

АРТУР ЛАВДЖОЙ
ВЕЛИКАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ

Ж

ARTHUR O. LOVEJOY

THE GREAT CHAIN OF BEING
A STUDY OF THE HISTORY OF AN IDEA

CAMBRIDGE, MASS.
HARVARD UNIVERSITY PRESS
1936

АРТУР ЛАВДЖОЙ

ВЕЛИКАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ
ИСТОРИЯ ИДЕИ

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО

Владислава Софронова-Антони

ДОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КНИГИ
МОСКВА 2001

ИЗДАНИЕ ВЫПУЩЕНО ПРИ ПОДДЕРЖКЕ ИНСТИТУТА "ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО"
(ФОНД СОРОСА) В РАМКАХ МЕГАПРОЕКТА "ПУШКИНСКАЯ БИБЛИОТЕКА"

THIS EDITION IS PUBLISHED WITH THE SUPPORT OF THE OPEN SOCIETY
INSTITUTE WITHIN THE FRAMEWORK OF "PUSHKIN LIBRARY" MEGAPROJECT

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ "УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА"

*Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева, М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Генцеева, Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,
Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полежаев, И.М. Савельева,
Л.П. Репина, А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов*

"UNIVERSITY LIBRARY" EDITORIAL COUNCIL

*Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev,
Vyacheslav Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva,
Yuri Kimelev, Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances Pinter,
Andrei Polelayev, Irina Savelieva, Lorina Repina, Alexei Rutkevich,
Alexander Filippov*

ИЗДАТЕЛЬ

В. В. Анашвили

ОФОРМЛЕНИЕ

В. П. Коршунов

Лавджой А.

Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-
Антони. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 376 с.

ISBN 5-7333-0239-9

© Harvard University Press, 1936

© Дом интеллектуальной книги, Москва, 2001

Переводчик выражает благодарность за помощь в работе: Валерию Анашвили, Маргарите Гербовицкой, Ксении Голубович, Георгию Литичевскому, Виталию Куренному, Борису Скуратову, Вадиму Рудневу.

Владислав Софронов-Антони

ПРЕДИСЛОВИЕ

Заглавие этой книги некоторым может показаться странным и предмет ее — весьма необычным. А между тем выражение, вынесенное мною в заглавие, долгое время было одним из самых известных в западной философии, науке и интеллектуальной поэзии; концепция же, суть которой передает это или сходные с ним выражения — одной из полудюжины наиболее могущественных и устойчивых предпосылок мысли Запада. Фактически еще около столетия назад она была, пожалуй, одной из самых широко распространенных концепций всеохватывающей *системы* вещей, основ устройства вселенной, и в этом качестве предопределяла ход рассуждений по множеству других предметов.

Вот что действительно странно: что история ее все еще не написана, а смысл и импликации все еще не проанализированы. В исследовании, предпринятом мною, я обращаюсь к тому, что может быть понято (но, видимо, таковым все еще не является) как историческая очевидность; так что если эти факты не кажутся очевидными, то я смею надеяться, что данная книга поможет сделать их таковыми. И в самом деле — множество разрозненных сведений должны быть сначала сведены воедино и стать чем-то само собой разумеющимся; именно их связи со всеобъемлющим, центральным комплексом идей — и, конечно, друг с другом — как представляется, и должны быть изложены прежде всего. А именно то, что понятие «цепь бытия» использовалось повсеместно как выражение сути «мирового древа» во всей специфичности, богатстве и множестве нюансов его характеристик; что эти характеристики имплицитно содержали в себе определенное представление о природе Бога; что это представление на протяжении веков было сопряжено с совсем иным представлением о его природе и находилось с ним в отношении скрытого противостояния — противостояния, которое с течением времени стало явным; что религиозная мысль Запада, тем самым, в значительной степени находилась в противоречии с самою собой; что с представлениями об устройстве мира было связано представление о конечной (ultimate) ценности (все его следствия полностью проявились

лишь в романтическую эпоху), одновременно и противоречивое внутри себя и противостоящее не менее широко распространенным концепциям блага; что эта идея ценности (равно как и вера в то, что мир *есть* то, что подразумевает понятие «цепь бытия») выступала основой всех более или менее значимых попыток решить проблему зла и показать, что данная система вещей является интеллигибельной и разумной; что убежденность в таком строении природы лежала в основании большинства современных наук в период их возникновения и, следовательно, самыми разными способами повлияла на формирование научных теорий — вот только некоторые из наиболее общих исторических фактов, которые я попытаюсь показать и проиллюстрировать некоторыми подробностями. Эти сугубо предварительные указания на данные факты должны помочь читателю решить — стоит ли данный том его внимания и облегчить задачу рецензента, хотя благоразумие и требует избегать открытия во вводных замечаниях всей сюжетной интриги той истории, которая должна быть рассказана.

История этого комплекса идей, как мне казалось, предполагает — если не предъявляет — определенные философские выводы; таковые я и попытался наметить в «морали», помещенной в заключительной лекции. Как я обнаружил, изложены они оказались слишком кратко, тем не менее развить их полностью значило бы чрезмерно расширить объем книги.

Текст лекций в основном совпадает с тем, что прозвучало в аудитории; однако с любезного разрешения редакции издательства Гарвардского университета они были значительно расширены за счет более обильного цитирования тех отрывков, которые служили иллюстрацией моим рассуждениям. Возможно это покажется кому-то из читателей излишним. Однако из своего опыта работы с подобными текстами я знаю как часто досадуешь на скороговорку или пересказ там, где остро не хватает подлинного текста того автора, идеи которого излагаются; и я старался приводить подлинные тексты всякий раз, когда это не противоречило разумной лапидарности. С другой стороны, я совершенно не ставил своей целью включить в книгу всю массу возможных примеров; у нее нет ни в малейшей степени претензии быть корпусом *всех* текстов так или иначе имеющих отношение к рассматриваемым вопросам.

Существует и еще одна трудность в самой природе предпринятой попытки, трудность, которую благожелательный читатель, возможно, примет во внимание. Лекции были предназначены не для специали-

стов в какой-либо одной области, а для смешанной академической аудитории; и одной из важнейших задач книги было исследовать идеи, к которым она обращается, в самых разных разделах истории мысли. Вследствие этого иногда представлялось целесообразным, обращаясь к тем или иным предметам, делать пояснения, которые сведущим людям могут показаться излишними — но которые необходимы специалистам в других областях или «широкому кругу читателей».

Артур О. Лавджой

*Ун-т Джона Хопкинса
Март, 1936*

ЛЕКЦИЯ I

ВВЕДЕНИЕ В ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ ИДЕЙ

В первую очередь данные лекции являются попыткой обратиться к истории идей; но поскольку в это понятие обычно вкладывается более расплывчатый смысл, нежели тот, которым пользуюсь я, то представляется необходимым, прежде чем перейти прямо к делу, дать краткие пояснения, касающиеся в целом предмета, целей и метода того исследования, за которым я хочу оставить упомянутое обозначение. Под историей идей я подразумеваю нечто одновременно и более специфическое и менее узкое, чем история философии. И первое отличие — в характере тех единств (units) к которым история идей обращается. Хотя в значительной степени она имеет дело с теми же предметами, что и прочие отделы истории мысли и во многом опирается на полученные там результаты, но материал свой она членит по-иному, по-иному группирует его и устанавливает новые связи, рассматривая предметы под своим особенным углом зрения. Можно сказать, что ее исходная процедура — хотя к параллелям стоит относиться с осторожностью — аналогична исходной процедуре аналитической химии. Обращаясь, например, к истории философских доктрин, она проникает в застывшие и незыблемые системы и, в своих собственных целях, делит их на исходные элементы, на то, что может быть названо элементарными идеями, идеями-единицами (unit-ideas). Общее здание доктрины любого философа или школы почти всегда является чем-то комплексным, неким гетерогенным агрегатом — хотя и сам философ зачастую об этом не подозревает. Это здание сложено не только из различных элементов, но и сами элементы эти нестабильны, хотя испокон веков никто из философов не помнит об этой меланхолической истине. Одним из результатов поиска идей-единиц в таких смесях будет, я полагаю, та истина, что большинство философских систем оригинальны и отличны от других не столько своими элементами, сколько их сочетаниями. Когда студент видит бесконечные ряды всевозможных рассуждений и

мнений, которыми полны наши антологии по истории философии, он не может не чувствовать, вероятно, некоторого смущения перед лицом многообразия и кажущейся разнородности представленного там материала. Даже если изложение материала упрощается с помощью традиционных — и зачастую только сбивающих с толка — классификаций философов по школам или по «измам», он все же не перестает казаться чрезмерно разнообразным и сложным; кажется, что каждая эпоха вырабатывала свои собственные способы рассуждений и умозаключений по одним и тем же проблемам. Однако истина состоит в том, что число действительно оригинальных философских идей или диалектических ходов — как и число действительно оригинальных шуток — вне всякого сомнения ограничено, хотя понятно, что число оригинальных идей значительно больше числа оригинальных шуток. Кажущаяся новизна многих систем достигается исключительно за счет новых сфер их приложения и новой аранжировки составляющих их элементов. Если это уяснено, история в целом приобретет гораздо более удобный для изучения вид. Конечно, я вовсе не имею в виду, что по настоящему новых концепций, новых проблем и новых способов их решения никогда не возникало в истории мысли. Но такая новизна, на мой взгляд, вещь гораздо более редкая, чем это принято обычно считать. Ведь, как сложные химические вещества по своим качествам отличаются от элементов, их составляющих, так и элементы философских доктрин, будучи представлены в различных логических комбинациях, не всегда легко узнаваемы. Так что пока анализ не проведен, один и тот же комплекс идей выглядит как нечто совсем новое просто потому, что по-иному выражен, потому что различие философских темпераментов заставляет по-другому расставлять акценты, или потому что из сходных предпосылок выводятся разные следствия. Так за внешними различиями историк отдельных идей стремится разглядеть общие «ингредиенты»: логические, псевдо-логические или аффективные.

Такие исходные элементы не всегда совпадают с теми понятиями, которые мы привыкли использовать для обозначения великих концепций, выработанных человечеством в ходе истории. Существуют, к примеру, попытки написать историю идеи Бога и такие попытки вполне обоснованы. Но идея Бога не есть идея-единица. Говоря так, я имею в виду не только тот трюизм, что разные люди использовали одно имя для обозначения сверхъестественного существа в его предельном многообразии и неисчерпаемости качеств; но и то, что за любым из этих частных представлений обычно можно открыть некий феномен, или

несколько феноменов, более элементарных и более глубоких, и даже более существенных, чем сами они по себе. Поистине, между Богом Аристотеля и Богом Нагорной проповеди нет почти ничего общего — но один из самых удивительных и принципиальных парадоксов западной истории состоит в том, что философская теология христианства их отождествляет и называет конечной целью человека подражание им обоим. Не подлежит сомнению также и то, что аристотелевская концепция бытия, которой он отводил центральное место в своем учении, является только одним из возможных следствий некоторого гораздо более общего типа мышления, некоторого типа диалектики (о котором я еще буду говорить) не свойственного исключительно ему, а очень характерного для греков вообще и почти полностью чуждого древнееврейскому сознанию — типа мышления, исторические манифестации которого повлияли на этику и эстетику, а иногда даже на астрономию не в меньшей степени, чем на теологию. Он и будет, в таком случае, исходной идеей, одновременно и наиболее фундаментальной и наиболее действенной, тем, к чему историк идей прилагает свой метод исследования. Такие устойчивые факторы, такие идеи, влекущие за собой принципиальные следствия в истории мысли — вот что составляет его особенный интерес. Доктрина — это нечто только относительно инертное. А умозаключение не означает завершения процесса мысли. И более значима в данном отношении не та догма, которая провозглашается — как бы ни было однозначно или же богато ее содержание — а те мотивы или резоны, которые привели к ее утверждению. Но ведь сходные мотивы и основания могут приводить к очень разным выводам, а одни и те же выводы, в разные эпохи или в разных головах, возникают вследствие совершенно различных логических и не только логических посылок.

Нелишним будет отметить и то, что доктрины или течения, объединяемые суффиксом «изм», не являются единствами того рода, что историк идей непременно желает зафиксировать. Скорее они представляют собой конгломераты, к которым и должен быть приложен его метод анализа. Идеализм, романтизм, рационализм, трансцендентализм, прагматизм — все эти чреватые недоразумениями и зачастую расплывчатые определения (так что некоторые желают вообще вычеркнуть их из словаря и философов, и историков) являются обозначениями комплексов, а не чего-то цельного — причем комплексов в двух смыслах. Под них подводится, как правило, не одно учение, а несколько различных и часто конфликтующих доктрин, разрабатываемых отдельными лицами

или группами, к чьему способу мысли ими самими или по традиции прилагается данный ярлык. В свою очередь, каждое из этих учений разложимо на ряд простых элементов, зачастую весьма причудливо сочетающихся и производных от множества несходных мотивов и исторических влияний. Понятие «христианство», например, не является простым единством того рода, поиском которого занимается историк идей. Я имею в виду не только тот известный факт, что люди, исповедующие христианство, в ходе истории называли этим именем множество различных и конфликтующих между собой представлений о вере, но и то, что каждый из этих людей и сект, как правило, обозначал этим именем очень разнородную коллекцию идей, а то, что сочетание их в конгломерат получало одно имя и должно было выражать подлинное единство, являлось обычно результатом очень сложного и любопытного исторического процесса. Понятно и естественно, что церковные историки пишут книги по истории христианства. Но в этом процессе они обращаются к фактам, каковы, взятые как целое, не имеют практически ничего общего за исключением имени; где разнится все: места, где происходят описываемые события; предпочтение, оказываемое тем или иным личностям, деяния и учения которых оцениваются столь по-разному, что единство оказывается опять-таки по преимуществу единством имени; представления об историческом прошлом, определенные причины и последствия которого, многообразно сочетаясь с иными основаниями, и сделали каждую из этих религиозных систем тем, что она есть. Обращаясь к целой серии вероучений и течений, объединяемых одним именем, как и в каждом из них по отдельности, необходимо проникнуть по ту сторону видимой цельности и тождественности, дабы за скорлупой удерживающей ее как целое, увидеть подлинное единство, рассмотреть представленные в каждом конкретном случае действительно движущие идеи.

