет апостолов в Иерусалиме признает миссию Павла среди язычников
50 — 60	Сочиняются послания апостола Павла
64 — 68	Апостолы Петр и Павел принимают мученичество при императоре Нероне Первые серьезные гонения на христиан
64 — 70	Евангелие от Марка
70	Римляне разрушают Храм в Иерусалиме
70 — 80	Евангелия от Матфея и Луки90—100
	Евангелие от Иоанна
95	«Institutio oratoria» {«Воспитание оратора») Квинтилиана закладывает основы гуманистического образования в Риме
96	Впервые появляется формула «en Christo paideia» («воспитание во Христе»), предвещающая синтез классического гуманизма с христианством
100	«Введение в арифметику» Никомаха
100 — 200	Расцвет гностицизма
109	«Hisioriae» («История») Тацита
110	Плутарх (акмэ) пишет «Bioi paralleloi» — «Сравнительные жизнеописания» выдающихся греков и римлян
120	Эпиктет (акмэ) — стоик-моралист

140	«Альмагест» и «Четверокнижие» («Tetrabiblos») Птолемея закладывают основы классической астрономии и астрологии
150	Ранний синтез христианства и платонизма у Юстина Мученика
161	Марк Аврелий становится императором
170	Гален (акмэ) совершает открытия в медицинской науке
175	Самый ранний из дошедших авторитетных канонов Нового Завета
180	Критика гностицизма в сочинении Иринея «Adversus haereses» («Против ересей»)
Климент (Александрийский)	возглавляет христианскую школу в Александрии
190	Секст Эмпирик (акмэ) обобщает классическое учение скептицизма
200 (прибл.)	В Александрии создается «Corpus hermeticum» — «Герметический корпус»
203	Ориген сменяет Климента Александрийского и возглавляет церковную школу «катехуменов» (оглашенных)
232	Плотин начинает свои занятия у Аммония Саккаса в Александрии, которые продлятся 11 лет
235 — 285	Варварские вторжения на территорию Римской Империи
Начало суровой инфляции, распространение чумы, вымирание населения	
248	«Contra Celsum» («Против Цельса») Оригена — сочинение, защищающее христианство от нападок интеллектуалов-язычников
250 — 260	Гонения на христиан при императорах Деции и Валериане
265	Сочинения и учительство Плотина в Риме; зарождение неоплатонизма
301	Порфирий составляет компиляцию «Эннеад» Плотина
303	Начинаются последние и жесточайшие гонения на христиан при императоре Диоклетиане
312	Обращение Константина в христианство
313	Медиоланским эдиктом предписывается религиозная терпимость по отношению к христианству в Римской Империи
324	«Церковная история» Евсевия Кесарийского — первая история христианской церкви
325	Созванный Константином Никейский собор учреждает ортодоксальную христианскую доктрину
330	Константин переносит столицу империи из Рима в Константинополь (Византии)
354	Рождение Августина
361 — 363	Юлиан Отступник на краткое время восстанавливает в Римской империи язычество
370	Гунны начинают массовые набеги в Европу (до 453 г.)
374	Амвросий становится епископом Медиоланским
382	Иероним приступает к латинскому переводу Библии (так наз. Вульгата)
386	Обращение Августина
391	Император Феодосий запрещает все языческие культы в Римской империи
Разрушение Сарапейона в Александрии	
400	«Исповедь» Августина
410	Разграбление Рима визиготами

413 — 427	«О граде Божием» Августина
415	Смерть Ипатии в Александрии
430	Смерть Августина
439	Карфаген захвачен вандалами, Запад наводнен варварами
476	Гибель Западной Римской империи
485	Смерть Прокла — последнего крупного философа-язычника Греции
498	Франки при короле Хлодвиге принимают католичество
500	Труды Псевдо-Дионисия Ареопагита — христианского неоплатоника
524	«Утешение философией» Бозция
529	Закрытие Юстинианом платоновской Академии в Афинах
Бенедикт Нурсийский	основывает на горе Монте-Кассино первый монастырь
590 — 604	Папство Григория Великого
622	Начало мусульманского летосчисления «хиджра»
731	«Historia ecclesiastica gentis anglorum» («Церковная история народа англос») Беды Достопочтенного вводит в обиход летосчисление от Рождества Христова
732	Карл Мартелл в битве при Пуатье останавливает рвущиеся в Европу мусульманские полчища
781	Алкуин возглавляет «Каролингское возрождение» и кладет «семь свободных искусств» в основу средневекового образования
800	Коронация Карла Великого
866	«De divisione naturae» («О разделении природы») Иоанна Скота Эриугены, синтез христианства и неоплатонизма
1000	Большая часть Европы охвачена христианским влиянием
1054	Разделение христианской церкви на Западную и Восточную Церкви
1077	«Размышление о разумности веры» Ансельма Кентерберийского
1090	Росцеллин проповедует номинализм
1095	Первый крестовый поход, организованный папой Урбаном II
1117	«Sic et pop» («Да и нет») Абеяра
1130	Гуго Сен-Викторский составляет первую средневековую «сумму»
1150	На латинском Западе заново обнаруживаются сочинения Аристотеля
1170	Основание Парижского Университета
В Оксфорде и Кембридже	складываются интеллектуальные центры
Двор Элеоноры Аквитанской	в Пуатье становится центром трубадурской поэзии и образом придворной жизни
1185	«Искусство куртуазной любви» Андрея Капеллана
1190	Иоахим Флорский (акмэ), тринитарная философия истории
1194	Начинается возведение Шартрского собора
1209	Франциск Ассизский основывает францисканский орден
1210	«Парцифаль» Вольфрама фон Эшенбаха
1215	Подписание Magna Carta — Великой Хартии вольностей
1216	Доминик основывает доминиканский орден
	1225 Рождение Фомы Аквинского
1245	Фома Аквинский начинает учиться в Париже у Альберта Великого
1247	Роджер Бэкон приступает к своим опытным исследованиям в Оксфорде
1260	Освящение Шартрского собора
1266	Выдвижение Сигера Брабантского в Париже
1266 — 1273	«Summa theologiae» Аквината

1274	Смерть Фомы Аквинского
1280	«Roman de la Rose» («Роман о Розе») Жана де Мёна
1300 — 1330	Распространение мистицизма в Рейнских землях, акмэ Майстера Экхарта
1304	Рождение Петрарки
1305	Дуне Скот преподает в Париже
1309	Папская резиденция переносится в Авиньон («Авиньонское пленение»)
1310 — 1314	«La divina commedia» («Божественная комедия») Данте 1319
	Оккам преподает в Оксфорде 1323
	Канонизация Фомы Аквинского
1330— 1350	Распространение философии Оккама (номинализма) в
Оксфорде и Париже	
1335	В Милане появляются первые «общественные» механические часы
1337	Между Англией и Францией завязывается Столетняя
война	
1340	Буридан становится ректором Парижского Университета
1341	Петрарка увенчивается лавровым венком на Капитолийском холме в Риме как победитель поэтического состязания
1347 — 1351	По Европе проносится чума (Черная смерть)
1353	«Декамерон» Боккаччо
1377	«Книга о небесах и о мире» Орема отстаивает теоретическую возможность движения Земли
1378	«Великий раскол», борьба за власть между папами-соперниками (до 1417)
1380	Уиклиф обрушивается на церковные злоупотребления и ортодоксальную доктрину
1400	«Кентерберийские рассказы» Чосера
1404	«О свободных науках» Берджерио — первый гуманистический трактат об образовании
1415	Публичное сожжение Яна Гуса — религиозного реформатора
1429	Жанна д'Арк возглавила борьбу французов против английских захватчиков
«История Флоренции»	Бруни — начало историографии Возрождения
1434	Во Флоренции приходит к власти Козимо из рода Медичи
1435	В сочинении Альберти «О живописи» систематизируются принципы перспективы
1440	«Об ученом невежестве» Николая Кузанского
«Об истинном благе»	Лоренцо Баллы
1452	Рождение Леонардо да Винчи
1453	Падение и захват Константинополя турками-османами, конец Византийской империи
1455	Выходит в свет гутенберговская Библия, начинается революция печатного станка
1462	Фичино возглавляет платоновскую Академию во Флоренции
1469	Во Флоренции приходит к власти Лоренцо Великолепный
1470	Фичино завершает первый латинский перевод «Диалогов» Платона
1473	Рождение Коперника
1482	«Theologica platonica» («Платоническая теология») Фичино
1483	Рождение Лютера



«Мадонна в гроте» Леонардо да Винчи	
1485	«Рождение Венеры» Боттичелли
1486	«De hominis dignitate oratio» («Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола
1492	Колумб приплывает к берегам Америки
1497	Васко да Гама достигает берегов Индии.
Коперник учится в Италии и делает свои первые астрономические наблюдения	
1498	«Тайная вечеря» Леонардо да Винчи 1504 «Давид» Микеланджело
1506	Начинается строительство Собора Святого Петра под руководством Браманте
1508	«Adagia» («Адагии») Эразма Роттердамского
1508 — 1511	«Афинская школа», «Парнас», «Триумф церкви» Рафаэля
1508—1512	Микеланджело расписывает потолок Сикстинской капеллы
1512 — 1514	«Commentariolus» Коперника, первый очерк гелиоцентри- ческой теории
1513	«Государь» Макиавелли
1513 — 1514	«Рыцарь, смерть и дьявол», «Св. Иероним в келье», «Мелан- холия I» Дюрера
1516	«Утопия» Томаса Мора
Латинский перевод Нового Завета Эразма Роттердамского	
1517	В Виттенберге Лютер излагает свои 95 тезисов Начало Реформации 1519 «Свобода христианина» Лютера
1521	Отлучение Лютера от церкви и вызов, брошенный им императорскому ландтагу в Вормсе
1524	Эразм выступает в защиту свободы воли и против Лютера
1527	Парацельс преподает в Базеле
1528	«Придворный» Кастильоне
1530	Меланхтон провозглашает «Аугсбургское исповедание» (основы лютеранства)
1532	«Пантагрюэль» Рабле
1534	Генрих VIII издает закон о верховенстве английского короля над церковью, отвергающий папский надзор Лютер завершает свой перевод Библии на немецкий язык
1535	«Духовные упражнения» Игнатия Лойолы
1536	«Наставление в христианстве» Кальвина
1540	Утверждение монашеского ордена иезуитов, основанного Лойолой
«Narratio prima» («Рассказ первый») Ретика — первый опубликованный труд, где излагается коперниковская теория	
1541	«Страшный суд» Микеланджело
1542	Учреждение римской инквизиции
1543	«De revolutionibus orbium coelestium» («Об обращениях небесных сфер») Коперника
«О строении человеческого тела» Везалия	
1545 — 1563	Тридентский собор, начало Контрреформации
1550	«Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Джорджио Вазари
1554	Первая книга месс Палестрины
1564	Рождение Галилея и Шекспира

1567	Выдвижение кармелитской реформы св. Терезой Авильской и св. Хуаном де ла Крус
1572	Тихо Браге наблюдает новые астрономические явления (supernova)
1580	«Essais» («Опыты») Монтеня
1582	Проведение реформы летосчисления и установление григорианского календаря
1584	«О бесконечности, вселенной и мирах» Бруно
1590	«Генрих VI» Шекспира
1596	Рождение Декарта
	«Mysterium cosmographicum» («Космографическая тайна») Кеплера
	«Королева фей» Спенсера
1597	«Опыты» Френсиса Бэкона
1600	«Гамлет» Шекспира
	Инквизиция казнит Джордано Бруно за ересь
	«О Магните» Гилберта
1602	«Об определенных основоположениях астрономии» Кеплера
1605	«Продвижение учености» Бэкона
	«Дон Кихот» Сервантеса
1607	«Орфей» Монтеверди
1609	«Astronomia nova» Кеплера, первые два закона движения планет
1610	Галилей в книге «Sidereus nuncius» («Звездный вестник») провозглашает свои открытия, сделанные благодаря телескопу
1611	Появляется авторизованный английский перевод Библии (Библия короля Иакова)
	«Буря» Шекспира
1616	Католическая Церковь провозглашает коперниковскую теорию «ложной и ошибочной»
1618 — 1648	Тридцатилетняя война
1619	«Harmonia mundi» («Мировая гармония») Кеплера, третий закон движения планет
	Декарт «прорубает окно» в новую науку
1620	«Novum Organum» («Новый Органон») Бэкона
1623	«Испытатель» Галилея
	«Mysterium magnum, или Коментарий на первую книгу Бытия» Якоба Бёме
1628	«О движениях сердца и крови у животных» Гарвея
1632	«Диалог относительно двух основных мировых систем» Галилея
	1633 Осуждение Галилея инквизицией
1635	Основание Academie Francsise (Французской академии)
1636	Основание Гарвардского колледжа
1637	«Рассуждение о методе» Декарта «Le Cid» («Cud») Корнеля
1638	«Две новые науки» Галилея
1640	«Августин» Янсения, начало янсенизма во Франции
1642 — 1648	Гражданская война в Англии
1644	«Principia philosophiae» («Начала философии») Декарта
	«Areopagitica» Мильтона
1647	«Христианская астрология» Лилли
1648	Вестфальский мир возвещает о конце Тридцатилетней войны
1651	«Левиафан» Гоббса
1660	Основание Королевского общества

«Новые опыты в физике и механике» Бойля	
1664	«Тартюф» Мольера
1665 — 1666	Ньютон делает свои первые научные открытия в области математического исчисления
1666	Хук доказывает механическую теорию планетарного движения
Основание «Academie des sciences» (Академии наук)	
1667	«Потерянный рай» Мильтона 1670 «Pensees» («Мысли») Паскаля
1675	Распространение евангелического пиетизма в Германии
1677	«Ethica» Спинозы «Федра» Расина
Теория микроскопических организмов Левенгука	
1678 — 1684	«Путешествие пилигрима» Беньяна
1678	«Критическая история Ветхого Завета» Саймона — начало библейской критики Хейгенс выдвигает волновую теорию света
1687	«Principia mathematica philosophiae naturalis» («Математические начала натуральной философии») Ньютона
Во Французской Академии начинаются ссоры сторонников классицизма и новаторов	
1688 — 1689	Победа революции в Англии
1690	«Опыт о человеческом разуме», «Два трактата о государственном правлении» Локка
1697	«Dictionnaire historique et critique» («Исторический и критический словарь») Бейля
1704	«Оптика» Ньютона
1710	«Трактат о началах человеческого знания» Беркли
1714	«Монадология» Лейбница
1719	«Робинзон Крузо» Дефо
1721	«Персидские письма» Монтескье
1724	«Страсти по Иоанну» Баха
1725	«Scienza nuova» («Основания новой науки об общей природе нации») Вико
1726	«Путешествия Гулливера» Свифта
1733	«Lettres philosophiques» («Философские письма») Вольтера
1733 — 1734	«Опыт о человеке» Попа
Джонатан Эдварде (акмэ), начало Великого Пробуждения в американских колониях	
1735	«Systema naturae» («Система природы») Линнея
1738	Уэсли создает протестантское методистское течение в англиканской церкви
1740	«Памела» Ричардсона
1741	«Мессия» Генделя
1747	«L'homme-machine» («Человек-машина») Ламетри
1748	«Исследование касательно человеческого уопостижения» Юма
«О духе законов» Монтескье	
1749	Рождение Гете
«Том Джонс Найденыш» Филдинга	
1750	«Discours sur les sciences et les arts» («Рассуждение о науках и искусствах») Руссо
1751	Начинается издание «Encyclopedic» во главе с Дидро и д'Аламбером «Опыты и наблюдения над электричеством» Франклина
1755	«Словарь английского языка» Джонсона
1756	«Опыт о поведении и привычках различных народов» Вольтера