Следовательно, эти общие тенденции и течения, обычно обозначаемые суффиксом «изм», как правило не являются конечными объектами интереса историка идей и представляют собой скорее исходный материал. Каковы же тогда те элементы, те устойчивые или циклические динамические единства, что исследует история идей? Они достаточно разнородны, так что не пытаюсь дать формальную дефиницию, обозначаю несколько их типов в принципе.

(1) ПЕРВОЕ: это имплицитные или не полностью эксплицитные *предпочтения* (assumptions), более или менее *бессознательные ментальные привычки*, оказывающие воздействие на мысль индивида или поколе-

ния. Это убеждения, представляющиеся настолько само собой разумеющимися, что они скорее молчаливо подразумеваются, нежели формулируются или обосновываются; способ мышления, кажущийся настолько естественным и неизбежным, что не требует обоснования в глазах логического самосознания — а это зачастую оказывает на философскую доктрину самое решающее воздействие, и всегда влияло на доминирующие интеллектуальные тенденции той или иной эпохи. Эти имплицитные факторы могут быть нескольких видов. Первым является склонность мыслить в определенных категориях или в конкретных типах образов. Существует, например, очень важное на практике различие между *esprits simplistes* [дух упрощения] (в английском нет адекватного понятия) — сознанием, которое привычно полагает, что у любой задачи есть простое решение — и таким сознанием, которое живет с представлением о сложности устройства мира; крайним выражением такого сознания выступают гамлетоподобные натуры, терзаемые необходимостью принимать в расчет множество взаимосвязанных соображений при решении любой проблемы. Деятели Просвещения семнадцатого и восемнадцатого столетий, к примеру, отличались явно выраженной склонностью к простым решениям. Несмотря на множество исключений из этого правила, несмотря на наличие влиятельных идей, ведущих в ином направлении, все же то была по преимуществу эпоха *esprits simplistes*; и это влекло за собой чрезвычайно важные практические последствия. Предпочтение простоты сочеталось, по правде говоря, в некоторых умах с определенным представлением о сложности вселенной и вытекающим отсюда умалением силы человеческого познания, что может показаться на первый взгляд чем-то несовместимым, но на самом деле таковым не является. Типичный мыслитель начала восемнадцатого века вполне ясно отдавал себе отчет, что вселенная в целом представляет собой нечто необъятное и крайне сложное. Одним из излюбленных мотивов назидательной риторики этого периода является выражаемое Попом предостережение против интеллектуальной самонадеянности:

He who through vast immensity can pierce,
See worlds on worlds compose one universe,
Observe how system into system runs,
What other planets circle other suns,
What vary'd being peoples every star,
May tell why Heaven has made us as we are.
But of this frame, the bearing and the ties,

The strong connections, nice dependencies,
 Gradations just, has thy pervading soul
 Look'd thro? Or can a part contain the whole?
 [Тот, кто может проникать необъятный простор,
 Видеть множество миров составляющих вселенную,
 Наблюдать как одна система входит в другую,
 Как другие планеты кружат вокруг других солнц,
 Как разнятся люди, живущие в разных мирах,
 Может поведать почему Небо создало нас такими, какие мы есть.
 Но может ли устремившаяся вдаль душа обозреть эти пределы,
 основы и сочленения,
 эти могучие связи, строгие зависимости, во всем их богатстве?
 Может ли часть охватить целое?]

В популярной философии того времени можно найти множество подобных примеров. По сути, такая интеллектуальная скромность была преобладающей особенностью той эпохи и ввел ее в моду прежде всего не кто иной, как Локк. Человек никогда не должен забывать о пределах силы своего разума, должен довольствоваться тем «относительным и утилитарным пониманием», которое и составляет единственное орудие его познания. «Люди» — как замечает Локк в известном отрывке — «най-дут достаточно материала, чтобы занять свои руки и головы разнообразной, чрезвычайно приятной и приносящей удовлетворение работой, если не будут дерзко восставать против собственной телесной конституции и разбрасывать блага, которыми полны их руки, на том основании, что руки не настолько велики, чтобы схватить все. У нас не будет причины жаловаться на ограниченность сил нашего разума, если мы воспользуемся ими для того, что может принести нам пользу, ибо к этому они весьма способны... Нельзя простить ленивого и строптивого слугу, который не занимается своим делом при свете свечей, ссылаясь на то, что ему не дают солнечного света. Свеча, которая зажжена в нас, горит достаточно ярко для всех наших целей. Открытия, которые мы можем сделать при ее свете, должны удовлетворять нас. И мы тогда будем пользоваться своим разумом как надлежит, когда будем заниматься всеми предметами таким образом и в такой мере, которая соответствует нашим способностям».

Но хотя этот тон подобающей человеку скромности, эта нарочитая сдержанность в оценке диспропорции между человеческим интеллектом и вселенной и была одной из главных черт интеллектуальной моды на большем протяжении восемнадцатого века, чаще всего она шла рука об руку с непоколебимой уверенностью в простоте истин, необходи-

мых человеку и доступных ему, уверенностью, основанной на признании возможности «кратких и ясных методов» в отношении любых предметов, которые по праву касаются человека. «Простота, благороднейшее украшение истины», характерное выражение Джона Толанда; и можно видеть, что для него, как и для многих его современников и людей сходного темперамента, простота была не только внешним украшением, но и почти что безусловным признаком любой концепции или учения, которую они согласны были принять за истину и вообще готовы были рассматривать. Когда Поп в своих знаменитых строках призывает современников:

Know then thyself! Presume not God to scan!
The proper study of mankind is man,
[Познай себя! Не мни себя способным понять Бога!
Предмет человеческого ума — сам человек.]

он имеет в виду, что проблемы теологии и спекулятивной метафизики слишком необозримы для человеческой мысли; но также (вполне в духе эпохи) он подразумевает, что человек не такое уж и сложное существо, для познания его природы более чем достаточно явно ограниченных и слабых человеческих интеллектуальных сил. Полагая человеческую природу чем-то несложным, Просвещение, как правило, полагало такими же простыми политические и социальные проблемы, у которых предполагались, следовательно, простые решения. Избавить сознание человека от нескольких древних заблуждений, очистить его убеждения от искусственной усложненности метафизических «систем» и теологических догм, вернуть общественные отношения к чему-то подобному естественному состоянию — и природное достоинство человека будет реализовано, а он сам обретет вечное счастье. Отмеченные мною две тенденции, можно свести, короче говоря, к общему корню. Ограничение сферы интересов человека и даже границ его воображения само по себе было проявлением того предпочтения, которое оказывалось простым схемам идей; настроение интеллектуальной скромности отчасти было выражением предубеждения, питаемого к непознаваемому, запутанному, мистическому. Если, с другой стороны, обратиться к периоду романтизма, то можно увидеть, как то, что было объектом подозрительности и даже отвращения, то, что Фридрих Шлегель обозначал характерным выражением *eine romantische Verwirrung* [романтическое смятение], превратится в качество наиболее ценимое в характерах, в поэзии и во вселенной.

(2) Эти эндемические предпочтения, эти интеллектуальные привычки часто настолько обычны и неуловимы, что способны оказывать влияние почти что на любой объект рефлексии. Такой класс идей сходного типа можно назвать диалектическим мотивом. То есть тот или иной доминирующий мыслительный ход, логическая уловка, методологическое предпочтение могут в значительной степени определять мышление индивида, школы и даже целого поколения, и, будучи эксплицированы, сводятся к принципиальным, узловым и, возможно, очень спорным логическим или метафизическим предпосылкам. Так постоянно повторяется, например, номиналистский мотив — склонность, для некоторых почти инстинктивная, сводить любые общие понятия к ряду конкретных, осязаемых отдельных предметов, под эти понятия подпадающих. Это проявляется и в областях вполне далеких от профессиональной философии, а в самой философии это характерно для многих других учений, не только для того, что обычно называют номинализмом. Многое в прагматизме Уильяма Джеймса свидетельствует о влиянии на него такого типа мышления; в то время как в прагматизме Дьюи оно играет, я полагаю, гораздо более скромную роль. Существует также мотив органицизма (мотив «цветка на растрескавшейся стене» (1)), склонность предполагать, что ни один из элементов любого комплекса не может быть понят, и даже вообще не может существовать, вне его отношений со всеми другими компонентами системы. Этот мотив тоже характерен для некоторых специфических типов мышления и не обязательно в связи с философскими проблемами; и опять-таки действует он и в тех системах философии, для которых принцип существенности взаимосвязей не является формальной догмой.

(3) Еще один тип действующих в истории идей факторов можно назвать чувствительностью к различным видам метафизического пафоса. На этот важный аспект формирования философской моды и спекулятивных тенденций обращали внимание так редко, что для него даже не существует названия, и то обозначение, что предлагаю я, не является, конечно, самоочевидным. Примером «метафизического пафоса» является любое описание природы вещей, окружающего мира, в таких понятиях, которые пробуждают, подобно стихотворным строкам, своими ассоциациями, своего рода эмпатией, конгениальное расположение духа или строй чувств у философа или его читателей. Для многих — для большинства неспециалистов, я полагаю, — чтение философских трудов является зачастую не чем иным, как формой эстетического опыта, даже в том случае, если книга кажется совершенно лишенной всяких

ляет нам пустая абстрактная идея неизменности. Великие поэты-философы хорошо знают как пробудить его. В английской поэзии его выражают известные строки из «Адонаиса» Шелли, в которых мы всегда чувствуем что-то волшебное:

The One remains, the many change and pass,
Heaven's light forever shines, earth's shadow fly...
[Единое пребывает, многое изменяется и преходит,
Небесный свет вечно сияет, скользят земные тени...]

Вовсе не самоочевидно, что то, что остается всегда неизменным, должно непременно рассматриваться как нечто восхитительное; и все же посредством ассоциаций и зыбких образов, пробуждаемых концепцией неизменности — к примеру, чувством покоя, какое ее *innere Nachahmung* [внутреннее подражание] вызывает, когда мы устали и печальны — философия, говорящая, что сутью вещей является реальность, в которой нет ни преходящего, ни теней отбрасываемых им, такая философия во всяком случае может быть уверена в эмоциональном отклике на определенных стадиях нашей личной или коллективной жизни. Строки Шелли являются примером и другого рода метафизического пафоса, зачастую связанного с первым — пафоса монизма или пантеизма. То, что он может позволить многим утверждать, что «Все есть Одно» (как обронил однажды Уильям Джеймс) — вещь скорее загадочная. Что есть в *единице* более привлекательного или более почтенного, чем в любой другой цифре? Однако же с психологической точки зрения сила монистского пафоса станет понятнее, если рассмотреть природу внутреннего отклика, какой порождает речь об единственности. Она доставляет, например, приятное чувство свободы, происходящее от победы или от освобождения из-под власти тягостного разобщения и расколотости мира. Узнать, что вещи, которые мы всегда считали разделенными, являются чем-то сходным — это в общем-то всегда приятно человеку. (Вспомните эссе Джеймса «On Some Hegelism» и книгу г-на Б. П. Блада (B. P. Blood) «The Anaesthetic Revelation».) Так что когда монистическая философия объявляет или предполагает, что нечто само по себе является частью универсального единства, возникает целый комплекс смутных эмоциональных реакций. Осознание себя самодостаточной личностью (зачастую изнуряющее) способно раствориться, например, в так называемом стадном чувстве и это тоже вызывает экзальтацию и очень сильную экзальтацию, выражением которой может быть чисто метафизическая теорема. Сонет г-на Сантаяны, начинающийся со слов «I would I might forget that I am I» [«Я хотел бы суметь забыть,

что я это я»] прекрасно выражает то настроение, в котором сознание себя индивидуальностью становится бременем. Точно такую же возможность нашему воображению избежать осознания себя как особенной, отдельной самости (self) дает нам иногда монистическая философия. Противоположностью монистского пафоса является волюнтаристский пафос — хотя Фихте и иже с ним умудрились объединить их. Такова реакция нашей активной и волящей природы, и даже, как говорится, нашей бурлящей крови на те признаки, которые приписываются вселенной, вселенной, с которой мы ощущаем свою консубстанциональность. Все это не имеет никакого отношения к философии как науке, однако все это напрямую касается философии как фактора истории, потому что в основном философия играла свою роль в истории не как наука. Восприимчивость к различным видам пафоса играет, как я убежден, значительную роль в формировании философских систем с помощью ловкого владения многими философами логикой, а также отчасти выступая причиной популярности и влияния той или иной философии среди разных людей и поколений. И деликатная задача изучения этих видов восприимчивости, а также демонстрации того, каким образом они способствовали конструированию систем или приданию идеям правдоподобности и повсеместного хождения, является частью работы историка идей.

(4) Другой его целью, если он хочет вычленить подлинно значимые факторы больших периодов мысли, должно быть исследование того, что можно назвать философской семантикой — анализ сакраментальных понятий и выражений того или иного периода или течения, прояснение их двусмысленностей, перечисление различных оттенков значения и изучение того, как неясные ассоциации идей, возникающие из этих двусмысленностей, влияли на развитие доктрин и подталкивали незаметную трансформацию одной модной мысли в другую, порой полностью ей противоположную. По большому счету именно из-за этих двусмысленностей обычное слово получает независимое существование и превращается в действующую силу истории. Термин, выражение, формула, получившие хождение и принятое значение поскольку нечто в их смысле, или в мысли, их предполагающей, созвучно господствующим убеждениям, представлением о ценностях, вкусам определенной эпохи, могут способствовать изменению убеждений, представлений о ценностях и вкусов, поскольку иной смысл или предполагаемые импликации, нечетко обозначенные теми, кто применяет их, постепенно становятся доминирующим элементом их значения. Слово «природа»,

как вряд ли стоит лишний раз повторять, является самым удивительным примером тому и наиболее содержательным предметом исследования философской семантики.

(5) Однако та «идея», к которой мы обратимся, является более определенной и эксплицитной, так что с уверенностью вычленить и идентифицировать ее проще, нежели те, о которых я говорил до сих пор. Она состоит в единственном специфическом предположении или «принципе» — откровенно провозглашенным большинством значительных европейских философов на ранних этапах европейской философии — и нескольких связанных с ним предположениях, которые являются его следствиями или полагались таковыми. Это предположение было, как мы увидим, попыткой ответа на философский вопрос, естественный для человека — вопрос, которым рефлексивная мысль рано или поздно обязательно должна была задаться. Он естественным образом оказался логически родственным некоторым другим принципам, первоначально выработанным рефлексией некоторых совершенно иных проблем, вследствие чего все они оказались взаимосвязанными. Особенности этой идеи и процессов, составивших ее историю, нет необходимости описывать общими словами, поскольку ей будет посвящено все нижеследующее исследование.

ВТОРОЕ: обратившись к какой-либо элементарной идее, вычленив ее, историк стремится проследить ее развитие не в одной только области, где она так или иначе представлена, а во многих, если не во всех — как бы эти области не назывались: философия, наука, литература, изобразительное искусство, религия или же политика. Постулатом подобного рода исследования выступает тот, что работа любой данной концепции, эксплицитной или подразумеваемой предпосылки, типа ментальных привычек, специфических тезисов или аргументов, нуждается — дабы в полной мере понять их природу и историческую роль — в системном изучении всех аспектов рефлексивной жизни человека, где такая работа осуществляется, или, по крайней мере, настолько полно, насколько это позволяют возможности историка. Данный постулат покоится на убеждении в том, что между этими сферами существует гораздо больше взаимосвязей, чем это обычно принято полагать, что одна и та же идея нередко проявляется, пусть и трудно узнаваемой, в самых разных областях интеллектуального мира. Ландшафтные парки, например, могут показаться чем-то предельно далеким от философии; но по крайней мере в один период история ландшафтного парка была неотъемлемой частью философской истории современной мысли. Мода на

так называемые «английские парки», стремительно распространившаяся во Франции и Германии после 1730 года, была, как показали Морне и некоторые другие авторы, первым проблемным романтизмом или одной из его разновидностей. Сама эта мода — с одной стороны являвшаяся, конечно, следствием разочарования приевшимися регулярными парками семнадцатого столетия — с другой стороны была проявлением общего помешательства на всем английском, моды, введенной Вольтером, Прево, Дидро и гугенотскими *journalistes* в Голландии. Однако это изменение вкусов в отношении парков стало началом и — не *причиной*, конечно, но предвестием и одной из причин — изменения вкусов во всех искусствах и даже изменения вкусов вообще, в общем и целом. В некотором смысле такой многогранный феномен как романтизм не так уж неверно можно описать как убежденность в том, что мир это огромный *englischer Garten*. Бог семнадцатого столетия, как и садовник этого времени — всегда геометр; Бог романтизма — это садовник, в чьей вселенной все растет привольно, без садовых ножниц, во всем богатстве своих естественных форм. Предпочтение, отдаваемое иррегулярности, отвращение к тому, что покоится только на интеллекте, страсть к *échappées* [порывам] в туманные дали — то, что должно было с течением времени охватить всю интеллектуальную жизнь Европы — по большому счету первым своим проявлением в современности имело новую моду в парковом искусстве, возникшую в начале восемнадцатого века; вполне возможно проследить ее успешное распространение и развитие (2).

Хотя история идей — в той мере, в какой о ней можно говорить в настоящем времени и изыскательном наклонении — является попыткой исторического синтеза, это вовсе не означает, что она представляет собой всего лишь конгломерат других исторических дисциплин, еще менее она стремится к унификации с ними. История идей обращается только к определенной группе исторических факторов и только в той мере, в какой можно заметить их функционирование в тех областях интеллектуального мира, каковые традиционно считаются независимыми друг от друга; особенно ее интересуют процессы взаимовлияния разных сфер. Даже частичное выполнение этих задач даст немало, и я намерен рассмотреть общие основания многих до сих пор несвязанных и, следовательно, плохо осознаваемых фактов. Это должно помочь открыть врата в тех стенах, которыми благодаря похвальному стремлению к специализации и разделению труда, оказались обнесены факультеты большинства наших университетов, факультеты, чью работу, однако, стоит постоянно координировать. Я подразумеваю прежде всего

факультеты философии и современной литературы. Большинство преподавателей литературы, пожалуй, довольно легко согласятся — хотя и без особого удовольствия — что прежде всего важно в литературе ее интеллектуальное содержание, что в значительной степени интерес в истории литературы представляет фиксация ею движения идей — идей, влиявших и на воображение, и на эмоции, и на поведение людей. Определенно, идеи серьезной рефлексивной литературы в некоторой степени являются менее концентрированной формой философских идей; иначе говоря, они вырастают из зерен, брошенных сторонниками великих философских систем, систем, возможно, уже прекративших свое существование. Однако из-за нехватки соответствующей философской подготовки студенты и даже профессиональные историки часто, я думаю, не узнают эти идеи, встречаясь с ними, или по крайней мере плохо представляют себе их историческое происхождение, логическое значение и импликации, их проявления в иных сферах человеческой мысли. К счастью, это положение быстро изменяется к лучшему. С другой стороны, те, кто изучают или преподают историю философии, часто выказывают очень мало интереса к идеям, не носящим философских одеяний — или боевой раскраски — и склонны пренебрегать их подспудным влиянием на умы вне рамок философии. Но историк идей, коль скоро главной его задачей является поиск первоначальных проявлений некоторой концепции или предположения в той или иной философской или религиозной системе, или в научной теории, обратится к их манифестациям в искусстве и прежде всего в литературе. Ибо, как отметил г-н Уайтхед, «конкретное мировоззрение человека именно в литературе получает свое выражение. Соответственно, если мы рассчитываем проникнуть во внутренний мир мышления некоторого поколения, нам следует обратиться к литературе, в особенности к ее конкретным формам» (3). И, как я полагаю, — хотя у меня нет времени на доказательство своей точки зрения — прежде всего в вычленении и анализе вновь и вновь возникающих основополагающих идей и во взгляде на них как на рекуррентные единства в любом комплексе, и могут проявиться лучше всего философские основания литературы.

ТРЕТЬЕ: как и сравнительное литературоведение, история идей является выражением протеста против того, что является частым следствием общепринятого деления литературы и некоторых других исторических дисциплин по национальному или языковому признаку. Существуют внятные и очевидные основания тому, почему история политических институтов и движений, коль скоро она нуждалась в том или ином

членении на малые единицы, была поделена по национальному признаку; но и эти ветви исторического исследования в последнее время были тщательно и плодотворно объединены, причиной чему явилось все возрастающее осознание того факта, что понять реальные причины событий, тенденций, политики одной страны невозможно без изучения множества событий, тенденций, политики других. И вовсе не самоочевидно, что в изучении истории литературы (не говоря уж об истории философии, где такая практика в общем и целом отброшена) «департаментализация» по языковому признаку является лучшим способом специализации. Существующее деление является отчасти исторической случайностью, пережитком тех времен, когда большинство профессоров иностранной литературы приходили на эту должность с должности преподавателя иностранного языка. Коль скоро изучение истории литературы понимается как тщательное исследование какого-либо процесса — даже такого сравнительно несложного как миграция сюжетов — это исследование неизбежно будет отрицать национальные или языковые границы; поскольку чаще всего подобного рода процессы определенно не ограничены такими пределами. И если интересы преподавателей или интересы обучения продвинутых студентов диктуются склонностью определенных умов к определенным предметам или к определенному типу мышления, то по крайней мере странно, почему вместо профессоров английской, немецкой, французской литератур, у нас не может быть профессоров Ренессанса, позднего Средневековья, Просвещения, периода Романтизма и т. п. Поскольку в общем и целом несомненно, что между типичным образованным англичанином, французом или итальянцем конца шестнадцатого века было гораздо больше общего во вкусах, представлениях, морали, чем между англичанином того времени и англичанином 30-х гг. восемнадцатого века, или девятнадцатого, или двадцатого. И так же очевидно, что между средним жителем Новой Англии 1630 года и англичанином 1930 гораздо больше общего, чем между жителем Новой Англии 1630 года и его сегодняшними потомками. И если, далее, особая склонность к симпатизирующему пониманию предмета своих занятий желательна в специалисте по истории, то, как легко видеть, деление этой дисциплины по периодам или по группам в рамках периода, было бы более приемлемо, чем деление по странам, расам или языкам. Я не хочу настаивать на подобного рода реорганизации гуманитарных факультетов, у нас есть множество очевидных практических трудностей. Однако эти трудности имеют мало отношения к любым реальным расхождениям

среди изучаемых фактов — и меньше всего, когда эти факты касаются истории владеющих умами понятий, убеждений, вкусов, интеллектуальной моды. Фридрих Шлегель давно заметил: «Wenn die regionellen Theile der modernen Poesie, aus ihrem Zusammenhang gerissen, und als einzelne für sich bestehende Ganze betrachtet werden, so sind sie unerklärlich. Sie bekommen erst durch einander Haltung und Bedeutung». [Национальные составные части современной поэзии необъяснимы, если вырывать их из общей связи и рассматривать в отдельности, как само по себе существующее целое. Лишь во взаимоотношении они получают опору и смысл. (4)]

ЧЕТВЕРТОЕ: еще одной особенностью изучения истории идей, как я ее понимаю, является то, что преимущественно она обращается к проявлениям тех или иных идей-единиц в коллективной мысли больших групп людей, а не только в учениях или мнениях небольшого количества глубоких мыслителей или знаменитых писателей. Она стремится обнаружить действие факторов, выделяемых (в том смысле этого слова, который придает ему бактериология) ею в верованиях, предразсудках, добродетелях, чаяниях, вкусах бытовавших среди образованных классов, быть может, поколениями. Короче говоря, прежде всего она интересуется идеями, получившими широкое распространение, утвердившимися во множестве голов. Эта особенность истории идей в литературе сегодня часто озадачивает студентов — даже продвинутых студентов — обучающихся на литературных факультетах наших университетов. Некоторые из них, как часто передают мне коллеги, бывают смущены необходимостью изучать творчество писателей, чьи книги — в *литературном* отношении — ныне мертвы или в лучшем случае имеют крайне незначительную ценность согласно сегодняшним эстетическим и интеллектуальным стандартам. Почему бы не ограничиться обращением к шедеврам, считают эти студенты — или по крайней мере к шедеврам в совокупности с сочинениями малых классиков — то есть к тем книгам, которые все еще способны доставлять удовольствие и чувство значимости их идей или настроений для современников? Такая точка зрения вполне понятна — если мы не станем включать историю литературы в сферу интересов истории идей и чувств, двигавших людьми в прошлом, истории формирования того, что может быть названо литературным или философским общественным мнением. Но если мы положим, что история литературы связана с такими предметами, малые писатели окажутся не менее — а зачастую и более — важны, чем авторы тех книг, которые сегодня считаются шедеврами. Как метко

и проницательно заметил профессор Палмер: «Тенденции эпохи более отчетливо выражаются принадлежащими ей писателями второго ранга, а не гениями. Гении повествуют о прошлом и будущем не в меньшей степени, чем о своей эпохе. Они на все времена. А в чувствительных и отзывчивых душах меньшей творческой силы запечатлеваются ясные современные им идеалы» (5). К тому же нельзя не согласиться, что историческое понимание даже нескольких великих писателей той или иной эпохи невозможно без знания того, как они связаны с интеллектуальной жизнью, общераспространенной моралью и эстетическими ценностями этой эпохи; и что данный общий контекст должен быть поддержан историческим анализом природы и взаимосвязей превалявавших в ту эпоху идей.

И, наконец, одной из возможных задач истории идей является попытка применить ее особенный аналитический метод для понимания того, как рождаются и распространяются *новые* верования и интеллектуальные веяния, помочь объяснить психологические аспекты трансформации и влияния популярных идей; пролить свет, если возможно, на то, почему учения, господствовавшие или широко распространенные в одном поколении, в другом теряют власть над умами и сходят со сцены. В этом большом, сложном и важном разделе исторического знания метод исследования, о котором я говорю, будет только одним из многих; но, как я полагаю, он необходим. Трудно рассчитывать на понимание этих процессов, пока самые разные идеи, вовлеченные в них, не будут четко установлены и рассмотрены каждая по отдельности.