1759	«Тристрам Шенди» Стерна
«Кандид» Вольтера	
1762	«Эмиль», «Общественный договор» Руссо
1764	«История античного искусства» Винкельмана. Новое пробуждение вкуса к искусству и культуре классической Греции в Европе
1769 — 1770	Рождение Бетховена, Гегеля, Наполеона, Гёльдерлина,
Дордсворта	
1770	«Systeme de la nature» Гольбаха
1771	«Истинная христианская религия» Сведенборга
1774	«Страдания юного Вертера» Гете
1775	Начало американской революции
1776	Джефферсон и другие готовят Декларацию независимости «Исследование о природе и причинах богатства народов» Адама Смита
«История упадка и разрушения Римской империи» Гиббона	
1778	«Epoques de la nature» Бюффона
1779	«Диалог касательно естественной религии» Юма
1780	«Воспитание рода человеческого» Лессинга
1781	«Критика чистого разума» Канта
Гершель впервые со времен античности открывает новую планету — Уран	
1784	«Идеи к философии истории человечества» Гердера
1787	«Don Giovanni» («Дон Жуан») Моцарта
1787 — 1788	«Федералистские газеты» Мэдисона, Гамильтона и Джея
1788	«Критика практического разума» Канта Симфония «Юпитер» Моцарта
1789	Начало Французской революции Декларация прав человека и гражданина
«Песни неведения» Блейка «Трактат о началах химии» Лавуазье «Принципы морали и законодательства» Бентама	
1790	«Метаморфоза растений» Гете
«Критика суждения» Канта «Размышления о революции во Франции» Бёрка	
1792	«Оправдание прав женщин» Вольстонкрафт
1793	«Бракосочетание рая и ада» Блейка
1795	«Письма об эстетическом воспитании человечества» Шиллера
«Эскиз исторической картины человеческого разума» Кондорсе	
«Теория Земли» Хаттона	
1796	«Exposition du systeme du monde» («Изложение мировой системы») Лапласа
1797	«Гиперион» Гёльдерлина
1798	«Лирические баллады» Вордсворта и Кольриджа Братья Шлегели начинают выпускать журнал «Атенеум» «Опыт о принципе народонаселения» Мальтуса
1799	Наполеон становится первым консулом Франции
«О религии: речи, обращенные к тем, кто презирает ее с позиций культуры» Шлейермахера	
1800	«Призвание человека» Фихте
«Система трансцендентального идеализма» Шеллинга	
1802	«Генрих фон Офтердинген» Новалиса
1803	Дальтон выдвигает атомную теорию материи
1803 — 1804	«Героическая симфония» Бетховена
1807	«Феноменология духа» Гегеля

Ода «Откровение бессмертия» Вордсворта  
 1808 «Фауст» (часть I) Гете  
 1809 «Philosophic zoologique» Ламарка  
 1810 «De L'Allemagne» («О Германии») мадам де Сталь  
 1813 «Гордость и предубеждение» Джейн Остен  
 1814 «Уэверли» Вальтера Скотта  
 1815 Битва при Ватерлоо, Венский конгресс  
 «Поэмы» Китса  
 «Biographia Literaria» {«Литературная биография»} Кольриджа  
 «Принципы политической экономии и налогообложения» Рикардо  
 «Энциклопедия философских наук» Гегеля  
 1819 «Мир как воля и представление» Шопенгауэра  
 1820 «Прометей освобожденный» Шелли  
 1822 «De L'amour» («О любви») Стендаля  
 «Аналитическая теория тепла» Ж.Фурье  
 1824 9-я симфония Бетховена  
 «Дон Жуан» Байрона Гаусс постулирует принципы неевклидовой геометрии  
 1829 Бальзак приступает к «La comedie humaine» («Человеческая комедия»)  
 1830 «Le rouge et le noir» {«Красное и черное»} Стендаля «Cours de philosophic positive» {«Лекции по философии позитивизма»} Конта  
 «Symphonie fantastique» («Фантастическая симфония») Берлиоза  
 1831 «Евгений Онегин» Пушкина  
 «Notre-Dame de Paris» («Собор Парижской Богоматери») «Feuilles d'automne» («Осенние листья») Гюго Открытие Фарадеем электромагнитной индукции Дарвин отправляется в трехлетнее плавание на борту судна «Beagle» («Гончая»)  
 1832 «Фауст» (часть II) Гете «Индиана» Жорж Санд  
 1833 «Начала геологии» Лайелла  
 Эмерсон совершает путешествие в Европу, встречается с Кольриджем и Карлейлем  
 1834 «Sartor Resartus» Карлейля  
 1835 «Жизнь Иисуса» Штрауса «Демократия в Америке» Токвиля  
 Бэббидж формирует идею вычислительной машины с ручными клавишами  
 1836 «Природа» Эмерсона — основоположника американского трансцендентализма  
 1837 Обращение Эмерсона «Американский ученый» «Посмертные записки Пиквикского клуба» Диккенса  
 1841 «Сущность христианства» Фейербаха  
 1843 «Или — или», «Страх и трепет» Кьеркегора «Логическая система» Милля «Современные художники» Рескина  
 1844 Рождение Ницше «Опыты» Эмерсона  
 1845 «Женщина в XIX веке» Фуллер  
 «Рассказы» Эдгара По  
 «Die heilige Familie» («Святое семейство») Маркса и Энгельса  
 1848 «Коммунистический манифест» Маркса и Энгельса  
 Во всей Европе вспыхивают революции  
 В США начинается женское движение суфражисток  
 1850 Клаузиус формирует концепцию энтропии, Второй закон термодинамики  
 «Алая буква» Готорна  
 1851 «Моби Дик» Мелвилла Большая Выставка в Лондоне

1854	«Уолден, или Жизнь в лесу» Торо	
1855	«Листья травы» Уитмена	
1857	«Госпожа Бовари» Флобера	
«Lesfleurs du mal» («Цветы зла») Бодлера		
1858	Дарвин и Уоллес выдвигают теорию естественного отбора	
1859	«Происхождение видов» Дарвина «О свободе» Милля «Тристан и Изольда» Вагнера	
1860	«Культура эпохи Возрождения в Италии» Буркхардта Оксфордские дебаты об эволюции между Уилберфорсом и Гексли	
1861	«Материнское право» Бахофена	
1861 — 1865	Гражданская война в США	
1862	«Les misérables» («Отверженные») Гюго	
1863	Отмена рабства, геттисбергское обращение Линкольна	
1865	Мендель выдвигает теорию генетической наследственности	
1866	«Общая морфология организмов» Геккеля «Преступление и наказание» Достоевского	
1867	«Das Kapital» («Капитал») Маркса 1869 и мир» Толстого	«Война
«Культура и анархия» Арнольда		
1871	«Происхождение человека» Дарвина	
1872	«Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» {«Рождение трагедии из духа музыки») Ницше	
«Impression» {«Впечатление: Восход солнца») Моне «Миддлмарч» Джордж Элиот		
1873	«Трактат об электричестве и магнетизме» Максвелла 1875 Блаватская основывает Теософское Общество	
1877	Пирс публикует первые статьи по прагматизму	
1878	Вундт основывает первую лабораторию экспериментальной психологии	
1879	Эдисон изобретает угольную нить накаливания для электрической лампочки	
«Begriffsschrift» {«Запись в понятиях») Фреге закладывает начала современной логики «Кукольный дом» Ибсена		
1880	«Братья Карамазовы» Достоевского	
1881	«Всеобщая история» Ранке	
1883	«Введение в гуманитарные науки» Дильтея	
1883 — 1884	«Also sprach Zarathustra» («Так говорил Заратустра») Ницше	
1884	«Приключения Гекльберри Финна» Марка Твена	
1886	«Illuminations» {«Озарения») Рембо	
«Jenseits von Gut und Böse» {«По ту сторону добра и зла») Ницше		
«Анализ ощущений» Маха		
1887	Опыт Михельсона — Морли	
1889	«Звездная ночь» Ван Гога	
1890	«Основы психологии» Уильяма Джеймса «Золотая ветвь» Фрэзера	
1891 — 1893	«Царство Божие внутри вас» Толстого	
1893	«Видимость и действительность» Брэдли	
1894	«Философия свободы» Штайнера «Основы механики» Герца	
1895	«Как важно быть серьезным» Уайльда	
«Правила социологического метода» Дюркгейма		
1896	Открытие Беккерелем радиоактивности урана «Ubu Roi» {«Король Юбю») Жарри	

«Чайка» Чехова	
1897	«Воля к вере» Джемса
1898	Живописная серия Сезанна «Mont Sainte-Victoire» {«Гора Сент-Виктуар»)
1900	Смерть Ницше
«Traumdeutung» {«Толкование сновидений»)	Фрейда Планк закладывает основы квантовой физики «Логические исследования» Гуссерля — начало феноменологии Возрождение интереса к генетике Менделя
1901	«Посланцы» Генри Джеймса
1902	«Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джемса
1903	«Опровержение идеализма» и «Principia ethica» («Основы этики») Мура
«Человек и сверхчеловек»	Бернарда Шоу Братья Райт совершают первый полет на моторном аэроплане
1905	Записки Эйнштейна по специальной теории относительности, о фотоэлектрическом эффекте, броуновском движении
«Три Очерка по теории сексуальности»	Фрейда «Протестантская этика и дух капитализма» Вебера
1906	«La theorie physique» Дюэма
Махатма Ганди развивает учение о ненасильственной борьбе за независимость	
1907	«Прагматизм» Уильяма Джемса
«devolution creatrice» {«Творческая эволюция»)	Бергсона «Les demoiselles d'Avignon» {«Авиньонские девушки») Пикассо «Махаяна-Буддизм» Судзуки представляет буддизм Западу
1909	Первое антональное сочинение Шёнберга
1910 — 1913	«Principia mathematica» Рассела и Уайтхеда
1912	«Психология бессознательного» Юнга; отрыв от Фрейда Вегенер выдвигает теорию дрейфа материков
1913	Штайнер основывает антропософию
«Ver Sacrum» {«Весна священная»)	Стравинского «A la recherche du temps perdu» {«В поисках утраченного времени») Пруста «Сыновья и любовники» Д. Г. Лоуренса «Del sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos» («Трагическое чувство жизни у людей и народов») Унамуно
«Загадка христианства»	Ройса Форд налаживает массовое производство автомобилей
1914	«Портрет художника в юности» Джойса «Процесс» Кафки
1914— 1918	Первая мировая война
1915	«Cours de linguistique generate» («Курс общей лингвистики») Фердинанда де Соссюра
1916	Общая теория относительности Эйнштейна
1917	«Священное» Отто Русская революция
1918	«Der Untergang des Abendlandes» («Закат Европы») Освальда Шпенглера
1919	Экспериментальное подтверждение общей теории относительности
«Психология с поведенческой точки зрения»	Уотсона «Послание к римлянам» Карла Барта
1920	«Второе пришествие» Йитса
«По ту сторону принципа удовольствия»	Фрейда Первое общественное радиовещание
1921	«Анализ мышления» Бертрана Рассела «Tractatus logico-philosophicus» Витгенштейна

1922	«Бесплодная земля» Т. С. Элиота «Улисс» Джойса «Хозяйство и общество» Вебера
1923	«Дуинские элегии» Рильке «Harmonium» У. Стивенса «Я и Оно» Фрейда
	«Я и Ты» Бубера
	«Скептицизм и животная вера» Сантаяны
	«Условные рефлексy» Павлова
1924	«Речь и мышление ребенка» Пиаже «Родовая травма» Ранка «Волшебная гора» Томаса Манна
1925	«Видение» Йитса «Опыт и природа» Дьюи
	«Наука и современный мир» Уайтхеда
1926	Шрёдингер выводит волновое уравнение, объясняющее квантовую механику
1927	Гейзенберг формулирует принцип неопределенности Бор формулирует принцип дополнительности Леметр выдвигает теорию «Большого взрыва»
	«Sein und Zeit» («Время и бытие») Хайдеггера «Будущее одной иллюзии» Фрейда
	«Die Funktion des Orgasmus» («Функция оргазма») Райха «Der Steppenwolf» («Степной волк») Гессе
1928	«Башня» Йитса
	«Логическая структура мира» Карнапа «Проблема души современного человека» Юнга
1929	«Процесс и реальность» Уайтхеда
	Манифест Венского кружка: «Научное миропонимание»
	«Шум и ярость» Фолкнера
	«Своя комната» Вирджинии Вульф
1930	«Неудовлетворенность в культуре» Фрейда «Восстание масс» Ортеги-и-Гасета «Историчность человека и веры» Бульмана
1931	Теорема Гёделя доказывает неразрешимость утверждений в формализованных математических системах «Философия символических форм» Кассирера
1932	«Philosophie» Ясперса
	«Детский психоанализ» Марии Клейн
1933	В Германии приходит к власти Гитлер
1934	«Изучение истории» Тойнби «Логика научного открытия» Поппера «Архетипы коллективного бессознательного» Юнга «Техника и цивилизация» Мамфорда
1936	«Великая цепь бытия» Лавджоя «Язык, истина и логика» Эйера
	«Общая теория занятости, прибыли и денег» Кейнеса
1937	«Его и защитные механизмы» Анны Фрейд «Об исчислимых множествах» Тьюринга
1938	«Жизнь Галилея» Брехта
	Открытие расщепления атомного ядра «Тошнота» Сартра
1939	Смерть Фрейда
1939 — 1945	Вторая мировая война, Холокост
1940	«Опыт о метафизике» Коллингвуда
1941	«Природа и назначение человека» Нибура «Бегство от свободы» Фромма «Ficciones» («Книга вымыслов») Борхеса
	«Посторонний» и «Миф о Сизифе» Камю
1943	«Бытие и ничто» Сартра «Четыре квартета» Т. С. Элиота
1945	«Phenomenologie de la perception» {«Феноменология восприятия»} Мерло-Понти