Эти лекции, следовательно, призваны проиллюстрировать в самых общих чертах тип того философско-исторического исследования, главные цели и методы которого я лишь бегло набросал. И прежде всего следует выделить не какую-либо одну отдельную идею, но три – каковые, на протяжении большей части западной истории, так устойчиво и тесно были связаны друг с другом, что часто рассматривались как одна идея и вызвали к жизни учение (одно из центральных учений Запада), которое может быть выражено одной фразой: «Великая цепь бытия»; действие каждой из них мы будем рассматривать как по отдельности, так и в связи с другими. Исследование это по необходимости будет неполным, хотя бы потому, что оно ограничено не только временными рамками, но и недостаточностью знаний лектора. И тем не менее, в той мере, в какой позволяют эти пределы, мы должны попытаться проследить исторические источники этих идей в трудах не-

которых философов; рассмотреть их пересечения; отметить наиболее важные следствия их широко распространившегося влияния в разные периоды и в разных областях — влияния в метафизике, религии, на некоторых этапах истории современной науки, на теорию предназначения искусства и его критериев; на моральные ценности; и даже — хотя и в сравнительно малой степени — на политические процессы; увидеть как последующие поколения извлекли из них заключения, какие мыслители, первоначально выдвинувшие их, не предполагали и не могли вообразить; зафиксировать их воздействие на эмоции человека и поэтическое воображение; и, в конце концов извлечь, возможно, «мораль» этой басни.

Стоит, я думаю, завершить эту преамбулу тремя предостережениями. Первое касается самой программы, намеченной мною. Изучение истории идей полно опасностей и ловушек; оно чревато крайностями. Именно потому, что оно стремится к интерпретации и обобщению, а так же к поиску взаимосвязи между предметами на первый взгляд не имеющими ничего общего, оно легко может вырождаться в надуманную генерализацию исторических фактов. И поскольку в силу самой природы своего предприятия историк идей вынужден собирать материал в разных областях знания, он неизбежно — по крайней мере в некоторых своих выводах — оказывается подвержен ошибкам, характерным для неспециалистов. Могу только сказать, что я учитывал эти опасности и сделал все что мог, дабы избежать их; но было бы слишком самонадеянно предполагать, что у меня всегда это получалось. Несмотря на возможность, и даже неизбежность, некоторых ошибок, дело представляется стоящим того.

Следующее предостережение касается моих слушателей. Наш план работы предполагает, что мы будем иметь дело лишь с частью интеллектуального наследия того или иного философа, той или иной эпохи. Не стоит, следовательно, часть принимать за целое. Не будем, однако, ограничивать наше рассмотрение исключительно тремя взаимосвязанными идеями, выступающими темой этого курса. Их философская значимость и историческое действие могут быть поняты только в противопоставлении. В значительной своей части та история, о которой пойдет речь, это история столкновения, сперва скрытого, потом явного, выделенных идей с рядом антагонистических концепций, некоторые из которых были ответвлениями самих этих идей. Необходимо, следовательно, рассмотреть эти идеи в свете их антитез. Но ничего из того, что будет сказано, не следует понимать как претензию на полный

охват какой-либо системы учений или тенденций того или иного периода. И, наконец, ясно, что попытка проследить в этом русле биографию хотя бы одной единственной идеи предъявляет суровые требования к широте интеллектуальных интересов исследователя. Прослеживая влияния концепций, составивших предмет данного курса, необходимо будет, как уже говорилось, обращаться к таким эпизодам истории, которые некоторые дисциплины считают имеющими мало общего, и обычно изучающимся вне всякой связи друг с другом. История идей, следовательно, находится вне интересов департаментализированных умов; поэтому в эпоху департаментализации она сталкивается с рядом трудностей. К тому же она обращается к прошлому человеческой мысли, сколь бы оно ни было — или не казалось некоторым сегодня — сбивающим с толку, смутным и даже абсурдным. В значительной своей части история философии и любых этапов человеческой рефлексии есть история смешения идей; и некоторые факты, к которым мы обратимся, не являются исключением из этого правила. Для некоторых из нас это не менее интересно и достаточно поучительно. Ибо человек, хорошо это или плохо, от природы, в силу своей самой характерной черты, есть рефлексивное и интерпретативное животное, постоянно жаждущее *regim cognoscere causas* [познать причины вещей], обнаружить в голых фактах опыта нечто большее, чем видят его глаза. По крайней мере свидетельства отклика интеллекта на грубые факты чувств составляют существенную часть естественной истории вида, или подвида, несколько самонадеянно называющего себя *homo sapiens*. И я никогда не мог понять, что есть такого в естественной истории данного вида, что должно казаться — особенно его представителям — менее заслуживающим стать объектом изучения, чем естественная история *ragatesium* или белой мыши. Несомненно, поиски человеком умопостижимого в природе и в самом себе, и то эмоциональное удовлетворение, которое составляет условие такого постижения, зачастую, подобно поискам пищи запертой в клетку мышью, становится бесконечным блужданием в напрасных попытках найти выход из лабиринта. И хотя история идей это история проб и ошибок, сами эти ошибки проливают свет на специфическую природу, чаяния, дарования и пределы создания совершающего их, равно как и на логику рефлексии, в которой эти ошибки случались. Они могут и в дальнейшем служить напоминанием, что превалирующий сегодня способ мышления, некоторым из нас представляющийся ясным, последовательным, твердо обоснованным и окончательным, вовсе не будет казаться таковым на-

шим потомкам. Четкое изложение путаницы, которой не избежали наши предки, может помочь не то чтобы внести в нее ясность, но хотя бы зародить полезное сомнение: гарантированы ли мы полностью от иной, но равной по масштабам, путаницы. Потому что хотя мы и располагаем большим количеством эмпирических фактов, разум наш не стал иным и сила его не увеличилась, а ведь прежде всего именно размышление над фактами создает и философию, и науку — и в значительной степени сами «факты». Так что тех, кому нет дела до естественной истории человека в ее наиболее характерных проявлениях; тех, кто не обладают ни отвагой, ни терпением чтобы продолжить чужие размышления над предпосылками, которые они или не разделяют или считают следствием странного недоразумения (а порой это так и есть); тех, кто не желают быть вовлеченными в спекулятивное предприятие, могущее показаться им безнадежным — их я должен честно предупредить: большинство из того, о чем я буду говорить, не представит для них интереса. С другой стороны, также честно будет предупредить тех, кто по изложенным причинам равнодушен к сюжетам, которые будут излагаться, что без знакомства с ними понимание хода мысли на Западе, в большинстве сфер ее приложения, невозможно.

ЛЕКЦИЯ II

ГЕНЕЗИС ИДЕИ В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ТРИ ПРИНЦИПА

Основная из тех групп идей, которые следует рассмотреть, первым своим возникновением обязана философии Платона; и, следовательно, практически все наше исследование может служить иллюстрацией знаменитого высказывания профессора Уайтхеда о том, что «важнейшей особенностью европейской философской традиции выступает то, что она является рядом примечаний к Платону». Однако у Платона в частности и в традиции платонизма вообще существует два равно авторитетных, но конфликтующих между собою течения. Это касается глубочайшего и полного раскола между философской и религиозной системами. Сам Платон стоял по обе стороны этой пропасти; а его влияние распространялось в двух противоположных направлениях. Я имею в виду раскол между тем, что я буду называть потустороннее (*otherworldliness*) и посюстороннее (*this-worldliness*). Под потусторонним я не подразумеваю веру в будущую жизнь и озабоченность этой будущей жизнью. Беспокойство о том, что ожидает после смерти, постоянные размышления о предстоящих там радостях — все это, конечно, может быть самой крайней формой посюстороннего. Особенно если будущая жизнь не рассматривается как нечто коренным образом отличное от жизни здесь, а более-менее сходно с нею, как продолжение того бытия, что нам знакомо по чувственному миру изменений, множественности и социальных отношений, где просто-напросто устранены обыденные или болезненные свойства земного существования, а его возвышенные удовольствия более интенсивны, где достигается избавление от земных разочарований. Это прекрасно иллюстрируют два знаменитых высказывания поэзии Викторианской эпохи о продолжении земной жизни.

* Англ. слово *otherworldliness* имеет два значения: «потустороннее» и «будущность». (Прим. перев.).

Нигде лучше не выражается острый вкус Браунинга к жизни в этом мире, как в его надежде «fight on, fare ever, there as here» [«продолжать борьбу всегда, и в том мире, и в этом»]. И когда *meditatio mortis* Теннисона заканчиваются не чем иным, как мольбой о «the wages of going on, and not to die» [«о продолжении возмездия, которое не прерывалось бы смертью»], здесь в менее экспансивной манере, но тоже находит свое выражение согласие автора в целом с условиями существования, уже знакомыми ему по повседневному опыту. Оба поэта облекли в слова специфическую форму того ощущения, которое до романтиков было чем-то совершенно необычным (хотя предстоящее нам историческое исследование покажет его более ранние проявления), но стало общераспространенным в их эпоху — что главной ценностью существования является движение вперед и борьба, выразили антипатию к удовлетворенности и завершенности, чувство «glory of the imperfect» [«великолепия несовершенного»], как выразился профессор Палмер. Это полное отрицание упомянутого мною представления о потустороннем. Для «потустороннего», даже в его умеренных проявлениях, характерно более или менее выраженное *contemptus mundi* [пренебрежение миром]; оно не обязательно связано со стремлением к личному бессмертию (хотя на большем протяжении истории Запада одно предполагало другое); а в своих наиболее радикальных формах именно в этом стремлении оно и видит главного врага, корень всех невзгод и всей тщеты земной жизни.

«Потустороннее», следовательно, — в том значении, в котором, как я полагаю, данное понятие необходимо для различения исходных антирез религиозных и философских учений — это вера в то, что подлинная «реальность» и истинное благо полностью противоположны по своей сути всему, что составляет обычную человеческую жизнь, повседневный человеческий опыт — пусть даже нормальный, разумный и счастливый. Мир, в котором мы живем и который мы знаем (зыбкий, неустойчивый, мир постоянного изменения предметов и их отношений, мир фантазмагорических мыслей и ощущений, проваливающихся в небытие сразу после возникновения) представляется сознанию, смотрящему на него с точки зрения потустороннего, чем-то предельно неустойчивым; все в нем — и то, что постигается разумом и даже то, что дает нам научное знание — равно ненадежно, случайно, логически независимо от других предметов, каковы, если к ним присмотреться, равно относительны и неуловимы. Суждения наши об этом мире казались многим философам разных рас и эпох неотвратимо увлекающими в

трясину путаницы и противоречий. А радости этой жизни, как гласит избитая истина, не кажутся мимолетными и обманчивыми только в юности. Но человек волен, как утверждают философы потустороннего, не только жаждать, но способен и обрести некоторое конечное, устойчивое, неизменное, сущностное, доставляющее полное удовлетворение благо, которого так желает человеческий разум, способен найти безусловный, ясный, самодостаточный и самоочевидный объект или объекты созерцания. Однако не в этом мире его следует искать, а лишь в «высших» сферах бытия, отличных от низших не только по своему рангу и в частности, но по сути. Профанам, поглощенным своими чувствами, действиями, личными страстями, эти иные сферы представляются чем-то безжизненным, незначительным, лишенным интереса и радостей, но для тех, кто освободил свой разум и чувства от иллюзий, они являются главной целью философского поиска и единственной областью, где будь-то интеллект, будь-то сердце человека, прекратив хотя бы в той жизни погоню за призраками, смогут наконец обрести покой.