«Что такое жизнь?» Шрёдингера  
 На Хиросиму и Нагасаки сброшены атомные бомбы  
 Основание Организации Объединенных Наций  
 1946 — 1948 Начало «холодной войны»  
 Подъем общественного телевизионного вещания Появление первых электронных компьютеров с ручной клавиатурой  
 1947 Первые абстрактные полотна Поллока (методом дриппинга, то есть разбрызгивания красок)  
 1948 «Кибернетика» Винера  
 «Божественная относительность» Хартшорна «Белая богиня» Роберта Грейвза  
 «Семиэтажная гора» Мертон  
 1949 «1984» Оруэлла  
 «Мир в вечном возвращении» Мирча Элиаде  
 «Тысячеликий герой» Кемпбелла  
 «Le deuxième sexe» («Второй пол») Симоны де Бовуар  
 1950 Папское провозглашение догмата о телесном вознесении Богородицы «Assumptio Mariae» («Успение Марии»)  
 1951 «Систематическое богословие» Тиллиха «Письма и записки из тюрьмы» Бонхёффера «Две догмы эмпиризма» Квайна  
 1952 «В ожидании Годо» Беккета  
 «Ответ Иову», «Одновременность» Юнга  
 1953 «Философские исследования» Витгенштейна «Введение в метафизику» Хайдеггера «Наука и человеческое поведение» Скиннера Уотсон и Крик открывают структуру ДНК  
 1954 «Двери восприятия» Хаксли «Богословские исследования» Ранера «Наука и цивилизация в Китае» Нидхема  
 1955 «Феномен человека» Тейяра де Шардена «Эрос и цивилизация» Маркузе  
 «Вой» Гинсберга  
 1956 Бейтсон и др. формулируют теорию «двойного узла»  
 1957 «Синтаксические структуры» Хомского «Спасти видимость» Барфилда  
 «Путь дзэн» Уоттса Запуск первого спутника  
 1958 «Anthropologie structurale» («Структурная антропология») Леви-Стросса  
 «Личное знание» Полянского  
 1959 «Жизнь против смерти» Брауна  
 «Две культуры и научная революция» Сноу  
 1960 «Истина и метод» Гадамера «Слово и предмет» Квайна  
 1960 — 1972 Подъем движения за гражданские права, студенческого движения, феминизма, борьбы за охрану окружающей среды, контркультуры  
 1961 Первые космические полеты  
 Первый человек в космосе — Юрий Гагарин  
 «Психотерапия на Востоке и Западе» Уоттса  
 «Histoire de la folie à l'âge classique» («История безумия в классический век») Мишеля Фуко  
 «Les damnés de la Terre» («Осужденные Земли») Фанона  
 1962 «Структура научных переворотов» Куна «Догадки и опровержения» Поппера «Воспоминания, сновидения, размышления» Юнга «По направлению к психологии бытия» Маслоу «Безмолвная весна» Карсон

«Галактика Гутенберга» Маклюэн Гесс выдвигает гипотезу о расширенном наступлении моря

Начало Второго Ватиканского собора Основание Эсаленского Института, подъем движения за развитие человеческих возможностей

Психоделические эксперименты Лири и Олперта в Гарварде

Студенческое движение за демократическое общество принимает Порт-Гуронскую Декларацию

1963 Вашингтонский марш за гражданские права, речь Мартина Лютера Кинга «У меня есть мечта»

«Feminine mystique» («Таинственная женственность») Фриден

Э. Н. Лоренц публикует первые заметки о теории хаоса

1964 В Беркли начинается Движение за свободу слова Открытие Пензиасом и Уилсоном фонового космического излучения подтверждает теорию «Большого взрыва» Гельман и Цвейг постулируют существование кварков «Религиозная эволюция» Белла

«Essais critiques» («Критические исследования») Ролана Барта «Автобиография Малькольма Х»

1965 Развязывание США войны во Вьетнаме «Мирской град» Кокса

Последнее интервью Хайдеггера журналу «Der Spiegel»

1966 «Радикальное богословие и смерть Бога» Альтицера и Гамильтона

«Цаука и выживание» Коммонера «Ecrits» {«Письмо»} Жака Лакана Теорема Белла о нонлокальности

1967 «Политика опыта» Лэнга

«L'écriture et la différence» {«Письмо и различие»} Жака Деррида

«Исторические корни нашего экологического кризиса» Уайта

1968 «Знание и человеческие интересы» Хабермаса «Критика и методология научно-исследовательских программ» Лакатоса

«Общая теория систем» Людвиг фон Берталанфи «Учение Дона Хуана» Карлоса Кастанеды «Всемирный каталог» Брэнда «Взрыв народонаселения» Эрлиха

1968 — 1970 Студенческие волнения, антивоенное движение, расцвет контркультуры

1969 Высадка астронавтов на Луне Лавлок выдвигает гипотезу о Гее «Создание контркультуры» Рожака «Сексуальная политика» Миллета

«Desert solitaire» {«Уединенная пустыня»} Аббэ «Гештальт-терапия verbatim» Перлза «Семиотика» Юлии Кристевой «Столкновение интерпретаций» Рикёра

1970 Первый День Земли

«По ту сторону веры» Белла

1971 «Теология освобождения» Гутьерреса

«Наше тело и мы сами» — книга по здоровью Общества Бостонских женщин «Языки мозга» Прибрема «Над краем истории» Томпсона

1972 «Шаги к экологии мышления» Бейтсона «Пределы роста» Медоуза

1973 «Маленькое — значит прекрасное» Шумахера «Интерпретация культур» Гертца

«По ту сторону Бога-Отца» Дэли

«Мели и глубины экологического движения» Нисса  
 1974 «Религия и сексизм» Рутер  
 «Богини и боги древней Европы» Джимбутас  
 1975 «Царство человеческого бессознательного» Грофа  
 «Пересматривая психологию» Хилмена «Дао физики» Капры «Социобиология» Уилсона  
 «Животное освобождение» Сингера «Против метода»  
 Фейерабенда  
 1978 «Способы сотворения мира» Гудмена «Воспроизведение  
 материнства» Ходорова  
 1979 «Философия и зеркало природы» Рорти  
 1980 Появление персональных компьютеров Развитие биотехнологии  
 «Цельность и внутренний порядок» Бома «От бытия к  
 становлению» Пригожина «Смерть природы» Мёрчент  
 1981 «Новая наука жизни» Шелдрейка  
 1982 «Другим голосом» Джиллигена  
 Теорема Белла подтверждается опытным путем «Судьба Земли» Шелла  
 1983 Открытие субатомных частиц W и Z  
 1984 Состояние «постмодерн» Лиотара  
 1985 «Размышление о роде и науке» Келлер  
 Горбачев начинает перестройку в Советском Союзе  
 1985 — 1990 Быстрый рост общественного сознания в отношении  
 экологического кризиса на планете  
 1989 — 1990 Конец «холодной войны», крушение коммунизма в Восточной  
 Европе

# ПРИМЕЧАНИЯ

## Введение

Поскольку сегодня особую важность приобрел вопрос рода и поскольку он напрямую затрагивает язык настоящего повествования, здесь требуется ряд вступительных замечаний. Как и в любом другом историческом изложении, временами различие между авторским взглядом и разнообразными взглядами, им описываемыми, может быть несколько затемнено, поэтому мне представляется целесообразным предварительно внести некоторую ясность в этот вопрос. Как и многие другие, я не нахожу оправдания для того, чтобы сегодня писатели употребляли слово «человек» и «человечество»\* или традиционные местоимения «он» и «его», говоря непосредственно о роде человеческом или о некой обобщенной человеческой личности (например, в выражениях «назначение человека», «отношение человека к окружающей среде» и т.д.)- Я признаю, что подобными терминами в данном контексте продолжают пользоваться многие серьезные писатели и ученые — в основном, это мужчины, но попадают среди них и женщины,— и я сознаю, насколько трудно менять глубоко укоренившиеся привычки, однако, в конечном итоге, я не думаю, что подобному словоупотреблению можно найти приемлемое оправдание, диктуемое, главным образом, соображениями стиля (краткость, изящество, ораторский пыл, сила традиции). Таких мотивов — самих по себе достойных — недостаточно для того, чтобы оправдать подразумевающееся тем самым «отлучение» женской половины от рода человеческого.

\* «Man» и «Mankind»: в английском языке эти слова обозначают прежде всего мужчину, и лишь затем некоего «обобщенного» человека.— *Примеч. пер.*

Тем не менее, подобное словоупотребление оказывается вполне корректным — а на самом деле и просто необходимым для соблюдения семантической и исторической точности,— когда речь идет о том, чтобы отобразить способ мышления, мировоззрение и сам образ человека (the human), что нашли выражение у большинства главнейших фигур западной мысли со времен древних греков и почти до наших дней. Ибо на протяжении всего своего существования западная интеллектуальная традиция вела свое происхождение недвусмысленно «по отцовской линии». С завидным постоянством (к которому сегодня вряд ли можно отнестись с пониманием) эту традицию закладывали и формировали почти исключительно мужчины, писавшие для других мужчин, так что в конце концов такая «андроцентрическая» перспектива стала молчаливо приниматься за «естественную» перспективу. Не было случайным совпадением и то, что практически все основные языки, в рамках которых развивалась западная интеллектуальная традиция,— как древние, так и новые,— как правило, применяли для обозначения рода человеческого или некоего обобщенного человека слова мужского рода: например, *anthropos* (др.-греч.), *homo* (лат.), *l'uomo* (итал.), *l'homme* (фр.), *el hombre* (исп.), *der Mensch* (нем.), *man* (англ.), человек. Кроме того, и обобщения относительно человеческого опыта делались, как правило, с применением тех слов, которые в прочих контекстах обозначали единственно представителей мужского пола: например, *aner*, *andros* (др.-греч.); *man*, *men* (англ.). При анализе этой тенденции следует помнить о ряде сложностей: в каждом языке существуют свои грамматические условности в обозначении рода, свои семантические особенности, оттенки и обертона; разные слова в разных контекстах предполагают разные степени и формы исключительности или пристрастия; к тому же, все эти переменные неодинаковы для разных авторов и для различных эпох. Однако и сквозь все эти наслоения просматривается очевидный языковой крен в сторону мужского рода, характерный практически для всех мировоззрений, последовательно представленных в этой книге.

Нельзя оставить такой перевес без внимания, не исказив при этом сущностного смысла и структуры этих культурных воззрений. Этот перевес представляет собой не просто одну из языковых особенностей: скорее, это языковое проявление глубинной и системной — пусть по большей части и не осознанной — мужской предрасположенности в характере западного мышления.

Когда крупнейшие мыслители и писатели прошлого употребляли слово «человек» (man) и другие обобщающие слова мужского рода для обозначения человеческого рода в целом — например, «The Descent of Man» («Происхождение человека») Дарвина (1871), или «De hominis dignitate oratio» («Речь о достоинстве человека) Пико делла Мирандола (1486), или «Das Seelenproblem des modernen Menschen» («Духовная проблема современного человека») Юнга (1928), — то смысл этого понятия был полон крайней неясности. Обычно представляется очевидным, что писатель, использующий подобное выражение в контексте такого рода, имеет в виду весь род человеческий, а отнюдь не одних только представителей мужского пола. Вместе с тем, из общей картины, на фоне которой и появляется данное слово, явствует также, что этим понятием принято обозначать (как прямо, так и косвенно) преобладающие мужские очертания — какими они видятся этим авторам — сущностной природы самого человека и всех человеческих дерзаний. Если мы намереваемся понять отличительный характер западной культурной и интеллектуальной истории, то следует отдавать себе полный отчет в этой сдвинутой и устойчиво-двусмысленной манере выражения, вбирающей *оба* рода, но ориентированной прежде всего на мужской. Подразумеваемый чисто мужской смысл таких понятий вовсе не случаен — пусть он и остается чаще всего неосознанным. Если бы в настоящем исследовании мы задались целью представить традиционный западный образ мыслей и деяний, неизменно и неустанно пользуясь нейтральными в отношении рода выражениями — такими, как «род человеческий», «человечество», «люди», «личности», «женщины и мужчины» и «человеческое существо»\* (наряду с парными местоимениями: «она или он», «его или ее»), — вместо тех слов, которые надлежало бы употребить в действительности — man, anthropos, andres, homines, der Mensch и т.д., — то результат подобных стараний был бы вполне сравним с трудами какого-нибудь средневекового историка, который, упоминая о взглядах древних греков на божественные силы, сознательно вставлял бы слово «Бог» везде, где сами греки сказали бы «боги», «исправляя» таким образом словоупотребление, которое могло бы ненароком поранить и оскорбить средневековый слух.

\* В оригинале: «humankind», «humanity», «people», «persons», «women and men», «human being». — Примеч. пер.

Моей целью в этом историческом повествовании было проследить за эволюцией западного мировоззрения по мере того, как происходило его становление внутри основного течения западной интеллектуальной традиции, и я постарался, насколько это было возможно, проследить за ней как бы *с постепенно раскрывающейся перспективы самой традиции*. Тщательно отбирая и чередуя внутри повествовательного конституума особые слова и выражения, пользуясь идиомами только одного — современного английского языка, я попытался уловить и передать дух каждого из наиболее крупных течений, влившихся в эту традицию. Поэтому-то — во имя исторической верности — в настоящем повествовании и употребляются, где это уместно, определенные английские понятия и выражения — такие, как «человек», «человечество», «современный человек»\*, «человек и Бог», «место человека в космосе», «отделение человека от природы» и тому подобное, — когда они призваны отразить дух и характерный стиль рассуждений рассматриваемой типичности или эпохи. Избегать подобных речевых оборотов в данном контексте означало бы попросту выхолащивать историю западного мышления и представлять в неверном свете его основополагающий характер, внося к тому же изрядную путаницу в эту историю.

Для понимания истинного характера любого культурного мировоззрения вопрос идеологии рода и еще более острый вопрос архетипической диалектики мужского и

женского представляют отнюдь не второстепенное значение, и живым отражением этой подспудной динамики является язык. В ретроспективном анализе, следующем за самим повествованием, я более подробно останавлиюсь на этом спорном предмете и выскажу некоторые предположения о том, на какую систему представлений подобает опираться при подходе к нему.

\* «Man», «mankind», «modern man» etc.— *Примеч. пер.*

## **ЧАСТЬ I. Греческое мировоззрение**

1. Джон Х. Финли, «Четыре ступени греческой мысли» (John H. Finley, «Four Stages of Greek Thought». Stanford: Stanford University Press, 1966, 95-96). К вопросу о богах и Идеях близко примыкает весьма ценное замечание немецкого ученого Вилламовица-Мёллендорфа, изложенное у W. K. C. Guthrie: «...Греческое слово, которое мы вспоминаем, говоря о боге Платона,— theos — имеет прежде всего предикативный смысл. То есть, в отличие от христиан или иудеев, греки не утверждали существование Бога вначале, дабы затем перечислять его качества, говоря: «Бог благ», «Бог есть любовь» и так далее. Скорее, их настолько впечатляли или ужасали различные жизненные или природные явления, вселявшие в них или радость, или страх, что они говорили о той или иной вещи: «Это бог». Христианин говорит: «Бог есть любовь», а древний грек: «Любовь есть theos», или «бог». Как объясняет другой автор: «Говоря, что любовь или победа есть бог — или точнее, какой-то бог,— [греки] имели в виду прежде всего то, что это нечто, стоящее выше человека, не подвластное смерти, вечносущее... Таким образом, любую силу, любую энергию, действие которых мы видим в мире, которые не с нами рождаются на свет и не с нами его покинут, можно было назвать богом, и большинство из них получили это имя».

«В таком состоянии ума, с такой чувствительностью к сверхчеловеческому характеру многих вещей, происходящих с нами и, может статься, поражающих нас внезапной радостью или болью, которых мы не понимаем, греческий поэт и мог написать такое: «Признательность между друзьями есть theos». Это такое состояние мышления, которое имеет немалое отношение к пресловутому вопросу о единобожии или многобожии Платона, если только оно вовсе не лишает этот вопрос всякого смысла» (W. K. C. Guthrie, «The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle» [New York: Harper Torchbook, 1960], 10-11).

2. К гомеровской эпохе в греческом мифологическом сознании уже произошли существенные перемены: анимистическая, мистическая, ориентированная на природу матриархальная мифология — имманентная, всепроникающая, органичная, негероическая — подпала под власть олимпийской патриархальной мифологии, носившей определенный, трансцендентный, расчлененный, героический и независимый характер. См., например, Jane Ellen Harrison, «Prolegomena to the Study of Greek Religion» (Cambridge: Cambridge University Press, 1922) и Charlene Spretnak, «Lost Goddesses of Early Greece» (Boston: Beacon Press, 1984). Вместе с тем, как указал Джозеф Кэмпбелл в своей книге «Личины Бога: западная мифология» (Joseph Campbell, «The Masks of God: Occidental Mythology». New York: Viking, 1964), отголоски двойственного мифологического наследия греков можно найти даже внутри гомеровского канона — хотя бы в резком сдвиге от мира «Илиады» и миру «Одиссеи».

«Илиада» представляет собой исторический эпос и воспекает величественные патриархальные мотивы: гнев Ахилла, отвагу, гордость, славу знатных воителей, мужскую доблесть, силу и ратное искусство. Местом действия в ней служит поле битвы самой жизни, где мужественные герои соревнуются на кровавом поприще. Но эта жизнь, пусть и славная, коротка, словно день, и смерть знаменует трагический конец: после нее нет ничего ценного. «Илиада» тем и велика, что великолепно передает это эпическое

чувство трагической напряженности. «Одиссея» же, напротив, не является увековечиванием какого-то коллективного исторического события: это эпос, живописующий странствия одиночки, наделенного необычайно своеобразным и ярким характером. В ней постоянно рассказывается о волшебных и фантастических явлениях, ей присущ совсем иной взгляд на смерть, больше внимания отведено в ней и женскому началу. Одиссей, этот мудрейший из всех греческих героев, сражавшихся под Троей, проходит через преображающие его приключения и испытания: встречается с волшебницами и богинями, спускается в подземное царство, приобщается к мрачным таинствам, переживает ряд смертей и возрождений — и, благодаря всему этому, торжествующий, дважды рожденный, получает наконец возможность возвратиться домой, чтобы соединиться с Пенелопой, с возлюбленным женским началом. В подобном прочтении, сдвиг от «Илиады» к «Одиссее» отражает непрерывную диалектику греческого культурного сознания, оказавшегося между своими патриархальными и матриархальными истоками, между общенародным олимпийским культом и древними мистериями. (См. Campbell, «The Masks of God: Occidental Mythology», 157 — 176).

В «Одиссее» по-прежнему присутствует типичная для «Илиады» высокая оценка личного и героического, уходящая корнями к тому древнему индоевропейскому восхищению личной воинской доблестью, которое впоследствии оказало столь мощное влияние на характер и историю Запада,— однако сам героизм уже начал обретать решительно новые, более сложные формы. Несколько позже эта же диалектика нашла значительное выражение в «Пире» Платона, где в посвящении Сократа в трансцендентное значение Прекрасного главная роль принадлежит именно мудрой женщине — Диотиме. Как и в гомеровском Одиссее, в платоновском Сократе явственно обозначены черты личного героизма, однако уже преображенного новой метаморфозой — более разумного, одухотворенного, внутреннего, самопобеждающего.

3. Оба преемника Фалеса в Милетской школе — Анаксимандр и Анаксимен (акмэ обоих — VI в. до Р.Х.) — внесли в развитие западной мысли серьезный вклад. Анаксимандр выдвинул предположение о том, что первоначальной, или сущностной природой (arche) космоса является бесконечная и неделимая субстанция, которую он назвал *apeiron* (буквально «бесконечное»). Внутри *apeiron* возникают противоположности — горячее и холодное,— борьба которых, в свой черед, порождает различные явления мира. Таким образом, Анаксимандр ввел понятие, которое оказалось чрезвычайно важным для последующей философии и науки, ибо от воспринимаемых феноменов (таких, как вода) оно уводило к более элементарной и не доступной прямому восприятию субстанции, чья природа была более первобытной и неопределенной, нежели привычные субстанции зримого мира. Анаксимадру принадлежала и теория эволюции, согласно которой жизнь зародилась в море. Кроме того, он был, по всей видимости, первым, кто совершил попытку нарисовать карту «всей населенной Земли» (*oikoumene*).

Преемник Анаксимандра Анаксимен, в свою очередь, утверждал, что первичной субстанцией служит воздух, и произвел попытку доказать, каким образом единственно эта субстанция способна обращаться в иные формы материи путем разряжения и сгущения. Предположения Анаксимена о том, что источником всего является не какая-то нерасчленимая субстанция вроде *apeiron*, а скорее особый элемент — воздух,— можно расценивать как теорию более наивную, чем теория Анаксимандра, как шаг назад к «воде» Фалеса. Однако, исследуя, как один первоэлемент переходит в другие виды материи и в то же время сохраняет свою сущностную природу, Анаксимен ввел в обиход знаменательную идею о том, что основная сущность способна оставаться сама собой, даже претерпев множество видоизменений. Так понятие *arche*, ранее обозначавшее начало, или первопричину всех вещей, отныне приобрело дополнительный оттенок «движущей силы» (лат. *principium*)—то есть такого первоначала, которое, преображаясь во множество изменчивых и преходящих явлений зримого мира, вечно сохраняет свою собственную природу. Последующие философские и научные достижения, касающиеся

первостихий, зависимость единичных феноменов от некой подспудной и вечной первичной реальности, различные философские законы сохранения,— все это в той или иной степени обязано своим существованием зачаточным представлениям Анаксимандра и Анаксимена. Оба также внесли значительный вклад в зарождавшуюся греческую астрономию.

4. Основываясь на этом важном фрагменте из Ксенофана, W. K. C. Guthrie заключает: «Это утверждение, из коего явствует, сколь многое зависит от личных поисков и сколь велика потребность во времени, делает этот фрагмент, пожалуй, первым текстом во всей дошедшей до нас греческой литературе, где высказана мысль о продвижении в искусстве и науках, о продвижении, не зависящем от божественного откровения — во всяком случае, не от него в первую голову,— но от усилий самого человека» («A History of Greek Philosophy, vol.1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans» [Cambridge: Cambridge University Press 1962] 399-400).

5. Эволюцию греческих взглядов на человеческую историю и на человеческие отношения с божеством можно проследить на примере того, как менялись природа и статус мифического Прометея. Наиболее раннее гесиодовское описание Прометея как обманщика, наперекор воле Зевса похитившего для людей огонь с Олимпа, было значительно расширено в трагедии Эсхила «Прометей прикованный», в которой титаноподобный протагонист оделяет человечество всеми искусствами и ремеслами цивилизации, тем самым выводя его из состояния первобытного дикарства к разумному владычеству и господству над природой. Шутливо-серьезный персонаж Гесиода у Эсхила превратился в трагического героя вселенского размаха, и если Гесиоду человеческая история представлялась неизбежным упадком, движением вспять от изначального золотого века, то Прометей Эсхила знаменовал продвижение человечества к цивилизации. Тем не менее, в отличие от более поздних интерпретаций того же мифа, Эсхил в своей версии источником человеческого прогресса видит не человека, а божественного Прометея, тем самым молчаливо признавая приоритет божества в мире. И, хотя трудно делать сколько-нибудь точные утверждения относительно взглядов Эсхила на онтологическую значимость этого мифа, наиболее вероятным представляется, что он рассматривал Прометея и человека преимущественно с мифологической позиции, то есть как некое символическое единство. Однако уже для греков V века до Р.Х., явившихся вослед Эсхилу, фигура Прометея стала всего лишь аллегорическим изображением собственного разума и неустанных борений человека. В дошедшем фрагменте комедии «Софисты» Прометей просто олицетворяет человеческий разум; в другом сочинении имя Прометея используется как метафора «опыта» для объяснения человеческого продвижения к цивилизации. Такая демифологизация Прометея, низводящая его до статуса аллегии, ясно прослеживается и в платоновском «Протагоре», где софист Протагор выступает толкованием данного мифа. По мере того как греческое мышление развивалось от архаической поэзии до гуманистической философии, между которыми греческая трагедия знаменует срединную точку,— взгляд на историю двигался от регресса к прогрессу, между тем как источник человеческих свершений незаметно переходил от богов к самому человеку. См.: E.R.Dodds, *Progress in Classical Antiquity*, in: «Dictionary of the History of Ideas», edited by Philip P.Weiner (New York: Charles Scribners Sons, 1973) 3: 623 - 626.

6. Соединившиеся в Сократе интеллектуальное смирение и вера в некий умопостижимый порядок блестяще отражены во фразе Р.Гекфорта «идеал еще не обретенного знания» (Цит. по: Guthrie, «The Greek Philosophers», 75).

7. О том, как иррациональное и материальное начала связываются у Платона с женским полом, а рациональное и духовное — с мужским, а также о существенной связи платоновской эпистемологии с греческой однополой любовью, см.: Evelyn Fox Kellr, «Love and Sex in Plato's Epistemology in: «Reflections on Gender and Science» (New Haven: Yale University Press, 1985), 21—32. См. также ценные рассуждения об однополой любви у



Платона: Gregori Vlastos, «The Individual as an Object of Love in Plato», in «Platonic Studies» (Princeton: Princeton University Press, 1973), 3 — 42. Правда, Властос указывает на то, что, когда в «Пире» Платона спор достигает вершины (206 — 212), неожиданно происходит сдвиг от однополюсной к плодотворной двухполюсной парадигме: Диотима описывает высочайшее свершение Эроса как супружеский союз философа с Идеей Красоты, от коего и рождается на свет мудрость. В этом же эссе Властос проводит блестящий анализ того, как возвышение Платоном универсальной Идеи Красоты принижает, в контексте личных отношений, ценность отдельного человека, конкретного любимого предмета, потенциально достойного любви просто ради него самого,— точно так же, как, в контексте его политической теории, возвышение Платоном идеального государства ведет к принижению отдельных граждан как самоцели, лишая их тем самым гражданской свободы.

8. «Обыкновение предварять ключевые основоположения космологической мысли тщательно выверенными астрономическими наблюдениями составляет, по сути дела, исконную традицию западной цивилизации. По-видимому, это одно из наиболее значительных и характерных нововведений, какие мы унаследовали от цивилизации древней Греции». (Thomas S. Kuhn, «The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought» [Cambridge: Harvard University Press, 1957], 26).

9. См. Sir Thomas L. Heath, «Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus» (Oxford: Clarendon Press, 1913), 140; а также «Законы» Платона, VII, 821 — 822.

10. Finley, «Four Stages of Greek Thought», 2. Оуэн Барфилд, говоря о лекциях Кольриджа по истории философии, описывал греческий феномен в сходных выражениях: «Рождение самосознания, рождение индивидуальности... происходило на заре греческой цивилизации... Все это было похоже на пробуждение. Ведь когда ты только просыпаешься поутру, ты ощущаешь весь мир вокруг себя необычайно остро — и лишь потом, с течением дня, чувства несколько притупляются». (Owen Barfield, «Coleridge's Philosophical Lectures», «Towards» 3,2 [1989]:29).

## **ЧАСТЬ II. Трансформация классической эпохи**

1. На основе отдельных мест из «Законов» и «Послезакония» было высказано предположение о том, что сам Платон, вероятно, втайне поддерживал гипотезу о движении Земли как способе «спасти видимость» с помощью математики и обнаружить единые и постоянные планетные орбиты, а также о том, что в «Тимее» (40 b — d) он вполне мог описывать гелиоцентрическую систему. См.: R. Catesby Taliaferro, Appendix C к его переводу «Альмагеста» Птолемея, в: «Great Books of the Western World», vol. 16. (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 477-478.

2. Наиболее заметным верховным божеством в эллинистическую эпоху стал греко-египетский Серапис, вобравший в себя черты Зевса, Диониса, Плутона,

Асклепия, Мардука, Гелиоса и Яхве. Его культ как бога столицы Египта Александрии был утвержден Птолемеем I Сотером (правил в 323 — 285 гг. до Р.Х.), но, в конце концов, его стали почитать во всем средиземноморском мире. Серапис иллюстрирует эллинистическую тягу к теологическому синкретизму и генотеизму\* (поклонение какому-либо одному божеству, не отрицающее существование других).

3. Последнее время в научных трудах особое внимание было уделено жизнестойкости языческой традиции в позднеклассическую эпоху (см. например-Robin Lane Fox, «Pagans and Christians» [New York: Alfred A. Knopf, 1987]) — в отличие от более ранних исследований, которые скорее склонны были признать неизбежность христианского триумфа. Для огромного количества язычников по-прежнему много значили древние боги и богини, а языческие церемонии и обряды проводились с усиленным благочестием. В целом эллинистический период был эпохой, отмеченный напряженностью и многообразием региональной жизни, и христианство являлось одним из ее характерных

выражений. Христианская вера постепенно распространялась среди городского населения в форме небольших церквей (ecclesiae)\*\*, возглавлявшихся епископами и строго следовавших этическим и доктринальным нормам. Вместе с тем, даже к началу IV века о христианстве не знали в большинстве сельских областей, а многим интеллектуалам-язычникам аргументы христиан по-прежнему представлялись малоубедительными и чересчур эксцентричными. Лишь обращение Константина (312 г.) ознаменовало великий поворот в судьбах христианства — но и после этого, уже в следующем поколении, его восходящей звезде был брошен серьезный вызов, когда император Юлиан предпринял кратковременную, но весьма активную попытку возродить языческую культуру (331 — 363 гг.)

4. Высказывались также мнения о том, что греко-римская культура была привита к иудео-христианской религии, или что обе они привились на варварской почве германских народов, причем и в том и в другом случае подверглось значительным изменениям то, что принято считать основным, или первоначальным наследием Запада. В пользу каждого из приведенных взглядов можно найти соответствующие аргументы, но, вероятно, истину — как и сам Запад — можно понять наилучшим образом, сведя все три в единый сложный синтез.

### **ЧАСТЬ III. Христианское мировоззрение**

I. Имя «Яхве» (собственно, YHWH) переводилось по-разному: например, «Я Тот, Кто Я Есмь»; «Он Порождает Все Сущее»; и «Я Есть Тот, Кто Я Есть», «Я Буду Тем, Кем Буду», где не совсем четко выражена категория настоящего или будущего времени. Значение этого слова по-прежнему вызывает споры.

\* От древнегреческих слов *hen* — один и *theos* — бог.— *Прим.пер.*

\*\* Древнегреческое слово *ecclesia* первоначально обозначало «народное собрание» (от глагола *eccaleo* — созывать), затем — любое «собрание», лишь значительно позже, в новозаветных текстах, стало означать «община» христиан, «церковь». — *Прим.пер.*

2. Остается неясным, называл ли Себя открыто исторический Иисус именно Мессией, или предреченным «Сыном человеческим». Кем бы Он ни считал себя в глубине души, представляется маловероятным, чтобы Он во всеуслышание объявлял себя Сыном Божиим. Не выяснено также до конца, намеревался ли Иисус заложить начала новой религии или, быть может, провести коренную эсхатологическую реформу в иудаизме. См.: Raymond E. Brown «'Who Do Men Say That I Am?' — A Survey of Modern Scholarship on Gospel Christology», в: «Biblical Reflections on Crises Facing the Church» (New York: Paulist Press, 1975), 20 — 37.