Таково общее кредо философии потустороннего; оно хорошо известно, но его необходимо было эксплицировать как общий фон дальнейшей работы. То, насколько данный тип мышления устойчив и то, что в той или иной форме он представлял собой доминирующую официальную философию большей части цивилизованного человечества на большем протяжении его истории, нет необходимости напоминать. Огромное количество самых утонченных спекулятивных умов и множество великих религиозных учителей, каждый на свой манер и с разной степенью закоснелости и последовательности занимались тем, чтобы отнять разум человека, или его чувства, или и то и другое, от груди матери-природы. Многие из них и в самом деле стремились убедить человека, что тот должен быть рожден заново — в мире, чьи блага не есть блага природы и который человек не может постигнуть сознанием, таким сознанием, которым его наделил окружающий мир и законам которого оно подчинено. Я сказал «официальная философия», поскольку нет ничего более очевидного, я полагаю, чем то, что большинство людей, даже объявляя о своем согласии с этой концепцией и находя в суждениях и риторике ее глашатаев согласный их настроением и волнующий их метафизический пафос — который является отчасти пафосом невыразимого — никогда до конца не верили в нее. Поскольку они не в состоянии были отрицать за вещами, данными нам в чувствах, подлинного, значительного и предельно важного качества реальности и никогда на самом деле не желали себе того конца, кото-

рый предполагало для них потустороннее. Великие метафизики стремились доказать его истинность; святые пытались устраивать свою жизнь в согласии с ним, мистики выходили из экстазов и сбивчиво объявляли о непосредственном проникновении в абсолютную реальность и единственно подлинное благо, предполагаемое ею, но в целом природа брала свое. Обычные люди соглашались с метафизическими доказательствами, склонялись перед святыми, доверяли, не претендуя на понимание, откровениям мистиков, но все же продолжали искать нечто устойчивое в этом мире, нечто расположенное в мире, в котором их собственная конституция так прочно укоренена и с которым она неразсторжимо сплетена; и если даже жизнь разрушала их надежды и становилась чем-то приевшимся и пресным, они искали утешение в мечтах на улучшение «этого мира» («this-world»), который принесет с собой исполнение всех желаний и где вкус к жизни никогда не притупится. Отметим: все это не значит, что данное обстоятельство никак не влияет на общий характер и настроения общества, в котором, по крайней мере номинально, широко распространена или официально доминирует философия потустороннего. Зрелище средневековой Европы, или Индии еще прежде, или поразившая в наши дни Запад чума национализма ясно свидетельствует об обратном. Когда те или иные формы философии потустороннего оказываются общепризнанными, ими в значительной степени структурируется социально значимая шкала ценностей, а темы и предметы интеллектуальной деятельности получают характерную окраску. «Земной» человек в таком обществе обычно благоговействует — и чаще всего обязан содержать — небольшое количество тех, кто более или менее серьезно и полно отказался от погони за земными благами и порвал с сумятицей мира, на которой не без удовольствия для себя сосредоточен обычный человек. Сходный парадокс, примеров которому несть числа как в средневековой Европе, так и в современной Индии, состоит в том, что власть над делами этого мира попадает в руки или захватывается теми, кто порвал с ним. Философ потустороннего становится правителем или тем, кто тайно диктует свою волю правителю, мистик или святой превращается в самого могущественного и иногда самого жестокого политика. Пожалуй, ничто так не способствует успеху в земных делах, как некоторая эмоциональная отстраненность от них.

Однако социальное и политическое влияние философии потустороннего, хотя это богатая и интересная тема, не является нашим предметом, разве что как напоминание: философия потустороннего всегда

нуждалась в практической деятельности, чтобы прийти к соглашению с земным миром и часто была средством покончить с противоречащими ей принципами. В центре наше внимания будет собственная природа «потустороннего» как модуса мысли человека и его эмоций и особенно те философские мотивы, что обеспечивают его основания и «рационализацию». Существовать оно может — и исторически существовало — в разных качествах; проявляться в одних сферах мысли и не проявляться в других; возникать в странных и неожиданных контекстах. Бывает чисто метафизическое «потустороннее» очень часто никак не связанное с какими бы то ни было сопутствующими теориями природы блага и, следовательно, с какими бы то ни было моральными или религиозными построениями. Возможно, самым удивительным примером тому является полудюжина иррелевантных глав о Непознаваемом, которые Герберт Спенсер, под влиянием Гамильтона и Мэнсела, предпосылает своей синтетической философии. Более того, мир повседневного опыта обладает, как я уже отмечал, некоторыми чертами, которые могут способствовать отрицанию его «реальности» или его ценности. С метафизической точки зрения он может порицаться просто потому, что преходящ и неполон; или потому, что все его элементы представляются относительными и никакой из них не обладает самодостаточной интеллигибельностью, из которой мысль могла бы извлечь свои понятия; или потому, что он кажется всего-навсего случайным сочетанием ограниченных предметов, разрозненных и несовершенных, не обладающим никакими очевидными и необходимыми основаниями существования; или потому, что мир познается нами посредством обманчивых средств, наших органов чувств, которые и сами по себе, и в умозаключениях, основанных на них и определяющихся понятиями от них исходящими, не свободны от подозрения в субъективности; или потому что он столь разнороден и так сопротивляется ненасытной жажде к единству, которой обуреваем спекулятивный рассудок; или — для менее искушенных в логике умов — просто из-за периодического переживания утраты *чувства* реальности, вследствие которого у них возникает непреодолимое убеждение в том, что истинное бытие, мир, в котором душа может почувствовать себя дома, должен быть *чем-то иным* «всему этому». Любой из этих мотивов может стать основанием онтологии потустороннего, поскольку каждый фиксирует тот или иной действительно дистинктивный и значимый аспект «этого» мира. Но когда берется только один или несколько из них, не возникает того, что может быть названо всеохватывающей (integral) потусторонностью

в метафизическом смысле; остальные признаки мира, известного нам по повседневному опыту, не подвергаются осуждению. С другой стороны, ценность «этого» мира, полного зла и никчемного, может отвергаться по одной или нескольким сходным причинам, жалобами на которые полны страницы моралистов от потустороннего и религиозных учителей: потому что ход событий в мире, если посмотреть на него в общем и целом, предстает воображению как бессвязная и скучная драма, полная «шума и ярости», но бессмысленная — либо нескончаемое повторение одного и того же, либо история беспрестанных изменений, не имевших начала и не могущих обрести завершения, достойного бесконечного времени, в котором они происходят, и достичь постижимых умом целей; потому что опыт наш констатирует: любые желания преходящи, представляют собой лишь ряд разочарований и, как показывает рефлексия, неизбежно растворяются в туманной мимолетности процессов, их вызвавших; потому что для многих людей, даже вполне далеких от мистических экстазов, часто характерен эмоциональный протест, как против отчужденности мира, так и против отчужденности их собственного бытия, в которое они чувствуют себя заключенными, характерно стремление избавиться от бремени самосознания, «забыть, что я есть я» и затеряться в единстве, в котором любое разделение и любое сознание инаковости было бы трансцендировано. Интегральная философия потустороннего объединяет все эти мотивы и предъявляет этому миру обвинение по всем основаниям. Это хорошо видно в некоторых Упанишадах, в Веданте; заметно по буддийским и ведическим влияниям — забавно, сколь чужды они были подлинной жизни и складу характера Шопенгауэра — в «Мире как воле и представлении». Вульгарный буддизм, эта своего рода прагматика философии потустороннего, непосредственно и прямо основывает эту прагматику на негативности, настаивая на нематериальности и никчемности этого мира, не предлагая взамен никакой позитивной реальности и позитивной ценности. Некоторые современные почитатели философии потустороннего возможно спросят: «Но разве таким образом буддизм не подошел к выявлению той странной истины, почему многие великие философы и теологи учили чтить небытие? Разве небытие не становится чем-то более «реальным» и эмоционально более приемлемым, когда мы сосредотачиваемся на его независимости от фактических дефектов и ограничений, характеризующих любые предметы мысли — относительности, внутренней логической противоречивости, незавершенности мысли и желания?» В наши задачи не входит попытка

разрешения этой важной проблемы. Но совершенно определенно, что сами эти философы всегда верили, что заняты как раз обратным.

Однако никакая философия потустороннего, будь то всеохватывающая, будь то частная, как представляется, ничего не может поделать с тем фактом, что «этот мир» — которого нужно избегать — существует; менее всего она может объяснить или обосновать бытие такого мира, объяснить или обосновать те или иные конкретные черты и характеристики эмпирического опыта, отрицаемого ею. Ее естественным прибежищем является, следовательно, иллюзионизм — как это происходит в Веданте.

Однако назвать опыт действительности «иллюзией», пустым небытием — хотя в этом и есть некая поэзия, обладающая весьма мощным метафизическим пафосом — с философской точки зрения является своего рода откровенным нонсенсом. «Нереальное» предположительно имеет тот смысл, что оно не существует или не имеет дубликата в объективном мире вне сознания того, кто его постигает. Но говорить о нем как о чем-то абсолютно нереальном, одновременно обнаруживая его существование в себе самом и предполагая его в других, а также ясно указывая на него как на несовершенство, подлежащее трансцендированию, и зло, подлежащее преодолению — это значит одним махом и отрицать, и утверждать нечто. А противоречие, выглядящее возвышенным, не перестает быть бессмысленным. Следовательно, любая философия потустороннего, не прибегнувшая к отчаянной хитрости иллюзионизма, имеет дело с этим миром, при всей его онтологической неполноценности, имеет дело с ним, как с чем-то непостижимо загадочным, чем-то неудовлетворяющим нас, неинтеллигибельным и полным зла, с миром, которого по-видимому быть не должно, но который все же несомненно *есть*. И путаница эта равно очевидна как в тех формах философии потустороннего, что отрицают не весь мир в целом, так и в ее интегральной разновидности. Пусть даже мы отказываемся присвоить хвalebный эпитет «реальности» только к временному, неполному и ошибочному опыту, данному нам — это никак не отменяет тот факт, что все существующее, данное нам в опыте, неполно и ошибочно; по определению все существующее антитетично вечному и незблему существованию.

В свете этого исходного антитетического противопоставления потустороннего и посюстороннего и может быть лучше всего понята двойственная роль Платона в западной мысли. К сожалению, попытки изложения сущности философии Платона сегодня сталкиваются с са-

мого начала с отсутствием единодушия среди специалистов, единодушия по двум различным вопросам. Во-первых: принадлежат ли теории, излагаемые в диалогах – или хотя бы в некоторых из них – самому Платону? Во-вторых: что представляют собой – кому бы они не принадлежали – эти теории? И если уж мнения специалистов столь различны, то и о нас вряд ли можно сказать, что мы в состоянии твердо судить о платоновском учении. Так, при взгляде на Платона как на писателя, его диалоги, конечно, становятся даже более плодотворным полем, чем ученая полемика других философов. Драматургическая форма, которая придается размышлению; его стремление использовать откровенно «мифологические» или метафорические выражения как раз в узловых и кульминационных моментах аргументации; всеобъемлющая ирония сократовских бесед; предельная логическая сложность обсуждаемых вопросов; явная противоречивость аргументации в некоторых диалогах; отличие аристотелевской версии некоторых теорий Платона от теорий, находимых в текстах самого Платона – все это представляет неограниченное поле для всевозможных интерпретаций и, в частности, позволяет современным экзегетам с легкостью находить в философии Платона изложение или, по крайней мере, предвосхищение их собственных теорий. Насколько это возможно, мне хотелось бы в данных лекциях избежать полемики по поводу истолкования тех или иных теорий и споров об интеллектуальной биографии тех или иных мыслителей. Однако, говоря о Платоне, было бы, без сомнения, неверно не учитывать эти разногласия во взглядах ученых, посвятивших большую часть своей жизни изучению платоновских текстов. Спорные вопросы, на которые здесь необходимо было вкратце указать, касаются атрибуции – но не текстов самих по себе, а тех доктрин (каковы бы они ни были), которые в них излагаются. Давно утвердившееся представление, что за исключением некоторых самых ранних диалогов (где теория идей еще не обсуждается), Платоном разрабатывалась собственная метафизическая доктрина, значительно отличающаяся от учения Сократа, до сих пор поддерживается наиболее крупным немецким специалистом по Платону Константином Риттером, который в своей последней работе убеждает читателей, что «в этом нет сомнения» (1). Тем не менее некоторые, хотя далеко не все, британские специалисты по Платону склонны рассматривать теории и аргументы, излагаемые устами Сократа и других главных участников диалогов, как принадлежащие именно этим философам, нежели самому Платону. Если Бернет прав, то теория идей целиком должна быть приписана Сократу, и в

диалогах, где Сократ является главным действующим лицом, Платон, в качестве выдающегося жизнеописателя, лишь объективно и исторически достоверно изложил суть последней философии Сократа. Разделял ли Платон данную теорию — это, по Бернету, вопрос спорный; определенно то, что приступив к изложению своих собственных оригинальных взглядов, он уже отказался от этой теории, и что платоновское учение в собственном смысле связано не с теорией идей, а преимущественно с «двумя феноменами, в ранних текстах вряд ли игравшими заметную роль, разве что как нечто относящееся к мифу, а именно с Богом и душой», ставшими затем трактоваться «очень просто и вне всякой связи с мифическими образами» (2). Коротко говоря, главная тема собственной философии Платона — антропоморфный Бог «Тимея» и «Законов», а не идея Бога; и как можно предположить, история творения из ранних диалогов должна пониматься преимущественно буквально, а не как некий миф, в образном и популярном языке излагающий более утонченную метафизическую концепцию. И так же, как этот авторитетный ученый рассматривает наиболее значимые теории среднего периода творчества Платона (где бремя доказательств все еще принадлежит Сократу) как теории разработанные, возможно, не самим Платоном, в том же духе профессор Тейлор рассматривает основные концепции поздних диалогов. Соглашаясь в целом с Бернетом, что «мы не должны принимать без доказательств», что, к примеру, концепции «Федона» и «Государства» когда-нибудь «преподносились Платоном как свои собственные», Тейлор добавляет — равным образом «ошибочно искать в “Тимее” изложение собственных взглядов Платона» (3). Теории, излагаемые здесь, принадлежат — или, по Платону, должны были принадлежать — человеку, чье имя носит диалог, философу и врачу старшего поколения из Южной Италии, современнику Эмпедокла, стремившемуся объединить биологические идеи этого философа «с пифагорейской религией и математикой» (4). Это «фактически главный тезис» того фундаментального труда, каковым является «Комментарий к “Тимею”» Тейлора (5). Если согласиться с обоими вытекающими отсюда заключениями, значительная часть того, что обычно рассматривалось как философия Платона, оказывается принадлежащей не ему, а другим, предшествовавшим ему мыслителям; а большая часть диалогов должна пониматься преимущественно как труды по истории до-платоновской мысли. Из этого следует, что сам Платон (в дошедших до нас текстах) — это главным образом исследователь чужих философских идей, а не великий самобытный философ.