3. Обратной стороной еврейско-христианского парадокса (а именно, сравнительного неуспеха христианства у того народа, среди которого оно зародилось) являлось то, что на протяжении последующих веков христиане всячески отгораживались от своих современников-евреев, притесняли, прижимали и преследовали их, одновременно принимая Писание и историю древних иудеев как неотъемлемое основание своей собственной религии.

4. Впервые эллинскую философию с иудаизмом объединил Филон Александрийский (род. ок. 15 — 10 гг. до Р.Х.), с позиций платонизма отождествивший Логос с Идеей Идей, с прообразом и суммой всех Идей и с источником умопостигаемости мира, с позиций же иудаизма — с Божиим провиденциальным упорядочиванием Вселенной и с опосредующим звеном между Богом и человеком. Таким образом, Логос — это и та действующая сила, что участвовала в сотворении мира, и та действующая сила, благодаря которой человек воспринимает и постигает Бога. Филон учил, что Идеи суть вечные мысли Бога, произведенные Им на свет как реальные существа, прежде чем Он приступил к сотворению мира. Позже христиане высоко ценили Филона за его взгляд на

Логос, который он называл Первенцем Божиим, человеком Божиим и образом Божиим. По всей видимости, Филон был первым, кто предпринял попытку свести воедино откровение и философию, веру и разум, что впоследствии станет первейшим побуждением схоластики. Иудейская мысль едва почтила его вниманием, зато на неоплатонизм и на средневековое христианское богословие он оказал заметное влияние.

5. Это обобщение касательно цикличного чувства истории у греков следует соотносить с представлениями о греческом восприятии прогресса в главе о греческом Просвещении, а также примечанием 5 к части I относительно фигуры Прометея.

6. Августин расходился с Платином в том, что утверждал существенное различие между Творцом и творением, а также более личностные отношения между Богом и отдельной душой, в том, что подчеркивал свободу Бога и наличие у Него цели при сотворении мира, в том, что он утверждал потребность человека в благодати и откровении, и, прежде всего, в том, что он принимал учение о Воплощении.

7. «Enchiridion», в: Augustine, «Works», vol.9, edited by M.Dods (Edinburgh: Clark, 1871-77), 180-181.

8. По иронии судьбы, дух христианской догматической нетерпимости предвосхитил не кто иной, как сам Платон в диалогах «Государство» и «Законы». Сходным образом, памятуя о необходимости ограждать юные умы от искушения и опасных мыслей и будучи столь же уверенным в своем обладании знанием абсолютной истины и абсолютного блага, Платон предусматривал для своего идеального государства ряд запретов и ограничений, весьма напоминавших те, что позже будут предписаны христианством.

9. Приведем здесь несколько дат и событий, чрезвычайно показательных для перехода от классической эпохи к средневековой. В конце лета 386 г. в Медио-лане Августин пережил обращение в христианскую веру. В 391 г. в Александрии патриархом Феофилом и его единомышленниками был разрушен Серапейон — храм эллинистического верховного божества Сераписа, что ознаменовало победу христианства над язычеством в Египте и во всей империи. В 415 году — то же самое десятилетие, когда Рим подвергся набегу визиготов, а Августин писал «О Граде Божием», — в Александрии толпа христиан растерзала Ипатию — главу неоплатонической философской школы в Александрии, дочь последнего известного представителя Мусейона и живой символ языческой учености. После ее гибели многие ученые стали покидать Александрию, что ознаменовало начало культурного упадка этого города. В 485 г. в Афинах умер Прокл, величайший систематизатор позднеклассического неоплатонизма и последний крупный философ древней Греции. В 529 году по повелению Юстиниана, императора-христианина, в Афинах была закрыта платоновская Академия, последний мощный оплот языческой учености. Этот год принято считать условной датой, отмечающей конец классического периода и начало средневековья, ибо в том же 529 году в Италии, на горе Монте Классино Бенедиктом Нурсийским, отцом западного христианского монашества, был основан первый бенедиктинский монастырь. (Именно в этом монастыре, почти семьсот лет спустя проведет свои детские годы Фома Аквинский.)

10. Влиятельное подтверждение этого положения мы находим у александрийского христианина-неоплатоника Оригена (ок. 185 — ок. 254 гг.), в глазах которого ад был лишен абсолютности, потому что Бог в своей бесконечной доброте никогда до конца не покинет ни одно из Своих созданий. Проклятие же призывает на свою голову сам человек, если намеренно отвращается от Бога, тем самым закрывая свою душу для Божественной любви: поэтому ад — это полное отсутствие Бога. Но Ориген усматривал в таком опыте отчуждения лишь временную ступень в продолжительном процессе, который должен привести каждую душу в отдельности к воссоединению с Богом, чья любовь всепобеждающа. Ввиду того, что человечеству изначально присуща свобода, Божественный искупительный процесс по необходимости может затянуться, но до тех пор, пока не произойдет всеобщего искупления, миссия Христа будет оставаться незавершенной. Аналогичным образом, в теневой стороне человеческого существования

Ориген видел не божественное воздаяние, а орудие духовного воспитания. Народному благочестию вольно было разглагольствовать о карающей длани мстительного Бога, но в основе подобных взглядов лежало искаженное понимание Господних деяний, преисполненных воистину безграничного благоволения. Рай, как и ад, тоже вовсе не обязательно абсолютен, ибо по завершении искупительного процесса сподобившиеся спасения души, ничем не сковываемые vsвоей свободной воле заново могли начать уже пережитое действие. Все богословие Оригена зиждилось на одновременном утверждении милосердия Бога и свободы души, причем восхождение души к божеству вписывалось в иерархию различных ступеней, на вершине коей ее ожидал мистический союз с Логосом: восстановление души от материи к духу, от образа к действительности.

Хотя многие признавали Оригена величайшим из учителей ранней Церкви после апостолов, другие подвергали его ортодоксальность серьезным сомнениям по многим причинам, среди которых были его учения о всеобщем спасении, об изначальном существовании отдельной души, его неоплатоническая оценка Сына как ипостаси, стоящей одной ступенью ниже Единого, его одухотворение телесного воскрешения, его аллегорическое преобразование истории спасения во вневременной архетипический процесс и его рассуждения о мировых циклах. См. Henry Chadwick, «Earle Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen» (Oxford: Oxford University Press, 1966).

11. Ученые нередко отмечали множество поразительных тематических параллелей между библейской Книгой Иова (ок. 600 — 300 гг. до Р.Х.) и трагедией Эсхила «Прометей прикованный», относящихся приблизительно к тому же времени. Сходные историко-литературные параллели были обнаружены и между ранними Моисеевыми книгами Библии и гомеровскими эпическими поэтами.

12. Стремясь заложить основы всемирной церкви и сделать благую весть христианства внятной для людей, возросших на совершенно различных культурах, Павел и проповеди свои составлял сообразно с этой целью, говоря «как иудей с иудеями», «как эллин с эллинами». Обращаясь к церковной общине в Риме с ее сильной иудейской ориентацией, он делал особый упор на учение об оправдании, зато в посланиях к общинам, где царил более эллинистический дух, он описывал спасение в выражениях, заставлявших вспомнить о греческих мистерияльных религиях: новый человек, сыновняя связь с Богом, процесс божественного преображения и тому подобное.

13. За период папства Григория Великого (590 — 604 гг.) средневековое западное христианство приобрело свои наиболее характерные черты. Григорий родился в Риме и испытал сильное влияние учения Августина. Он провел реформу по централизации папской администрации, повысил статус священников, расширил церковное попечительство о сирых и убогих и настоял на признании папы экуменическим главой христианства, одержав верх над притязаниями византийского патриарха. Он содействовал также учреждению временных папских полномочий, способствуя сплочению будущих папских государств в Италии и вообще воздействуя на светские власти всяческими проявлениями власти церковной. Его идеалом было построение вселенского христианского общества, где царили бы милосердие и служение ближним. Именно Григорий первым осознал, какую важную роль предстоит сыграть переселяющимся варварским племенам в будущей истории христианства на Западе, поэтому он широко развернул в Европе миссионерскую деятельность (сюда относится и оказавшаяся исторической миссия в Англии). Хотя временами Григорий и выступал за чуткое отношение к местным воззрениям и обычаям, как это было в Англии, но в иных случаях он санкционировал и применение силы в делах религиозного обращения. Папа Григорий при жизни пользовался наибольшей популярностью и всеобщим уважением, так как он стремился приблизить христианскую веру к массам необразованных европейцев, в частности, внося изменения в Мессу и популяризируя чудеса и учение о чистилище. Он способствовал росту монашества и установил порядок жизни для духовенства. В честь

него получило свое название «григорианское пение» — литургическое песнопение католической церкви, поскольку оно было записано во время его правления.

14. Разделение Церкви на Западную и Восточную церкви началось еще в V веке, но формально разделение было провозглашено в 1054 г. Если Римская католическая церковь настаивала на первенстве Рима и папской власти (основываясь на истолкованных на соответствующий лад словах о Церкви, с которыми Христос обратился к Петру согласно Евангелию от Матфея,— Мф. 16 : 18), то Восточная православная церковь оставалась скорее неким экуменическим сообществом церквей, связанных общностью веры, причем мирянам была отведена гораздо большая роль в религиозных делах, чем это было в католицизме. С другой стороны, в отличие от чисто западной диалектики государства и церкви (которая возникла по причине и варварских вторжений, и политического и культурного отрыва от прежней Западной Римской империи), на Востоке церковь была, как и встарь, тесно связана с той же политической системой Византийской империи. Патриарх Константинопольский нередко был вынужден подчиняться восточному императору, который, как правило, пользовался полновластием в церковных делах.

В целом, потребность в ортодоксальной доктрине, которая до мельчайших подробностей была бы определена и предписана некой верховной властью, на Востоке ощущалась значительно слабее, нежели на Западе, и высшим авторитетом в вопросах догмы почитался там не папа, а Вселенский собор. Христианская истина рассматривалась там, в отличие от Запада, не как окончательно сформулированная догматическая система, но как такая деятельность, которую можно переживать внутри самой Церкви. Если на Западную Церковь основное влияние оказало учение Августина, то восточное богословие уходило корнями к писаниям греческих Отцов Церкви. Для него была характерна более мистическая направленность: основной нажим делался не на индивидуальное оправдание людей Церковью (как на Западе), но на их совокупное обожествление внутри Церкви, а также обожествление индивидуальное — путем монашеской созерцательной аскезы. На Востоке почти отсутствовали «юридические» отношения между Богом и человеком, характерные для западного христианства, зато преобладали такие мотивы, как вочеловечение Бога, обожествление человечества и божественное преображение космоса. В целом, восточное христианство оставалось ближе к единому мистическому порыву, появившемуся в христианской вере благодаря Иоанну Богослову, тогда как Запад устремился в более дуалистическом направлении, указанном Августином.

15. Переосмысление Царствия Небесного в церковных понятиях отражало основополагающее самопреобразование христианской религии уже в первых нескольких поколениях верующих христиан в связи с тем, что Второе Пришествие Христа все откладывалось. Ранние христиане ожидали, что вскоре грянет Второе Пришествие и наступление Царствия Небесного, перед этим же предстоит пережить время смуты и зла, когда появятся лжепророки и лжемессии и своими знамениями и чудесами многих собьют с пути истинного; затем на всей земле произойдет Апокалипсис, а после него откроются врата небесные, и Господь явится во всей своей славе, а Христос сойдет с небес, дабы принять в Свои объятия и освободить верующих. Уже в Новом Завете, в частности в Евангелии от Иоанна, появилось осознание того, что Второе Пришествие откладывается — хотя по-прежнему считалось, что оно близко,— и, явно в качестве компенсации за такую отсрочку, крайне возвышенное толкование обрели такие темы, как жизнь и смерть Иисуса Христа, сошествие Духа Святого. Подчеркивалась также важность молодой церковной общины. Уже в самом присутствии Иисуса Христа в истории усматривалось отныне начало спасительного преображения. В воскресении Христа уже заключено воскрешение человечества, его новая жизнь. Благодаря присутствию Святого Духа Христос воскрес к жизни в новой общине верующих, в живой и растущей Церкви, которая и стала теперь Его Мистическим телом. Так было объяснено, почему задерживается Парусия: ее явление переносится в более отдаленное будущее, а духовная мощь Христа

уже заявила о себе и теперь непрерывно присутствует в жизни верующих, преданных Церкви.

Однако, вопреки таким ожиданиям, мир продолжал существовать как прежде, и Церковь, первоначально возникшая как кратковременное установление, с помощью которого надлежит только дождаться конца времен возложила на себя более важную роль, соответственно изменив и понимание своего предназначения. Теперь Церковь, перестав быть немногочисленным собранием избранных, которым предуготовано спасение в час грядущего Апокалипсиса, заявила о себе как о крепнущем и расширяющемся священном институте, распоряжавшемся крестинами, проповедями, обучением и спасением. На подобных основаниях Церковь разрасталась, отходя от своей ранней, более гибкой формы — общин верующих — и постепенно превращаясь в сложный институт с четко определенными структурами иерархичной власти и доктринальной традицией, причем ей стало свойственно проводить существенное различие между церковной элитой и возглавляемой ею конгрегацией мирян.

Окончательный итог этого процесса стал ясен уже в последних веках классической эпохи. С обращением Константина, за которым последовало слияние римского государства с христианской религией, в Церкви стали ощущаться новые настроения: эсхатологические ожидания раннехристианской общины потонули теперь в новом ощущении сильной земной Церкви, настоящий триумф которой затмевал всяческие мысли о грядущем апокалиптическом потрясении. С прекращением гонений психологическая потребность христианской общины в немедленном Апокалипсисе заметно ослабла, а поскольку христианство вошло в фавор и превратилось в официальную имперскую религию, то и Риму перестала соответствовать роль предапокалиптического Вавилона.

Ориген и Августин под влиянием неоплатонизма и греческой аллегории переосмыслили идею Царствия Божьего, отвлекшись от понятий буквальных и объективных и придя к более духовному и субъективному толкованию. Для Оригена подлинной целью религиозных поисков стало ощущение Царствия Божьего в своей собственной душе, то есть взыскание не исторического, а метафизического преображения. Августин также придерживался неоплатонических воззрений, однако он усматривал полярные различия между миром и Церковью. Будучи очевидцем предсмертной агонии классической цивилизации, Августин рассматривал здешний мир как потенциальный рассадник зла — каким он был и для тех, кто несколько ранее ожидал светопредставления, — и все человечество представлялось ему поделенным в судебном порядке на праведных и грешных, приговоренных к проклятию. Но спасительный исход виделся ему не в апокалиптическом обновлении мира, а в священном обновлении души через Церковь. Земному миру не суждено спасение: ибо это состояние всецело духовное, и оно уже сейчас доступно благодаря живой Церкви.