Несмотря на впечатляющую компетентность и силу доводов в пользу такой точки зрения, должен признаться, мне трудно согласиться с ними; и особенно трудно как раз в отношении тех диалогов, где представлены различные аспекты теории идей. Чтобы Платон посвятил, исключительно из уважения к своему учителю, большую часть сознательной жизни изложению, с очевидной страстью и беспримерным красноречием (совершенно определенно, что это красноречие самого Платона, а не Сократа) теории, которую он не желал разделять и в чью истинность не верил — это кажется мне весьма сомнительным с психологической точки зрения. Впрочем, психологическая достоверность — не лучшее доказательство. Против теории Бернета есть два других важных возражения. Первое — это наследие Аристотеля, чье мнение в данном вопросе было бы совершенно неверно оставить без внимания и у которого не было никаких причин вводить нас в заблуждение. А он открыто и неоднократно указывал, что Сократ занимался только вопросами моральной философии, а никак не «общей природой вещей» и что понятие и теория идеи были введены Платоном — короче, что Платон отвечает за трансформацию сократовской этики и логики в метафизику (6). Второй аргумент содержится в тексте Платона, которым странным образом долго пренебрегали. Его подлинность, правда, оспаривалась; но современными исследованиями философии Платона она доказана. В седьмом письме, написанном скорее всего в самом конце жизни, Платон приводит не только оправдания своей политической деятельности, но и кратко излагает основания своей философии (7). Здесь отсутствует драматический диалог, призванный проблематизировать излагаемые концепции, нет иронии, нет мифа. Платон говорит от своего лица и с предельной серьезностью. И излагает он концепцию, по существу содержащуюся в «Федре», а также шестой и седьмой книгах «Государства». Это теория идей, изложенная в предельно мистической форме. Его глубочайшее и «наиболее серьезное» утверждение, объявляет Платон, «по причине слабости, присущей языку», невозможно адекватно выразить словами; и он никогда не делал попытки и не будет пытаться, изложить это утверждение в тексте или в беседе. Оно может быть обретено только во внезапном прозрении, душой, подготовленной к нему строгой жизнью и дисциплиной ума. Тем не менее, «существует истинный довод», который одновременно и ведет к нему и делает понятным, почему оно должно оставаться невыразимым. Довод этот демонстрирует, что истинным предметом рационального знания, единственной подлинной реальностью, является неизменная

сущность вещей — любых фигур и цифр, любых тел и всех живых существ, любых аффектов души, любого блага, справедливости и закона. Эта сущность ни в коем случае не совпадает с преходящими предметами, которые являются лишь ее чувственными манифестациями, не совпадает она даже с мыслями о ней; слова могут дать лишь смутный намек на нее. Таким образом, в своем философском завещании Платон изложил теорию идей в наиболее бескомпромиссной и мистической форме — и объявил, что именно это он «много раз утверждал» ранее (8).

Хотя по ряду причин я нахожу предположение, что автором платонизма был не Платон, неубедительным, все же любой современный исследователь должен иметь в виду, что среди ученых такое мнение широко распространено. И вполне возможно, что то, что я буду говорить о значении Платона в истории идей, изучением которой мы здесь заняты, следует отнести не к самому Платону, а к некоему его предшественнику. Но для наших задач это различие не играет большой роли. Тот Платон, о котором мы будем говорить, это автор «Диалогов», Платон, чьи рассуждения — неважно, выражали ли они его теории или чужие — оказывали глубокое влияние на западную мысль на протяжении столетий. Неоплатоники, схоласты, философы и поэты Возрождения, Просвещения, периода романтизма не были знакомы, к счастью или к сожалению, с теориями современных исследователей классической древности. Для них платонизм был цельной системой учения и аргументации, содержащихся в известных им диалогах; и для них то была единственная и в основном очевидная система мысли — как это и попрежнему остается для некоторых в высшей степени компетентных современных ученых.

Сегодня именно *этот* Платон, как должно быть понятно, является главным историческим источником того представления о потустороннем, которое возникло в философии и религии Запада и которое следует отличать от импортированных с Востока его разновидностей. Именно после него, как выразился Индж, «концепция незримого неизменного мира, чьей бледной копией является мир видимый, утвердилась навсегда на Западе... Слово, однажды услышанное, никогда более не было забыто в Европе» (9); и вера в то, что высшее благо для человека — проникнуть в такой мир, всегда опиралась именно на его тексты. А разделялась ли та философия потустороннего, которую ее адепты почерпнули у Платона, *самим* Платоном и следует ли ее искать в «Диалогах» — это на самом деле другой вопрос, и мнения по нему тоже расходятся. Риттер настойчиво утверждает, что теория идей не предпола-

гает в общем и целом того, что он называет «фантастическим взглядом на действительность». Фундаментальное утверждение этой теории состоит просто-напросто в том, что наше фактическое и ценностное суждение, составляющее процесс рефлексии, оказывается объективно обоснованным («платоновская Идея — это выражение той простой мысли, что каждое правильно сформулированное понятие имеет твердые основания в объективной реальности» (10)), и, следовательно, мы можем обрести знание о вещах как они есть, независимо от нашего представления. Верно, конечно, что объективные корреляты истинных «представлений» о которых говорит Платон, являются универсалиями, соответствуют классам имен. Но это не предполагает «доктрины трансцендентального царства идей» (11), существующего самим по себе, независимо от вещей этого мира, которые являются его манифестациями. «Идеи» есть универсалии, поскольку *слова* всегда обозначают (designate) универсалии; и истинное знание есть знание *идей* преимущественно в том смысле, что «содержанием каждого представления как такового является универсальное отношение, а не индивидуальный феномен» (12). Общее понятие есть результат некоторого акта классификации; и классификация правильна, если «она имеет основанием объективные отношения классифицируемых предметов, а не является чисто субъективной», если сводит воедино комплекс свойств, которые действительно наличествуют в природе в том конкретном сочетании существующих вещей, которым мы даем одно имя; и «не является всего-навсего воображаемым соединением таких элементов, которые на самом деле существуют раздельно» (13). Конечно, «некоторые мифы, к которым прибегает Платон и тому подобные поэтические вольности «Пира», «Государства» и «Федра» могут привести к заключению, что под «идеями» он подразумевал нечто *большее*, однако эти отрывки являются ни чем иным как Phantasiegemälde; их автор не предполагал слишком серьезного к ним отношения; и современному читателю «необходимо всячески остерегаться общераспространенного, но совершенно превратного представления о них, как о том, что заслуживает такого же внимания, как и результаты, полученные Платоном в научном исследовании» (14).

Однако такая версия учения Платона — или его наиболее существенных и характерных особенностей — несмотря на выдающуюся эрудицию ее автора, представляется мне в значительной степени неверной. Она покоится отчасти на том совершенно неправдоподобном предположении, что изложение Аристотелем теории идей неверно,

причем не только в частностях, но и по существу, в самом главном. А ведь Аристотель не был человеком философски необразованным; двадцать лет он являлся учеником и помощником Платона в Академии; и в его время были живы еще многие, кто мог в общем и целом адекватно оценить верность его суждений. Конечно, у нас есть основания предполагать, что он был склонен подчеркивать отличие своей философии от философии учителя — такое бывает с учениками. Но чтобы он совершенно исказил природу главной концепции Платона — в это поверить трудно. Не говоря уж о том, что такое выхолащивание и упрощение платоновского учения было бы невозможно без насилия над некоторыми «Диалогами», а это совершенно противоречит свидетельству седьмого письма. Версия эта основана только на том произвольном допущении, что то, что представляется «фантастическим» современному философу той или иной школы, не могло быть истинным и для греческого философа пятого века до Р. Х. Это вынуждает нас *inter alia* заключить, что как раз те утверждения, которые Сократ и все его собеседники в «Федоне» соглашались считать логически очевидными с полной определенностью (15), и для Сократа, и для Платона были всего лишь полетом поэтического воображения; кроме того это заставляет считать не более чем иррелевантными риторическими украшениями практически все мифологические и поэтические образы у Платона. Конечно, он сам предостерегает против буквального их понимания, но отсюда отнюдь не следует, что к ним не надо относиться серьезно, что они не представляют собой фигуральные указания на то, что Платон считал истинным и важным, но трудновыразимым в «естественных формах речи». В «Государстве», приступая к самым главным доводам в пользу наиболее несомненной и важной своей концепции, он начинает выражаться особенно иносказательно. Как сам же он и поясняет, это необходимо, поскольку наиболее сложные его размышления не могут быть выражены в понятиях обыденного языка; истина может быть показана только аллегорически, посредством чувственных аналогий, как будто через тусклое стекло. Он настаивает, что философия, высшее знание, имеет дело не с преходящими вещами, даже не с неизменными и общими законами относительности и несовершенства, которым подчиняется бытие таких вещей и их изменения и даже не исключительно только с истинами математики, но с трансцендентальным царством чистых ноуменов, чьей смутной и искаженной тенью является естественный мир — отрицать это, значит не придавать никакого значения целому ряду наиболее характерных и настоятельных утверждений Пла-

тона. Но так как мое несогласие с мнением столь выдающегося ученого как Риттер вполне может показаться равно поспешным и бездоказательным, я хотел бы подкрепить его веским суждением профессора Шори: «Субстантивированная идея есть Ding-an-sich Платона, обдуманно выдвинутая им с полным осознанием абсурдности этой концепции с точки зрения здравого смысла» (16). «Бесстрашный и настойчивый реализм Платона настолько противоречит "здравому смыслу", что современные критики склонны считать его свидетельством наивности, если не детской слабости, мысли Платона или же хотят смягчить его, доказывая, что Платон не относился к нему серьезно и отказался от своей концепции или изменил ее в зрелых трудах. Все подобные толкования проистекают от неспособности понять подлинный характер метафизической проблемы и исторических условий, обусловивших движение Платоном такого решения и его настойчивость» (17).

Но как только метафизика Платона постулировала множественность неизменных идей, соответствующих всему многообразию природных вещей, его философия потустороннего приобрела очевидно специфический и неполный характер. Чувственный мир никогда не был для Платона всего-навсего иллюзией или злом. И этот, и тот мир плюральны, существует также множество индивидуальных душ, всегда отделенных друг от друга и отличимых от идей, даже если они (души) переносятся в эту высшую сферу. Следовательно, на этой стадии система Платона была относительно свободна от монистической разновидности метафизического пафоса, хотя в ней возможно было как нигде много предпосылок для такого пафоса. Мир идей был, скорее, величественным, вневременным повторением этого мира, нежели его пустой негацией. «Идея» любого чувственного объекта, хотя и понимается как неизменная и непостижимая естественными органами чувств, все еще выступает всего лишь застывшим и недействующим дубликатом этого объекта — и не определяет *все* его особенности. Ничего из множества разнообразных качеств природы не отбрасывается или, во всяком случае, не должно быть отброшено: ни отдельные чувственные характеристики, ни вне-временные отношения между природными объектами, ни совокупность таких качеств и отношений, которая и задает то, «что» мы постигаем в вещах; и, кроме того, не отбрасываются никакие нравственные и эстетические качества, справедливость, умеренность и красота — все это просто переносится в другую сферу бытия, где они становятся объектами эстетического наслаждения благодаря постижению их непреходящести и неизменности, совершенному отличию их

вечного постоянства от любых человеческих замыслов и стремлений. Здесь нет предметов, к которым нужно проникнуть, здесь невозможно никакое воздействие; созерцать этот мир прежде всего значит, как выразился Джеймс, переживать «нравственный праздник». Но то, что созерцается, складывается из элементов известного нам мира, рассматриваемого *sub quadam specie aeternitatis* — хотя иногда Платон делал исключения для сущностей, каковые даже с такой точки зрения не представляют собой привлекательного объекта для созерцания. Сам Платон к тому же не рассматривал свой мир идей как прибежище для нравственного праздника. Он был склонен к его инструментальному использованию в земных целях, к извлечению из него конкретных нравственных и политических уроков; за это он и подвергся упреку господина Сантаяны, находящему, что Платон игнорировал природу «духовной жизни», которая довольствуется незаинтересованным созерцанием сущностей, которая «дезинфицирована» равно и от морального, и от чувственного, поглощающих нас как временных и действующих созданий. «Чистое бытие бесконечно, его сущность охватывает все сущности, как, следовательно, оно может отдавать конкретные распоряжения или быть язвительным моралистом?». Такая критика со стороны господина Сантаяны отмечает, я полагаю, подлинную непоследовательность Платона; но в отличие от господина Сантаяны я думаю, что это была благотворная непоследовательность.