Таким образом, христианское предчувствие неминуемого конца света значительно ослабло и перестало быть главной движущей силой религии. Институциональная Церковь упрочила свои позиции: отныне она представляла Царство Божие на земле. Между Воскресением Христа и Вторым Пришествием оказалось царство Церкви, а ее священные таинства и обряды уже сейчас стали для множества христиан способом «воскреснуть» и войти в Небесное Царство. Если прежде упор делался на коллективное, всеобщее, объективно-историческое, то теперь главным предметом забот стали личные отношения каждого христианина с Богом и духовное состояние человека. Коллективно-историческая зависимость раннехристианской эсхатологии оказалась поглощена Церковью, которая выполняла свое историческое назначение, непрерывно «окормляя» верующих благодатью своих таинств. Уже со времен Августина эсхатологию стали толковать символически, а буквальное, историческое ожидание конца света начало расцениваться как слишком примитивное понимание библейского откровения, не имеющее подлинного отношения к настоящему духовному состоянию человечества.

Однако первоначальный эсхатологический порыв до конца так и не удалось изжить. С одной стороны, он продолжал существовать как своего рода подводное течение, где история по-прежнему словно катилась к своей духовной цели и вершине, а в конце времен должен был вернуться Христос, и эта неизбежность была лишь отложена до неопределенного будущего. С другой стороны, периодически среди отдельных людей и сообществ вспыхивали новые ожидания неминуемого Апокалипсиса и Второго Пришествия, что сопровождалось усилением религиозного пыла и, по-видимому, было вызвано новыми толкованиями библейских пророчеств или новыми разоблачениями злого и хаотического характера современного века. Однако подобные ожидания вспыхивали обычно где-то вдали от официальной Церкви, в гуще еретических сект, на которые обрушились суровые гонения. Церковь не одобряла буквальных толкований эсхатологии и предписывала полагаться на святые таинства, силою которых и побеждать смущающие мысли. Высчитывать же, когда настанет конец света, бесполезно, ибо для Господа что тысяча лет, что один день — все едино.

И, наконец, с подъемом современного гуманизма и повышенным ощущением истории и эволюции, свойственным современному мировоззрению, христианские представления об эпохальных изменениях приобрели более эволюционный и имманентный характер: нравственное, интеллектуальное и духовное развитие человечества должно завершиться чем-то вроде человеческого или космического обожествления. Такой сдвиг в концепции становится заметным уже во времена Эразма Роттердамского и Френсиса Бэкона, а более четкие формулировки подобных идей появляются позже у таких мыслителей, как Гегель и Тейяр де Шарден (а также — в несколько ином духе — и у Ницше). В связи с неясной символикой библейских пророчеств, в особенности Откровения Иоанна Богослова, а также в связи с разнообразными историческими обстоятельствами (например, открытием и заселением европейцами Америки, провозглашением папой догмата о телесном вознесении Богородицы с ядерной, и экологической угрозой катастрофы на всей планете) высказывались предположения о том, что Второе Пришествие произойдет в конце второго христианского тысячелетия, в конце XX века. (Например, необычные рассуждения Карла Густава Юнга в «Ответе Иову» в: «Collected Works of Carl Gustav Jung», vol.11, translated by R.F.C. Hull, edited by H.Read et al. [Princeton: Princeton University Press, 1969]).

16. Как Матерь Логоса, Дева Мария наделялась атрибутами библейской Софии, или Премудрости, — Небесной Женщины, описанной как вечное творение Господа в притчах царя Соломона и в Книге Екклесиаста, являвшейся олицетворением Божественной мудрости и осуществлявшей своим посредничеством познание человеком Бога. В римском католическом богословии дева Мария отождествлялась с Софией. Таким образом, в отношении Девы Марии к Христианству нашла косвенное выражение связь ветхозаветной Софии с новозаветным Логосом, каждый из которых олицетворял Божественную мудрость, созидательную и несущую откровение. В образе Девы Марии отчасти есть значение и Святого Духа как Начала Божественного присутствия в Церкви, Утешителя, Посредника в мудрости и духовном рождении, как средства вхождения Христа в мир.

В целом же, католическое частичное преображение Бога в материнский образ, дарующий прибежище и прощение побудило Эриха Фромма заметить: «Католичество ознаменовало собой замаскированное возвращение к религии Великой Матери, до того побежденной Яхве» («The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture» [New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963], 90-91). В духовной литературе христианских мистиков (например, у Климента Александрийского, у св. Хуана де ла Крус) Богу и Христу приписывались явно материнские качества — такие, как питающая грудь. О присутствии и подавлении женского начала в христианском богословии и культе см.: Joan Chamberlain Engelsman, «The Feminine Dimension of the Divine» (Wilmette, 111: Chiron, 1987).

17. Несмотря на возвышение женского начала в образах Матери-Церкви и Девы Марии, патриархальный авторитаризм, обращаясь за поддержкой к Книге Бытия, рассказывающей о роли, которую сыграла в Грехопадении праматерь Ева, проявлялась в систематическом принижении Церковью женщин и женской духовности, в лишении женщин права голоса в религиозных вопросах, а также (из-за греха, совершенного Евой, и непорочности Девы Марии) в подавлении человеческой сексуальности.

Как в устройстве Церкви так и в представлениях ее о самой себе нашли выражение две противоположные черты, связанные с идеей рода. С одной стороны, Церковь — если рассматривать ее как церковную иерархию — возложила на себя роль, которую в Ветхом Завете играл Яхве, Бог, наделенный верховным мужским полновластием, а также соответствующими атрибутами: высшим правом вершить произвол, догматической определенностью и отеческим стремлением оказывать опеку и покровительство. С другой стороны, Церковь — если рассматривать ее как совокупность верующих — взяла на себя ту роль, что в Ветхом Завете играла земля Израилева, возлюбленная супруга Бога (позднее воплотившаяся в Деве Марии), по-своему преобразовав в христианском плане такие «женские» добродетели, как сострадание, чистота, смирение и послушание. Папа, епископы и священники представляли божественную власть на земле, тогда как миряне в совокупности являли собой пассивную массу, нуждавшуюся

в наставлении, оправдании и спасении. Та же полярность проявляла себя и в противопоставлении Церкви-«главы» и Церкви-«тел а». С теологической точки зрения, эта полярность преодолевалась в учении о Христе как о завершенном синтезе обеих сторон Церкви (подобно тому, как в Христе видели и плод от союза Яхве с землей Израилевой).

18. В своем литургическом календаре Церковь поддержала старинный порядок событий в соответствии с архетипическими циклами, что вписывало живые обряды христианского таинства в контекст годового природного цикла: предрождественский пост приходился на самую темень зимы; Рождество Христово совпадало с зимним солнцестоянием и рождением Солнца; подготовительный период очищения во время Великого Поста — поздней зимой, в преддверии Тайной Вечери в Святой Четверг, Распятие — в Страстную Пятницу, и, наконец, Пасхальное Воскресенье — в разгар весеннего возрождения. Многие прообразы христианского календаря можно найти в мистериях античного язычества.

19. Здесь следовало бы провести серьезные ограничения в отношении того, что касается универсального и местного характера христианства в средневековой Европе — ввиду того, что в народной культуре мы находим недвусмысленные следы языческих мифов и анимизма, а также ввиду стойкого существования иудаизма, гностицизма, учения о конце света, ведовства, исламских влияний, различных эзотерических традиций и прочих пребывавших в меньшинстве и «подпольных» культурных сил, не имевших отношения к ортодоксальному христианству или оказывавших ему сопротивление.

## **ЧАСТЬ IV. Трансформация средневековой эпохи**

1. Бозций (ок. 480 — 524 гг.) был ключевой фигурой на рубеже классической и средневековой эпохи: римский государственный деятель, один из последних философов античности, «первый христианский схоластик» и последний мирянин в почти тысячелетней истории христианской философии. Он родился в Риме, в старинном аристократическом семействе, вот уже сто лет как принявшим христианство, получил образование в Афинах, затем стал консулом и министром в римском правительстве. Мечтой Бозция — так и не сбывшейся — было перевести и прокомментировать все сочинения Платона и Аристотеля и «соединить их идеи в единую гармонию». Его выполненным трудам — в особенности его переводам и комментариям к ним, несколькими коротким богословскими трактатами и платоническому по духу манифесту «Утешение



философией», — суждено было оказать значительное влияние на всю средневековую мысль. По ложному обвинению в измене в пользу Восточного Рима Боэций был брошен в темницу остготским королем-варваром Теодорихом, на службе у которого он состоял (в заточении им и было написано «Утешение»), а затем казнен. Позже, когда Кас-сиодор, сотоварищ Боэция по сенату, решил удалиться от политической жизни и укрыться в тиши основанного им монастыря, он взял с собой свою библиотеку и включил чтение трудов Боэция в обязательную программу обучения для монахов. Так идеалы учености позднеклассической эпохи — в частности, образованной римской аристократии — были бережно перенесены в традицию христианского монашества. Именно Боэций впервые сформулировал основной схоластический принцип: «Насколько возможно, соединяй веру с разумом». И именно одно из рассуждений в его логико-герменевтическом комментарии к «Isagoge» Порфирия (Введению в аристотелевскую логику) породило продолжительные средневековые споры между номиналистами и реалистами относительно природы универсалий.

2. Гуго Сен-Викторский (1096 — 1141) также способствовал возникновению средневекового взгляда на человеческую историю как на развертывание во времени некоего сокровенного смысла. Он отмечал, например, свойственное цивилизации стремление перемещаться с течением времени с Востока на Запад — и его наводил на мысль о близости конца света тот факт, что последний предел Запада, то есть Атлантическое побережье, были уже охвачены цивилизацией. Гуго возражал против толкования Августином «Книги Бытия» как вневременной метафоры, утверждая подлинность временной последовательности божественных актов творения, и отвергая всякие попытки истолковывать аллегорически Священное Писание. См.: M. D. Chenu, «Theology and the New Awareness of History», in: «Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West», edited and translated by J. Taylor and L. K. Little (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 162 - 201.

3. Доминиканский и францисканский нищенствующие ордены также представляли собой значительную силу в подготовке общественного сознания к переменам, которые назрели в период позднего средневековья. Их приверженность бедности и смирению знаменовала одновременно и возврат к апостольской жизни раннего христианства, и разрыв с феодальной системой и ее организованной церковной иерархией. В определенном отношении направление духовных устремлений и деятельности орденов совпадало с интересами нового городского сословия купцов и ремесленников, которым было невыгодно феодальное хозяйство, и именно из этого сословия пополнялись ряды монашеских орденов. Сходная ситуация сложилась и в интеллектуальном перевороте, который раньше других начали богословы доминиканского и францисканского орденов. Точно так же, как евангелическое движение находило новые источники вдохновения в буквальном понимании Священного Писания — избегая аллегорических глосс, столь излюбленных богословами-традиционалистами, — та же тенденция проявилась и в повышенном интересе философов-схоластиков к конкретному эмпирическому миру — избегая неотмирного идеализма августинианского-платонической традиции. (См.: Chenu, «The Evangelical Awakening», *ibid.*, 239 — 269).

4. В каком-то смысле, Аквинат превзошел самого Аристотеля в своей положительной оценке тела. Учения Аквината о Воскресении гласило, что совершенный человек являет собой законченное целое из души и тела и что с очищением души должно произойти воссоединение с телом и его прославление. Если для последователей Аристотеля тесная связь души с телом подразумевала смертность души со смертью тела, то для Аквината этот же союз знаменовал бессмертие тела, сподобившегося искупления.

5. Полярное различие между Аквинатом и Августином (а также их близость — соответственно — к Аристотелю и к Платону) отчасти можно объяснить разницей между культурной атмосферой их столь несхожих исторических эпох, на которую они столь же по-разному и отозвались. Если платоновскую неотмирность и акцент на

сверхчувствительном знании Августина можно рассматривать как реакцию на языческий сенсуализм и скептический секуляризм позднеклассической эпохи, то аристотелевское приятие эмпиризма и материальности Аквинатом можно рассматривать как реакцию на враждебность христианства по отношению к миру и слепую, отвергающую любые умствования, одержимость верой, характерные для раннего средневековья. Контраст между пессимизмом Августина относительно человечества и природы и оптимизмом Аквината также имеет культурные корни. На глазах Августина, заставшего последние предзакатные часы классической эпохи, под ударами варварских набегов рушилась и распадалась римская цивилизация. Зато жизнь Аквината пришлось на позднее средневековье, когда европейская цивилизация переживала новый период стабилизации и быстрого развития, когда человеческий интеллект все больше подчинял себе силы природы, а о внешней угрозе на европейском континенте почти забыли. Августину казалось, что мирской дух, словно тяжким недугом, поражен разложением, страданием и злом, и человек едва ли способен сам вступить на верный путь; окружающий мир Аквината явно не вызывал столь безотрадных чувств.

6. Рационализм Аквината находился в постоянных трениях со сверхрациональным мистицизмом, в котором чувствовалось влияние Дионисия Ареопагита. Дионисию — вероятно, это был какой-то сирийский монах, живший в V веке н.э. и взявший себе имя человека, обращенного в Афинах апостолом Павлом (как о том повествуют «Деяния Апостолов»), — принадлежало мистическое учение, соединявшее неоплатонические и христианские элементы. Особый нажим делался в нем на непознаваемость Бога: какие бы качества ни приписывал Богу человеческий разум, их нельзя признать доподлинными и достоверными, ибо, поскольку они доступны человеческому умопостижению, они уже неизбежно ограничены конечностью человеческого разума и, следовательно, не могут вместить всей бесконечной природы Бога. К Богу неприменимы даже такие понятия, как «бытие» и «действительность», поскольку подобные понятия соотносимы только с вещами, сотворенными Богом, а природа Творца должна обладать свойствами, принципиально отличными от природы его творения. Поэтому всякое утверждение касательно природы Бога должно уравниваться его отрицанием, сам же Бог стоит неизмеримо выше как утверждения, так и отрицания, абсолютно превосходя все, что способен помыслить человеческий разум. Подобные соображения (легшие впоследствии в основу *via negativa* — традиции отрицательного, или апофатического богословия, типичного для восточного христианства), быть может, проливают свет на слова, произнесенные Аквинатом незадолго до смерти, после мистических переживаний во время Мессы: «... И такое открылось мне, что все, мною написанное, показалось мне трухой».

7. Согласно Аристотелю, всякое движение, не вызванное естественным притяжением различных стихий, должно быть вызвано некоторой постоянно прилагаемой силой. Покоящийся камень или останется в состоянии покоя, или будет двигаться прямо к центру Земли, как то и подобает при естественном движении всех тяжелых предметов. Однако для объяснения такого сложного случая, как метательное движение, — когда брошенный камень продолжает двигаться еще долгое время после того, как он вылетел из руки бросившего, хотя при этом и не наблюдается никакой постоянно прилагаемой к нему силы, — Аристотель высказал предположение о том, что подталкивать камень, вылетевший из руки, должен колеблемый его движением воздух. Более поздние последователи Аристотеля находили эту теорию во многом слабой, но связное решение этой проблемы представил только Буридан XIV века. Решение заключалось в следующем: при метании снаряда ему сообщается двигательная сила, или *impetus*, прямо пропорциональная его скорости и массе, которая и продолжает подталкивать снаряд после того, как он выпущен из рук метателя. Кроме того, Буридан предвосхитил идею о том, что вес падающего тела придает ему ускорение в равные промежутки времени.

Буридан также предположил, что Бог, создавая небеса, вероятно, сообщил небесным телам некую силу (*impetus*), которая и продолжала с тех пор (то есть, с седьмого дня творения, когда для Бога наступил отдых) двигать эти тела, поскольку их движения не встречают никакого сопротивления. Тем самым Буридан мог отвергнуть мысль об ангельском разумении, будто бы приводящем в движение небесные тела, поскольку это не упоминается в Библии и, с точки зрения физики, не обязательно для объяснения движения. Это был, пожалуй, первый случай, когда принцип земной физики оказался применен к небесным явлениям. Преемник же Буридана Орем, в свой черед, представлял себе Вселенную похожей на гигантские механические часы, которые Бог соорудил и завел, а потом так и оставил.

Помимо прочих полезных новшеств, Орем ввел в обиход математическое табулирование, то есть, знаковую запись, равноценную графическим построениям, предвосхитив тем самым аналитическую геометрию, позже развитую Декартом. Что касается проблемы небесных движений, Орем доказал, что кажущееся вращение всего неба с таким же успехом можно объяснить и вращением Земли: ведь значительно меньшее движение одного-единственного тела представляется более вероятным, чем неизмеримо более огромное и быстрое движение всех небесных тел, совершаемое за единый день в необозримых космических пространствах (что Орем считал «невероятным и немыслимым»). Глядя каждую ночь на звезды или каждый день — на солнце, наблюдатель может быть уверен лишь в самом факте движения: чувства не в состоянии удостовериться, производится ли это движение небом или Землей, поскольку в обоих случаях они фиксировали бы одно и то же явление.

Возражая Аристотелю, Орем утверждал также, что материальные предметы падают на Землю не потому, что Земля есть центр Вселенной, а потому, что материальные тела в силу природных причин притягиваются друг к другу. Брошенный камень вновь падает на Землю независимо от того, каково местоположение Земли во Вселенной, поскольку Земля находится близко к брошенному камню и имеет свой собственный центр притяжения — точно так же, как и любая другая земля где-либо еще притягивала бы ближайшие к ней свободные камни к своему центру. Итак, скорее всего, сама материя в силу естественных причин притягивается к другой материи. Такая теоретическая альтернатива аристотелевскому объяснению падающих тел с геоцентрической точки зрения стала предпосылкой для возникновения в будущем гелиоцентрической гипотезы. Затем, приняв теорию Буридана о движущей силе, Орем доказывал, что вертикально падающее тело будет падать на Землю под прямым углом, даже если Земля и движется, — точно так же, как человек на плывущем корабле может опускать руки вдоль прямой линии, параллельной мачте, не замечая при этом ни малейшего отклонения. Корабль плывет, сохраняя относительно себя прямую линию руки без изменения: то же самое происходит с Землей и падающим камнем. И все же, совершив столь смелые выступления против Аристотеля и придя к заключению, что утверждение о неподвижности Земли не подкрепляется ни разумом, ни наблюдениями, ни Священным Писанием, но одной лишь верой, Орем затем отказался от своих доводов в пользу вращения Земли. Позже, уже в ином научном контексте, эти аргументы пригодились Копернику и Галилею, которые уже не стали ими пренебрегать.

Таким образом, в XIV веке Буриданом и Оремом были заложены основы для планетарной теории Земли, закона инерции, понятия ускорения, закона о движении с равномерным ускорением для свободно падающих тел, аналитической геометрии, устранения разграничений между земной и небесной механикой, а также теории о механистической вселенной, «запущенной» Богом-часовщиком. См. Thomas S. Kuhn, «The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought» (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 115-123.

8. Сам Оккам использовал формулировки, несколько отличавшиеся от той, что ныне известна как «брита Оккама», например: «Не следует без нужды предполагать

множественность» и «Там, где напрасно создается много [предположений], вполне можно обойтись немногим».

9. Переведено на английский язык Mary Martin McLaughlin в: «The Portable Renaissance Reader», edited by J. B. Ross and M. M. McLaughlin (New York: Penguin, 1977), 478.

## **ЧАСТЬ V. Мировоззрение Нового времени**

1. Тихо де Браге предлагал также систему, представлявшую как бы промежуточное звено между системами Коперника и Птолемея: в ней все планеты, кроме Земли, вращаются вокруг Солнца, тогда как вся гелиоцентрическая система вращается вокруг Земли. В первой части, по сути представлявшей собой видоизмененную античную систему Гераклида, были сохранены многие из важнейших открытий Коперника, тогда как во второй части сохранились аристотелевская физика, неподвижное и центральное положение Земли и буквальное истолкование Священного Писания. Система Браге поддержала идею Коперника, поскольку она разъясняла некоторые ее преимущества и затруднения, но еще и из-за того, что в ней некоторые орбитальные пути Солнца и планет пересекались между собой, что сразу ставило под сомнение физическую реальность раздельных эфирных сфер, внутри которых, как ранее предполагалось, закреплены все планеты. К тому же, наблюдения, производимые Браге за кометами — которые, как теперь выяснилось, находятся за Луной, — а также открытие им в 1572 году новой кометы, стали убеждать астрономов в том, что небеса не пребывают неизменными; это мнение впоследствии подтвердилось благодаря открытиям Галилея, совершенным с помощью телескопа. Как и компромиссное расположение планетных орбит, наблюдавшиеся Браге движения комет также вызывали серьезные сомнения в существовании эфирных сфер, которые, по мнению Аристотеля, должны состоять из невидимой, но плотной прозрачной субстанции. Теперь же обнаружилось, что кометы движутся сквозь те пространства, которые, если верить традиции, должны быть заполнены плотными прозрачными сферами. Тем самым их физическая реальность оказывалась еще более неправдоподобной. Кеплеровым эллипсам предстояло выявить полную непригодность древней теории о кругообразно движущихся сферах. См. Thomas S. Kuhn, «The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought» (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 200-209.

2. Перевод цитаты на английский язык: James Brodrick, «The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine», S.J., vol.2 (London: Longmans, Green, 1950), 359.

3. Книга Галилея «Две новые науки» — его последний труд и наиболее значительный вклад в физику — была закончена в 1634 году, когда ему было 70 лет. Она увидела свет четыре года спустя в Голландии — после того, как ее переправили туда контрабандой из Италии (очевидно, это обошлось не без помощи герцога Ноайльского — французского посла в Ватикане, бывшего ученика Галилея). В том же, 1638 году Мильтон совершил путешествие из Англии в Италию, где и посетил Галилея. Позже Мильтон вспоминал об этом событии в своей «Ареопагитике» (1644), классическом аргументе в пользу свободы печати: «Беседовал я с (итальянскими) учеными мужами (ибо мне выпала эта честь), и они говорили, что я счастливый человек, ибо родился в Англии — стране, которую почитают они средоточием философской свободы, тогда как им самим приходится оплакивать то рабское состояние, в какое приведена у них ученость; и говорили они еще, что померкла из-за этого слава ума итальянского; и что вот уже много лет все, что пишут здесь, — только напыщенная и лстивая болтовня. И здесь отыскал я и посетил Галилея, уже состарившегося, который попал в застенки инквизиции за то, что в астрономии судил иначе, нежели судили францисканские и доминиканские цензоры» (John Milton, «Areopagitica and Other Prose Writings», edited by W. Haller [New York: Book League of America, 1929], 41).

4. В этом разделении человеческого разума и материального мира давало о себе знать зарождавшееся скептическое отношение к способности разума проникнуть за завесу видимости и постигнуть сокровенный миропорядок — иными словами, к способности субъекта преодолеть пропасть между самим собой и объектом. Вместе с тем, такой скептицизм, прорвавшийся у Локка, четко высказанный Юмом и затем критически переосмысленный Кантом, в целом не оказывал существенного воздействия на научные представления XVIII, XIX и XX веков.

5. Здесь следует упомянуть о независимой формулировке теории эволюции, сделанной в 1858 году Альфредом Расселом Уоллесом: она-то и побудила Дарвина обнародовать собственные труды, пролежавшие «в столе» двадцать лет. Среди наиболее значительных предшественников Дарвина и Уоллеса — Бюффон, Ла-марк и дед Чарльза Дарвина Эразм Дарвин, а также работавший в области геологии Лайел. Кроме того, к эволюционным представлениям о мире с разных сторон подходили Дидро, Ламетри, Кант, Гете и Гегель.

6. W.Carl Rufus, «Kepler as an Astronomer», в: «The History of Science Society. Johannes Kepler: A Tercentenary Commemoration of His Life and Work» (Baltimore-Williams and Wilkins, 1931), 36.

7. Справедливости ради здесь следует заметить, что негеоцентрические космологии были в основном боковыми побегами платоновско-пифагорейской философской ветви и гораздо больше противостояли аристотелевско-птолемеевской космологической традиции, нежели платонизму. См. также примеч. 1 части 2 о гелиоцентризме Платона.

8. Исторические исследования дают основание предположить, что, на быстрый упадок ренессансного эзотеризма в Англии эпохи Реставрации повлияла чрезвычайно накаленная социально-политическая обстановка, которой была отмечена в XVII веке британская история. Во время революционных волнений, гражданской войны и периода междоусобицы (1642 — 1660) такие эзотерические философские направления, как астрология и герметические учения, пользовались необычайной популярностью, а их тесная связь с радикальными политическими и религиозными видениями чаще всего заставляла официальную Церковь и имущие сословия воспринимать их негативно. В период временной отмены цензуры астрологические альманахи раскупались куда быстрее, чем Библия, а такие влиятельные астрологи, как Уильям Лилли, поощряли мятежный дух. На концептуальном уровне эзотерические философские учения поддерживали мировоззрение, как нельзя лучше согласовавшееся с политической и религиозной деятельностью радикальных движений, причем предполагалось, что духовное озарение потенциально доступно любому человеку, независимо от его положения в обществе и пола, а природа рассматривалась как живой организм, на всех уровнях пронизанный Божеством и непрестанно самообновляющийся. В 1660 году, после Реставрации, ведущие философы, ученые и священники подчеркивали ценность здоровой натурфилософии — например, недавно ставшего достоянием гласности механистического учения об инертных материальных частицах, подчиненных постоянным законам,— для того, чтобы побороть страстный энтузиазм, который разжигали радикальные секты с их эзотерическим мировоззрением.

Поскольку еще не исчез совсем призрак общественных беспорядков предыдущих десятилетий, герметические идеи подвергались все большим нападкам, астрология, утратив благосклонное покровительство высших классов, перестала преподаваться в университетах, а наука, развивавшаяся отныне в рамках Лондонского Королевского Общества (основанного в 1660 году), поддерживала механистический взгляд на природу как на неодушевленный мир грубой материи. Отдельные личности, имевшие значительный вес в Королевском Обществе,— такие, например, как Роберт Бойль и Кристофер Рен,— по-прежнему признавали (по крайней мере, в частном кругу) ценность астрологии, полагая, подобно Бэкону, что астрология нуждается не столько в опровержении, сколько в научном пересмотре,— однако общая обстановка становилась все более враждебной: поэтому Бойль, например, воздерживался от публикации своего

сочинения в защиту астрологии, завещав сделать это после его смерти. По-видимому, те же самые причины побудили Ньютона и его литературных агентов завуалировать эзотерическую и герметическую подоплеку его научных идей. См. David Kubrin, «Newton's Inside Out: Magic, Class Struggle, and the Rise of Mechanism in the West», в: «The Analytic Spirit», edited by H. Woolf (Ithaca: Cornell University Press, 1980); Patrick Curry, «Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England» (Princeton: Princeton University Press, 1989); Christopher Hill, «The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution» (New York: Viking, 1972); P. M. Rattansi, «The Intellectual Origins of the Royal Society» в: «Notes and Records of the Royal Society of London» 23(1968), 129 — 143.

О двух способах анализа интеллектуального переворота с точки зрения эпистемологического столкновения двух различных взглядов на проблему рода (герметический идеал познания как любовного союза мужского и женского начал, отражающий взгляд на Вселенную как на космический брак, и противостоящая ему бэконовская программа чисто мужского владычества) см.: Evelyn Fox Keller, «Spirit and Reason in the Birth of Modern Science» в: «Reflections on Gender and Science» (New Haven Yale University Press, 1985), 43 — 65; Carolyn Merchant, «The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution» (San Francisco: Harper & Row, 1980).

9. Галилей, «Диалог о двух главных мировых системах», 328: «Тебя удивляет, что у мнения пифагорейцев [касательно того, что Земля движется] столь мало последователей и что нашелся хоть кто-то, кто до сего дня придерживается его и следует ему. И я не устаю восхищаться незаурядной проникательностью тех, кто подхватил это мнение и принял его за истину: ведь одною лишь силою рассудка побороли они собственные чувства, предпочтя то, что говорил им разум, хотя чувственный опыт и являл им нечто совсем противоположное. Ибо изученные нами доводы против [вращения Земли], как мы видим, весьма правдоподобны; то же обстоятельство, что приверженцы Птолемея и Аристотеля вкупе со всеми учениками своими нашли их убедительными, и в самом деле является сильным доводом в их пользу. Однако свидетельства чувств, открыто противоречащие годовому движению [Земли вокруг Солнца], в действительности наделены столь очевидною силою, что, повторяю, изумление мое не ведает пределов, когда я размышляю о том, как Аристарху и Копернику удалось заставить разум настолько победить чувства, что, вопреки последним, первый полностью возобладал над их верою».

10. Кеплер, «Мировая гармония», V: «Ныне — после того как восемь месяцев тому назад забрезжил рассвет, после того как три месяца тому назад возшло солнце, и после того как несколько дней тому назад яркий полдень озарил мои чудесные размышления,— ныне ничто не удерживает меня. Я добровольно вверяюсь священному безумию: я осмеливаюсь честно сознаться в том, что похитил золотые сосуды египтян, дабы воздвигнуть Своему Богу скинию вдали от пределов египетских. Если вы простите меня, я возрадуюсь; если упрекнете — вытерплю. Жребий брошен, и я пишу эту книгу: а прочтут ли ее сейчас, или то будет лишь уделом потомков,— что мне до того? Пусть ждет она своего читателя целый век, как сам Господь шесть тысячелетий ждал свидетеля своего».

11. Здесь кроется, пожалуй, наиболее существенное различие между классической и современной наукой: если Аристотель видел четыре причины — материальную, движущую, формальную и целевую,— то современная наука находила эмпирическое оправдание лишь для первых двух. Так, Бэкон ставил в заслугу

Демокриту то, что он устранил из природного мира Бога и разум,— в отличие от Платона и Аристотеля, неоднократно вводивших в свои научные объяснения целевые причины. Сравните с недавним утверждением биолога Жака Моно: «Краеугольным камнем научного метода является... систематическое отрицание той мысли, что истолкование явлений с точки зрения целевых причин — или, иначе говоря, «цели» — вообще может привести к «истинному» знанию (Jacques Monod, «Chance and Necessity: An

Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology» (translated by A. Wainhouse) [New York: Random House, 1972], 21).