Только тогда, когда в «Государстве» Платон выдвинул концепцию идеи идей, от которой, как можно полагать, неким неясным образом производны все прочие идеи, он определенно стал отцом философии потустороннего на Западе — хотя Парменид, без сомнения, был ее *Urgroßvater*'ом [прадедом]. Отсюда, без всякого сомнения, берет начало то историческое влияние, которое оказал Платон; понятие предельно «иного» и невыразимого «Единого», абсолюта неоплатоников, у этих философов (как и у многих их последователей, средневековых и современных, евреев, мусульман и христиан) совершенно определенно проистекало из истолкования платоновской «идеи блага». Но содержалось ли в учении Платона то, что из него впоследствии извлекли — по этому вопросу тоже существуют разногласия среди специалистов. Риттер, в соответствии со своим постоянным стремлением освободить теорию идей от всякого налета «фантастичности или грубой неестественности» находит, что «идея блага» это синоним «состояния блага» и полагает, что оба выражения означают только то, что понятие, связанное со словом «благо», «вовсе не является фантастическим порожде-

нием нашей мысли, но обладает независимой, объективной реальностью»; и это утверждение, как он считает, иначе может быть выражено так: «Действительный мир на самом деле устроен так, что у нас есть основания называть его благом, полагать, что благо в нем преобладает». Короче, под идеей блага Платон подразумевает «царство разумной божественной власти надо всем, что в мире существует и что в нем происходит» (*das Walten einer vernünftigen Macht in allem Weltsein und Weltgeschehen*) (18). Такое сведение доктрины блага как идеи идей к некой оптимистической вере в контроль благосклонного провидения над ходом земных событий странным образом совмещается с утверждением объективной обоснованности моральных суждений или даже рассматривается как их основание. То, что Платон разделял оба эти предположения и что последнее из них было его наиболее важным и глубоким убеждением, отрицать невозможно. Но полагать, что это несложное кредо было все, что хотел выразить Платон своим странным и загадочным (*ogasular*) выражением «идея блага» — значит игнорировать как раз самое очевидное и необычное в нем. Против любой подобной тенденции (столь популярной ныне), так сказать, натурализировать эту часть своего учения, он сам высказывался предельно четко.

В «Государстве» достаточно ясно сказано, что Платон понимал под данной идеей. Во-первых, она есть то, что наиболее несомненно для него (или для платоновского Сократа) во всем мире. Во-вторых, это есть *идея* или *сущность* — «благо само по себе», в отличие от частных и изменчивых вещей, в той или иной степени причастных ее природе (19); и что, следовательно, она обладает свойствами общими со всеми идеями, из которых главными являются вечность и неизменность. В-третьих, она полностью противоположна «этому» миру, чтобы постигнуть ее

«нужно отворотиться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо» (20).

В-четвертых, ее истинная природа не может быть выражена обыденным языком; она есть «неописуемая красота» и не может быть подведена даже под самые общие категории, которыми мы описываем другие предметы мысли; «само благо не есть существование» — в том смысле, в котором существуют другие вещи — «оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (21). В-пятых, форма блага есть всеобщий предмет желания, то, что придаст душам их цельность; и главное благо для человека даже в этой жизни есть нечто иное, как со-

зерцание этого абсолютного и сущностного блага. Конечно, те, кто оказываются способны к созерцательной жизни, бывают вынуждены отказаться от нее дабы стать правителями государства; но для них это только временная жертва своим главным даром в пользу других. Те, кто однажды узрел благо, «не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь» (22). В делах этого мира они, правда, могут быть неловки — поскольку дела эти столь отличны от того созерцания божественного, радости которого они однажды вкусили. Подлинное знание блага для Платона не имеет совершенно ничего общего с компетентностью в природных законах, с даже самой большой житейской мудростью. Подлинным знанием не обладают те, кто просто-напросто «отличается наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминает, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывает грядущее» (23).

Интерпретаторы Платона и в древности, и сегодня бесконечно спорили и спорят о том, совпадала ли для него концепция абсолютного блага с концепцией Бога. Поставленный таким образом, вопрос этот бессмыслен, поскольку слово «Бог» по меньшей мере неопределенно. Но если его понимать как относящийся к тому, что схоласты называли *ens perfectissimum*, т. е. высшая ступень в иерархии бытия, последний и единственно подлинный объект созерцания и почитания, то не приходится сомневаться, что идея блага была Богом Платона. Не менее определено, что она стала Богом Аристотеля и одним из элементов или «атрибутов» Бога у большинства философствовавших теологов Средневековья и практически у всех современных поэтов и философов, близких платонизму. Но хотя у Платона, как и у его последователей, некое неуловимое понятие возвышенного модуса сознательной жизни и чувства блаженства сохраняется даже в понятии этого потустороннего абсолюта (24), все же атрибуты такого Бога могут быть выражены, строго говоря, только отрицанием атрибутов этого мира. Можно перебрать, один за другим, любые качества, связи, типы предметов, данных в естественном опыте, и сказать вместе с мудрецом Упанишад: «Истинная реальность не сходна с этим и с тем тоже» — добавив только, что она является чем-то несравненно лучшим.

Кроме того, высшая точка потусторонних «настроений» в философствовании Платона достигнута специфической диалектикой — совершенно отличной от той, которая представлена, к примеру, в Веданте. Его абсолют был идеей *блага*, а идея «блага» для него, как и для боль-

шинства греческих мыслителей, была связана прежде всего с некоторым конкретным, хотя и все еще существенно отрицательным, признаком. Это очевидно практически во всех греческих школах моральной философии, проистекавших из сократизма — в нраве идеального киника, Диогена, желавшего того, что никто не мог дать ему, в атараксии эпикурейцев, в апатии стоиков. Сущность «блага», даже для обычной человеческой жизни, состоит в самодостаточности, в свободе от любой зависимости, внешней индивидууму. И когда «благо» субстантивируется и становится сущностью высшей реальности, данное понятие сохраняет эти же коннотации, за исключением того, что рассматривается теперь в абсолютном и бескачественном смысле. «Природа блага», говорит Платон в «Филебе», «отличается от всего прочего тем, что живое существо, которому оно во всех отношениях, всегда и вполне присуще, никогда не нуждается ни в чем другом, но пребывает в совершенном довольстве» (25). «Ни ум, ни удовольствие не оказались благом» и в ходе рассуждений диалога «были совершенно отброшены» на том основании, что «лишены самодовлеющего значения (αὐτάρκεια), а также достаточности и совершенства» (26). Таковы признаки, которые в той или иной степени являются общими для всех «частных» благ; в своей полноте таковы атрибуты, отличающие абсолютное бытие от любого другого.

Такой диалектикой идеи блага прямо подразумевалось необычное следствие, определявшее религиозную мысль Запада более двух тысяч лет, влиятельное и поныне, хотя и утратившее доминирующее значение. Если под «Богом» подразумевается — среди многих других и порой противоречивых его признаков — бытие, которое есть высшая степень блага (или которое обладает непреходящим благом); если «благо» подразумевает абсолютно самодовлеющее значение; если любое несовершенное, конечное и временное бытие, как таковое, не тождественно божественной сущности — из этого очевидно следует, что *такое* существование (то есть существование всего воспринимаемого и темпорального мира и любого разумного существа, не обладающего в подлинном смысле самодовлеющим значением) ничего не может добавить к совершенству мира. Полнота блага уже достигнута в Боге; и «созданное» ничего не добавляет к нему. С точки зрения Бога оно не имеет ценности; если бы оно не существовало, вселенная не стала бы хуже. Сам Платон, правда, открыто не делал такого вывода, и это, без сомнения, очень знаменательно. Однако этот вывод ясно следует из данной части его учения, в которой мы обязаны распознать первоисточник той по-

стоянно повторявшейся философской теологией теоремы, что Бог не нуждается в мире, безразличен к нему и так будет ныне и присно и во веки веков. Этот подтекст платоновской идеи блага вскоре был эксплицирован в теологии Аристотеля. «Тот, кто самодостаточен», пишет он в «Эвдемовой этике», «не нуждается, ни в помощи других, ни в их чувствах, ни в общественной жизни, поскольку он способен пребывать один. Это особенно очевидно в отношении Бога. Ясно, что поскольку он ни в чем не нуждается, Бог не может иметь потребности в помощниках и никогда не будет иметь» (27). Забегая вперед, приведу здесь только один из множества дальнейших примеров. Не эти ли равно платоновские и аристотелевские отголоски мог слышать Джонатан Эдвардс, когда писал: «Представление о конечных целях Бога в создании мира несовместимо с мыслью, которая на самом деле пыталась бы подразумевать или предполагать какую бы то ни было нехватку, недостаточность или множественность в Боге; какую бы то ни было зависимость Творца от созданного, какую бы то ни было неполноту в Его совершенстве и счастии. Ибо и из Писания, и из разума очевидно следует, что Бог бесконечно, вечно, неизменно и самодостаточно славен и совершенен; Он не нуждается в созданном, в Нем нет никакого изъяна. Он не может понести никакого ущерба, Его слава и величие не могут поколебаться или умалиться никаким другим бытием» (28). В этом бесконечно невозмутимом и бесстрастном абсолюте, конечно, непросто распознать садистическое божество, о котором говорит проповедь «Грешники в руках разгневанного Бога», но Эдвардс ничем не отличается от многих великих теологов, когда объединяет несколько разных Богов одним именем. Данный элемент платоновской традиции обязан своей устойчивостью одной из естественных особенностей религиозного опыта. Существует определенный тип религиозного воображения и чувства, а так же соответствующий ему вид теологической диалектики, который не удовлетворяется ничем, кроме как убежденностью в предельной оторванности объекта умозрения от естественного мира и полной индифферентности такого объекта даже к тем, кто его созерцает. Неувядающая витальность такого образа мысли может проявиться даже у автора во многих отношениях совершенно «современного», там, где ее меньше всего можно было ожидать. «Художественное и научное сознание», как недавно объявил господин Джоуд, «не умалется, а вдохновляется, если его предметы принадлежат иному миру. Еще в большей степени это касается религиозного сознания. Божество понимается как вечное и совершенное, но стоит только ему войти в сопри-

косновение с изменчивым и несовершенным миром, с изменчивыми и несовершенными человеческими существами, населяющими его, или с принципами жизни, присущими этому миру, — и Божество лишается тех качеств, за которые его почитают. Подобно благодати и красоте, Божество, если Божество существует, должно быть не-человеческой ценностью, чье значение состоит в самой его несхожести с той жизнью, что устремляется к Нему. Жизнь дает нам знание о Нем и, поскольку жизнь идет вперед и развивается, знание это постоянно увеличивается, но Бог сам по себе недостижим в подобном созерцании, Он ничего не знает о движении жизни к Нему. Очевидно, что Бог, поскольку Он должен быть тем, что достойно нашего поклонения, не должен быть запятнан миром, поклоняющимся ему» (29). Таково современное и очень точное выражение характерного модуса философии потустороннего, который развивается исходя из — если не сказать «в» — платоновском учении об идее блага.

* * *

Остановись Платон здесь — и вся последующая история западной мысли была бы, без сомнения, существенно иной. Но самое значимое — хотя это нередко упускают из виду — в его историческом влиянии состоит в том, что он *не только* дал европейской философии потустороннего ее характерные форму, терминологию и диалектику, но дал характерную форму, терминологию и диалектику и полностью противоположной тенденции — очень плодотворному типу философии посюстороннего. Как только его философия достигла своей высшей точки в том, что можно назвать движением к потустороннему, это движение пошло в противоположном направлении. Придя в теории к идее идей, выступающей чистым и совершенным «иным» любой категории обыденного опыта и не нуждающейся ни в чем внешнем себе, он тотчас обнаружил именно в этом трансцендентном и абсолютном бытии необходимое логическое основание существованию этого мира; и не ограничился утверждением необходимости и важности любого вида конечного, временного, несовершенного и материального бытия. Платона совершенно не удовлетворяла философия, которая не предполагала обоснования и объяснения существования земных вещей, множества различных типов и степеней их несовершенства, философия, в которой непостоянное было совершенно бессмысленным и излишним при-
веском неизменного. И если какое-то обоснование бытия чувственного

мира должно было существовать, его следовало искать, по Платону, в умопостигаемом мире, в самой природе подлинно самодовлеющего бытия. То, что несовершенно в своем благе, если не сказать — то, что дурно, должно быть достигнуто как производное от идеи блага, как причастное сущности Совершенства. Самотождественный Бог, который есть цель всех устремлений, должен быть и первопричиной созданий, жаждущих его.

Этот решающий поворот в учении Платона стал очевиден в той же самой части «Государства», в которой так настойчиво провозглашается «инаковость» идеи блага (30). «Познаваемые вещи могут познаваться [нами] лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование» — они принадлежат действительности, которая для Платона столь отлична, как мы уже видели, от действительности «блага», что он не склонен применять в обоих случаях одно и то же понятие. Здесь этот поворот, без сомнения, слишком внезапен и неочевиден, чтобы быть понятным. Его значение и основания в мышлении Платона полнее проявились в одной части того позднего диалога, который для большинства современных читателей является «самым темным и непроницаемым», как сказал Джоунит, но который, тем не менее, на протяжении двух тысячелетий был самым влиятельным из текстов Платона. В «Тимее» Платон возвращается с высот «абсолютного бытия» в тот дольний мир, над которым постоянно воспаряла его мысль, полная других настроений и, возможно, в другой, ранней фазе (31). Правда, на большем своем протяжении этот диалог откровенно прибегает к мифу, и, следовательно, необходимо отделять серьезную философию, содержащуюся в нем, от поэтической образности. Где должна быть проведена эта граница, не всегда легко определить. Начиная со второго поколения Академии и по сегодняшний день, ведутся споры специалистов по вопросу, где в этом диалоге кончается поэзия и начинается философия. Большинство разногласий, к счастью, не так существенны, чтобы нам необходимо было в них вникать. Нас касаются только две тесно связанные концепции, которые диалог впервые, насколько можно судить, вводит в основной тезаурус философских идей Запада. Первая является ответом на вопрос: *почему* кроме вечного мира идей, или, более того, мира одной высшей идеи, существует преходящий мир? Вторая является ответом на вопрос: какой принцип определяет множество типов бытия, составляющих чувственный и темпоральный мир? И ответ на второй вопрос для Платона — или во всяком случае для фило-

соффов, ведущих беседу в диалоге, — подразумевается ответом на первый.