12. Таков был знаменитый ответ французского астронома и математика Пьера Симона Лапласа Наполеону, спросившему, почему в его новой теории солнечной системы, усовершенствованной ньютоновский синтез, отсутствует Бог (ответ его был таков: «Мне не понадобилась эта гипотеза»). Из-за некоторых кажущихся отклонений в планетных движениях Ньютон считал, что солнечной системе для сохранения устойчивости время от времени требуется Божественная помощь. Из ответа Лапласа явствует, что он доказал цикличность всех известных науке отклонений (например, перепады скоростей Юпитера и Сатурна), из чего следует вывод о самостоятельной устойчивости солнечной системы, не нуждающейся ни в каком божественном вмешательстве.

13. Сложную роль во всем этом играли также светский и чиновничий характер иерархии французского духовенства. Верхние эшелоны духовенства были представлены, как правило, младшими сыновьями аристократов; свое место они воспринимали как sinecure, и стиль их жизни в основном не отличался от стиля жизни светских аристократов. На этих «этажах» Церкви религиозное рвение встречалось крайне редко, вызывая по меньшей мере недоумение. Казалось, интересы официальной Церкви лежат не столько в исполнении пастырской миссии религиозного спасения, сколько в усилении ортодоксии и в сохранении политического влияния. Дело усложнялось еще и тем, что сами представители аристократического духовенства все более приветствовали идеи просветительского рационализма, тем самым способствуя укреплению светских сил внутри церковных устоев. См.: Jacques Barzun, «Society and Politics» в: «The Columbia History of the World», edited by John A. Garraty and Peter Gay (New York: Harper & Row, 1972), 694-700.

14. «Те, кто вознамериваются одновременно служить и Богу, и Мамоне, вскоре обнаруживают, что Бога нет» (Logan Pearsall Smith).

15. Христиане оспаривали подобный взгляд: в их толковании эта заповедь означала скорее «распоряжение», нежели «порабощение», в котором отражалось отчуждение, последовавшее за Грехопадением.

## **ЧАСТЬ VI. Трансформация нового времени**

1. На основании Второго предисловия Канта к «Критике чистого разума» многие повторяли, что Кант называл свое прозрение «коперниковской революцией» (например, Карл Поппер, Бертран Рассел, Джон Дьюи и 15-е издание «Британской энциклопедии», наряду с прочими). Однако Коен в своей книге «Революция в науке» пишет, что, по всей видимости, это утверждение не принадлежало самому Канту. («Revolution in Science» [Cambridge: Harvard University Press, 1985], 237 — 243.) С другой стороны, Кант недвусмысленно сравнивал свою философскую стратегию с астрономической теорией Коперника, и если даже выражение «коперниковская революция» возникло много позже и Коперника, и Канта,— тем не менее, ни выражение, ни сравнение не лишаются от этого своей точности и емкости.

2. «Я с уверенностью могу сказать, что квантовую механику не понимает никто» (Richard Feynman).

3. Цит. по: Huston Smith, «Beyond the Post-Modern Mind», rev.ed (Wheaton, Ill.: Quest, 1983), 8.

4. Идеи Куна, впервые изложенные им в «Механизме научных переворотов» (1962), отчасти выросли из достижений в изучении истории науки, совершенных поколением раньше, в частности в трудах Александра Куаре и А. О. Лавджоя. Не менее весомыми оказались и крупные достижения в рамках академической философии, связанные, например, с целями позднего Витгенштейна и развитием аргументации логического эмпиризма от Рудольфа Карнапа до У. В. О. Квайна. Последняя по существу

поддерживает кантовское положение, принявшее здесь несколько относительный характер: в конечном итоге, нельзя логически выводить сложные истины, из простейших элементов, основанных на непосредственных ощущениях, поскольку простейшие чувственные элементы всегда определяются онтологией особого языка, тогда как существует великое множество языков, причем каждый из них обладает своим собственным, несхожим с другими способом конструирования действительности, и каждый сугубо избирательно вычленяет и осмысливает описываемые им предметы. И выбор конкретного языка зависит, в конце концов, от намерений самого человека, а не от каких-то объективных «факторов», каковые сами по себе создаются теми же самыми теоретическими и языковыми системами, сквозь призму которых эти факты и оцениваются. Все так называемые «сырые данные» на деле уже подвергнуты теоретической обработке. См.: W.V.O. Quine, «Two Dogmas of Empiricism», в: «From a Logical Point of View», 2nd ed. (New York: Harper & Row, 1961), 20 — 46.

5. Ключевым словом, с помощью которого Гегель выражал свое понятие диалектического объединения, был глагол «aufheben», имеющий два основных значения: «прекращать» и «поднимать». В момент синтеза состояние антитезы одновременно сохраняется и преодолевается, отрицается и завершается.

6. Ronald Sukenick, «The Peath of the Novel», в: «The Death of the Novel and Other Stories» (New York: Dial, 1969), 41, Если говорить более серьезно, то, пожалуй, художественное своеобразие постмодерна представлено фигурой актера, ибо он олицетворяет множественность сущностей, намеренно скрывая свою собственную сущность в тени. Действие пронизано иронией, игра — превыше всего. Актер никогда не привязан к какому-то одному-единственному смыслу, к буквальной действительности. Все происходит «как будто».

7. Richard Rorty, «Philosophy and the Mirror of Nature» (Princeton: Princeton University Press, 1979), 176.

8. Ihab Hassan, цит. по: Albrecht Wellmer, «On the Dialectic of Modernism and Postmodernism», журнал «Praxis International», 4 (1985): 338. См. также размышления Ричарда Дж. Бернштейна по поводу цитированного пассажа в его Президентском Обращении 1988 года к Американскому Метафизическому Обществу («Metaphysics, Critique, Utopia», «Review of Metaphysics», 42 [1988]: 259 — 260), где он говорит о том, что постмодернистская интеллектуальная позиция напоминает описанный Гегелем самоцельный абстрактный скептицизм, «который результатом своим видит чистое ничто... {и} не может оттуда продвинуться ни на шаг и вынужден ждать, пока не появится на пути что-нибудь новое, чтобы и его швырнуть в бездну той же пустоты» (G. W. F. Hegel, «The Phenomenology of Spirit», translated by A. V. Miller [Oxford: Oxford University Press, 1977], 51).

9. Arnold J. Toynbee, in Encyclopaedia Britannica, 15-th, ed., s. v. «time».

10. Friedrich Nietzsche, «The Gay Science», translated by W. Kaufman (New York: Random House, 1974), 181.

11. Max Weber, «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism», translated by Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 182.

12 Carl G Jung, «The Undiscovered Self» in: «Collected Works of Carl Gustav Jung», vol. 10, translated by R. F. C. Hull, edited by H. Read et al. (Princeton: Princeton University Press, 1970), pars. 585 — 586.

## **ЧАСТЬ VII. Эпilog**

1. John J. McDermott, «Revisioning Philosophy» conference, Esalen Institute, Big Sur, California, June 1987.

2. В теории «двойного узла» к анализу шизофрении была применена теория логических типов из «Основы математики» Бертрана Рассела и Альфреда Норта Уайтхеда.



См.: Gregory Bateson et al., «Towards a Theory of Schizophrenia» в: Bateson, «Steps to an Ecology of Mind» (New York: Ballantine, 1972), 201 — 227.

3. Ernst Gellner, «The Legitimation of Belief» (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 206-207.

4. Vincent Brome, «Jung: Man and Myth» (New York: Atheneum, 1978), 14.

5. Jung «Psychological Commentary on «The Tibetan Book of the Great Liberation» in: Collected Works, of Carl Gustav Jung», vol. 11, translated by R. F. C. Hull, edited by H. Read et al. (Princeton: Princeton University Press, 1969), par. 759.

6. Клинические данные Грофа и их теоретические выкладки наиболее полно представлены в книгах: Stanislav Grof, «Realms of the Human Unconscious: Observation from LSD Research» (New York: Viking, 1975) и «LSD Psychotherapy» (Pomona, Calif: Hunter House, 1980). Популярное изложение его идей можно найти в его книге: «Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy» (Albany: State University of New York Press, 1985).

7. Клинические свидетельства, почерпнутые из исследований Грофа, было бы неверно понимать как линейно-механистическую, фрейдовского толка, причинность, в которой индивидуальная родовая травма будто бы автоматически порождает особые психологические и интеллектуальные синдромы — точно так же, как психоаналитики-традиционалисты полагали, будто бы детская «Эдипова» травма порождает чуть ли не «гидравлическим» способом патологические симптомы. Скорее, эти свидетельства наводят на мысль о некой архетипической форме причинности, в которой переживание индивидом процесса рождения, по-видимому, служит ступенькой к соучастию в более широком, межличностном архетипическом процессе смерти-и-возрождения, где индивидуальный и коллективный уровни сознания становятся взаимопроницаемыми. Как представляется, перинатальная цепочка не сводится к изначальному опыту биологического рождения индивида: напротив, биологическое рождение отражает некую всеобъемлющую архетипическую реальность, к которой как раз и приобщаются те, кто претерпевают перинатальный процесс — либо произвольно (например, через личностное восприятие «ночной стороны души»), в религиозных обрядах, либо в психотерапевтических опытах. Опыт рождения рассматривается здесь не как начало начал, не как редукционистская причина в замкнутой системе, а как наведение мостов, как опытный рубеж между личностной и мыслительной реальностями.

Таким образом, свидетельства Грофа предполагают более сложное понимание причинности, нежели то, что предлагается традиционными представлениями о линейно-механистической причинности, и, в соответствии с недавними фактами и теориями, возникшими в некоторых других областях, указывают на такую концепцию, которая включает в себя сопричастностные, морфичные и телеологические формы причинности,— концепцию, стоящую ближе всего к античным платоновско-аристотелевским понятиям архетипической, формальной и целевой причинности, а также к толкованию архетипов поздним Юнгом. Организующие принципы такой эпистемологии символичны, небуквалистичны, крайне многозначны по своему характеру, они указывают на недualiстическую онтологию, метафорически выстроенную «сверху вниз». В течение последних десятилетий к такому пониманию подходили мыслители столь несходные, как Оуэн Барфилд, Норман О. Браун, Джеймс Хилмен и Роберт Хилмен.

8. James Hillman, «Re-Visioning Psychology» (New York: Harper & Row, 1975), 126.

9. Сегодня и писатели, и издатели часто сетуют на то, с какими трудностями приходится им сталкиваться при попытках переиначить те предложения, где изначально было употреблено традиционное родовое обозначение человека («man») и найти какое-нибудь выражение, не окрашенное предубежденностью в пользу мужского рода. Трудность эта отчасти вызвана тем, что ни одному другому понятию не удастся обозначить одновременно. И весь род человеческий (то есть всех людей), и отдельную человеческую особь. Иными словами, только слово «человек» способно указать на некое метафорически единичное и личностное существо, вмещающее в себя в то же время

коллективные черты: слово «человек» обозначает некую универсальную личность, архетипическую фигуру, тогда как выражениям «человеческие существа», «человечество», «люди», «мужчины и женщины» это не удастся. Но я убежден, что более глубинная причина подобной трудности иная: дело в том, что весь смысл такого высказывания изначально строится вокруг особого образа некоего архетипического мужа. Как показывает внимательное чтение многих важнейших текстов греческих и римских авторов, иудео-христианских писателей или ученых-гуманистов, и синтаксическое строение, и сущностный смысл того языка, которым пользовалось большинство крупных мыслителей Запада для изображения человеческого состояния и человеческой деятельности, неразрывно связаны с бессознательным присутствием этой архетипической фигуры «мужчины». На каком-то уровне, «мужчину» западной интеллектуальной традиции можно рассматривать просто как порождение общественных условностей, как «ложную универсалию», использование которой и отражало господствующее положение мужчины в обществе, и способствовало его формированию. Однако на более глубоком уровне слово «человек» (man) представляло собой и некий архетип, в котором волей-неволей слились образы обоих полов. Его деятельное, созидательное и загадочное присутствие вызвало к жизни целую цивилизацию, целый мир. И настоящая книга, по сути, изложила историю «западного человека» («Western man») во всей его трагической славе, слепоте и — я убежден в этом! — в его стремлении к самоопределению.

Вероятнее всего, когда-нибудь в будущем бездумное использование слов мужского рода исчезнет. И, если читать данную книгу под таким новым углом зрения, то основная роль, какую играет в повествовании образ человека, обозначаемый родовым понятием «man», станет еще более заметной, а множество ответвлений такого исторического словоупотребления — психологическое, социальное, культурное, интеллектуальное, духовное, экологическое, космологическое — также получат соразмерную ясность. Когда языковой перевес в мужскую сторону перестанет быть признанной нормой, целое мировоззрение шагнет на порог новой эпохи. Прежние шаблоны высказываний и словосочетаний, сам характер человеческого образа, место в космосе и природе, сама природа человеческой драмы — все это в корне преобразится. Мировоззрение устремляется туда, куда и язык, — и наоборот.

10. Здесь можно упомянуть о главных сложностях, которые таит в себе эта всеохватная диалектика. Прежде всего, как следует из нашего повествования и примечаний к нему, каждая стадия эволюции западного мышления была явно отмечена сложным взаимодействием мужского и женского начал, причем начиная с зарождения греческой цивилизации частичные воссоединения с женским началом совпадали по времени с великими водоразделами западной культуры. И всякий раз такой синтез и рождение знаменовали собой новый виток в гигантской диалектике мужского и женского, внутри которой, по моему глубокому убеждению, и заключена история западного мышления.

Однако в ткань этой эволюции, развертывавшей борьбу мужского и женского начал, вплетена нить другого диалектического процесса, более явственно проглядывавшего в развитии западной мысли. Этот процесс затрагивает важнейшие архетипические противоположности внутри самой мужской природы. С одной стороны, мужское начало (проявляющееся, опять-таки, и в мужчинах, и в женщинах) можно толковать с позиций некоего прометеевского порыва: как начало активное, героическое, мятежное и бунтарское, индивидуалистическое, новаторское, устремленное к свободе, независимости, переменам и новизне. С другой стороны, на противоположном полюсе находится сатурнианский порыв: это консерватизм, тяга к устойчивости, господству; это начало, стремящееся распоряжаться, приказывать, надзирать, сдерживать и подавлять, — иными словами, судебно-учредительно-иерархическая сторона мужского характера, нашедшая выражение в патриархальном укладе.

Два лика мужественности — Прометей и Сатурн, сын и отец — не в силах обойтись один без другого. Каждый из них требует и призывает свою противоположность, а затем

перерастает в нее. Стремясь к обобщению, можно сказать, что динамическое напряжение двух этих начал и создает ту диалектику, что толкает вперед «историю» (политическую, интеллектуальную, духовную). Именно эта диалектика двигала той внутренней драмой, что легла в основу «Одиссеи западного мышления»: это непрерывное динамическое взаимодействие между порядком и переменами, властью и восстанием, устоями и переворотом. Однако я смею высказать предположение о том, что бок о бок с этой мощной диалектикой пульсирует другая, столь же всеобъемлющая диалектика, в которую вовлечено женское начало, или «жизнь».