Философы сегодня по большей части не задаются вопросами подобного рода — и только некоторые современные физики, в наше время, пожалуй, наиболее спекулятивные умы, пытались дать ответ на второй из двух этих вопросов. Более полувека тому назад Гринном было замечено: «Любой вопрос — почему мир в целом таков, каков он есть... не имеет ответа» (32). Но существует и едва ли не более важное различие между платоновским духом европейской мысли вплоть до конца восемнадцатого столетия и более поздней философией. Чтобы прийти к заключению, что любые подобные вопросы не имеют решения и смысла, необходимо предположить, что — насколько мы можем судить — мир в конечном счете не является рационально устроенным, что его бытие в целом, все его измерения и любые его фрагменты, его зависимость от весьма причудливого набора основных законов, исследуемых естественными науками — что все это лишь грубые факты, которые не обладают интеллигибельными основаниями и которые равным образом могли бы быть иными, чем они есть. А если это так, то конституция мира — не более чем каприз или случайность. Однако Платон оставил и греческой, и средневековой, и раннеевропейской философии глубокую убежденность в том, что эти вопросы можно и нужно задавать — хотя эта возможность и была многократно оспорена; и он же дал на них ответ, надолго удовлетворивший тех, кто вопрошал уже после него. Таким образом, история, которую мы обозреваем, является, кроме всего прочего, частью долгой истории попыток западного человека сделать мир, в котором он обитает, рационально постижимым.

Ответ на первый вопрос дан в простом и ясном образе, бесчисленное количество раз повторенном затем многими философами и поэтами. Прежде чем приступить к истории возникновения мира, Тимей говорит: «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего» (33). Что же имеется здесь в виду — или, во всяком случае, какой смысл извлекали отсюда платоники? Бытие, которому здесь приписывается «благость» номинально является антропоморфным Строителем мира, героем мифа о творении, с которым связан диалог. Но если мы предпо-

ложим, что доктрина, излагаемая в этом диалоге, в целом совместима с доктриной «Государства» (своего рода приложением к которому является «Тимей»), то сам этот миф и большинство особенностей и действий, приписываемых Демиургу, не следует понимать буквально; они и не рассматривались так большинством древних и современных последователей Платона. В «Государстве» основанием и источником любого бытия, как мы видели, выступала идея блага как таковая; и, соответственно, большинство интерпретаторов рассматривало Творца, действующего в «Тимее», просто как поэтическую персонификацию этой идеи; или, в истолковании неоплатоников, как эманацию, подчиненное божество, через которое проявилась миропорождающая функция абсолютного и совершенного Единого. Еще более правдоподобно то предположение, что здесь слились два различных течения платоновской мысли и результат получил в значительной степени метафорическое выражение. В философии Платона существуют два класса сверхчувственного и неизменного бытия, два класса, во всех прочих отношениях совершенно различные по природе — в порядке их возникновения это «идеи» и «души». Идеи — это непреходящий объект чистой мысли, души — извечно разумные и мыслящие существа (beings); и поскольку первые являются универсальными или же сущностными, а вторые — индивидуальными, их не так просто свести к единому целому (unity). Возможна и еще одна гипотеза (которая находит свое подтверждение в некоторых фрагментах у Платона), а именно, что поздний Платон полагал, что высшие представители двух этих классов в некотором смысле едины между собой. А если так, то можно считать, что Демиург «Тимея», как «лучшая душа», обладает всеми атрибутами «того, что есть благо как таковое» — какую бы долю метафоричности мы не предполагали за таким его описанием. То или иное из этих трех толкований должно быть принято, если допустить, что учение Платона вообще обладает какой-либо целостностью и последовательностью.

Но, так или иначе, в данном отрывке говорится, что супранатуральное бытие, чья действительность предопределяет существование этого мира, есть «благо». Не нужно также забывать, что для любого платоника нечто хоть в малейшей степени причастно природе и сущности того, что выражается словом «благо», только в той мере, в какой оно обладает самодовлеющим значением. В самом «Тимее» совершенство тварного мира трактуется так, что он на свой особый манер обладает относительной и физической самодостаточностью. Материальный мир был устроен так, чтобы «осуществлять все свои действия и

состояния в себе самом и через себя само. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо» (34). Согласно *этой* платоновскому принципу, очевидно, что «лучшая душа» не была бы лучшей, если бы нуждалась для своего существования, совершенства или счастья, в чем-то ином, кроме себя самой. К тому же, начиная говорить об основаниях бытия этого мира, Платон меняет на противоположный смысл понятия «благо». В частности, не приходится сомневаться, что он использует двойное значение, в котором это слово бывало как в греческом, так и в современном языковом обиходе. Но метафора, применяемая им, свидетельствует о попытках согласовать два эти смысла; и, более того, вывести один из другого. Самодовлеющее бытие, в конечном счете неизменное, чье совершенство неподвластно ни уменьшению, ни возрастанию, *не может* «завидовать» чему-либо, кроме себя самого. Его реальность не может быть помехой для отличной от него реальности бытийствующего на свой собственный лад, отличной равно по существованию, доброте и совершенству. С другой стороны, в той мере, в какой оно нечто порождает, оно оказывается лишено позитивного элемента совершенства, и не обладает полнотой, какой должно обладать по своему определению. И здесь Платон, молчаливо делая решающее утверждение, что существование множества непостоянных, не-сверхчувственных и далеких от совершенства созданий с неизбежностью необходимо, находит в своем потустороннем абсолюте, в идее блага как такового, основания тому, почему абсолют не может существовать в одиночестве. Понятие самодовлеющего совершенства, посредством резкой логической инверсии (и притом не теряя ни одной из своих исходных импликаций) было превращено в понятие самотрансцендирующей полноты. Вневременное и нематериальное Единое стало логическим основанием и динамическим источником существования временного, вещественного, предельно многообразного и пестрого универсума. Утверждение *omne bonum est diffusivum sui* [все благое есть распространение самого себя] (как это было выражено в Средние века) делает его (универсума) возникновение своего рода аксиомой метафизики. Этим поворотом в европейскую философию и теологию была введена комбинация идей, которая на протяжении столетий выступала основанием множества наиболее характерных внутренних конфликтов, логически и эмоционально контрастирующих течений, сопровождавших эту философию и теологию. Данной комбинацией идей был концепт Двух-Богов-в-Одном (по крайней мере — двух), концепт божественной полноты (comple-

tion), которая не завершена в себе, поскольку она не может быть такой без существования бытийствующего иначе, чем она, и неизбежно неполного; неизменного, которое требует изменчивого и само выражается в нем; абсолюта, который является, тем не менее, не полным абсолютом, поскольку соотносится (по крайней мере в качестве импликации и причины) с сущностями, чья природа не есть *его* природа и чье существование и постоянная изменчивость противоположна незыблемости его субстанции. Диалектика, с помощью которой Платон приходит к такой комбинации, многим сегодня может показаться неубедительной и голословной; но мы никогда не поймем большой и важной части последующей истории идей на Западе, если не будем учитывать, что именно эта двойственная диалектика определяла мысль многих поколений, причем в средневековье и Новое время даже более полно, чем в древности.

На второй вопрос — *как много* типов темпорального и несовершенного бытия может содержать этот мир — ответ дает та же диалектика: *все* возможные типы. «Лучшая душа» не завидует ничему, чем может обладать существование и «желает, чтобы все вещи были настолько подобны себе, насколько для них возможно». «Все вещи» о которых постоянно упоминает Платон, это не более и не менее, чем чувственные дубликаты каждой из идей; и, как напоминает Парменид в диалоге, носящем его имя (130c, e), молодому Сократу, в мире идей наличествуют сущности всех видов вещей, даже смешных, презренных и отвратительных. Правда, в «Тимее» он говорит преимущественно о «живущем» или о «животных»; но касаясь этого, он настаивает по меньшей мере на необходимости полного переноса всего, что в идеале возможно, в актуальное. «Мы не должны полагать», говорит он, «что мир был создан по образцу идеи некоего частного вида; ибо подражание неполному не может быть прекрасным. Следует предполагать, скорее, что это был совершенный образ, который охватывал все живое по особям и родам как свои части. Ведь как образец, по которому устроена вселенная вмещает в себе все умопостигаемые формы бытия, так космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существам. Ведь бог, пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе [т. е. временные и воспринимаемые чувствами] живые существа в себе самом». Может показаться, что в некоторых отрывках «Тимея» говорится о том, что в умопостигаемом мире находятся идеи даже отдельных ве-

щей или, во всяком случае, наиболее индивидуализированных универсалий, которые – в силу множества своих различных качеств – индивидуализированы настолько, насколько для них возможно. Совершенный и неизменный образец, как говорит Платон, «который объемлет все остальное живое [т. е. его «формы»] по особям и родам как свои части... это и есть тот образец, которому более всего уподобляется космос» (35). А поскольку созданная вселенная является исчерпывающей репликой мира идей, то Платон указывает, что сотворенных миров не может быть много; в мире содержатся копии «всех умопостигаемых вещей» и, следовательно, в первообразе, так сказать, не остается ничего, что могло бы послужить моделью второго мира. Здесь в форме мифа повествуется история последовательного создания вещей. После того, как были рождены все виды бессмертного бытия, Демиург замечает, что еще не создано смертное. Но так не должно быть, даже такая нехватка сделала бы мир неудачным, поскольку «он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и тем самым не соответствовал вечносущей природе». И для того, чтобы «целое могло быть действительно всем», Создатель поручает уже существующим низшим богам сотворение смертных существ по их (низших богов) подобию. Так, «восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими», космос стал «чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим». Коротко говоря, платоновский Демиург действует, буквально придерживаясь принципа, которым обыденная речь имеет обыкновение выражать настроение не просто общей терпимости, но безоговорочного приятия разнородности – он берет для создания мира «каждой твари по паре».

Даже если Платон и не придал бы такую – теологическую – форму ответу на вопрос, как много видов бытия должна содержать вселенная, он пришел бы к этим же выводам по другим основаниям. Ибо альтернативой им было бы допущение, что несмотря на наличие всех видов идей, чувственное воплощение получила только часть их. Но можно быть совершенно уверенным, что это показалось бы ему странной аномалией. Если какая-либо вечная сущность получает временной дубликат, следует заключить, что так происходит с ними всеми, что это в природе идеи – манифестировать себя в конкретном существовании. Если бы это было не так, то связь между двумя мирами перестала бы быть интеллигибельной, а конституция космоса и, более того, самого царства вечносущего – стало бы чем-то случайным и произвольным. А

такое предположение полностью несовместимо с образом мысли Платона.

Именно эта необычная и плодотворная теорема «полноты» реализации того, что мыслится как возможное, в актуальности — к которой надо присовокупить две другие идеи, часто ассоциирующиеся с ней и, как считается, предполагаемые ею — и является главным предметом настоящего исследования. Для этой теоремы до сих пор не было найдено, насколько я знаю, подходящего имени (36); и поэтому ее тождество в различных контекстах и способах выражения ускользало, как представляется, от внимания историков. Я называю ее принципом изобилия (*plenitude*), но буду использовать этот термин для обозначения более общих выводов из исходных посылок Платона, чем делал это сам Платон. То есть обозначать этим понятием не только тезис о том, что вселенная *plenum formaatum* [преисполнена форм], в которых исчерпывающе представлено все мыслимое множество разнообразия типов живущего, но также и любые другие умозаключения из предположения о том, что никакая подлинная потенция бытия не может остаться неисполнившейся; что протяженность и изобильность сотворенного должны быть так же велики, как беспределен потенциал существования и должны соответствовать продуктивным возможностям «совершенного» и неисчерпаемого Источника; и что мир тем лучше, чем больше вещей он содержит. Но прежде чем приступить к изложению позднейших трансформаций и альянсов этого принципа, следует зафиксировать два неявных следствия, вытекающих из его формулировки Платоном.

(1) В двойственности метафизических тенденций, которая, как мы видели, свойственна платонизму, был заложен соответствующий ей переворот исходной платоновской схемы ценностей — хотя все следствия из этого поворота, которые можно извлечь, были извлечены уже позднее. Умопостигаемый мир рассматривается как несовершенный без чувственного мира. Но поскольку без природы во всем ее многообразии бог не может быть «благим», отсюда следует, что без нее он лишается и своей божественности. А тогда получается, что метафора пещеры из «Государства» теряет свой смысл — хотя сам Платон, пожалуй, так и не обратил на это внимание. Чувственный мир тогда уже не может рассматриваться (если не впадать в путаницу) как слабое мерцание подобных теням бесплотных форм, равно далеких и от блага, и от реальности. Солнце не только само порождает пещеру, огонь, движущиеся формы, тени, тех, кто эти тени видит, но и проявляет тем самым

то свойство своей природы, которое для него является не менее — а, как можно полагать, и более — сущностным, чем чистое сияние, на которое никакое земное око не может посмотреть прямо. Тени также необходимы солнцу интеллектуальных небес, как это солнце — теням; и хотя они противоположны по природе и разделены в бытии, их существование необходимо, чтобы совершенство солнца было полным. Вся сфера вечносущего, как следует предположить, не будет обладать тем, что совершенно необходимо для ее значимости и достоинства, пока не получит воплощения. А отсюда, логически рассуждая, не так далеко до того возникшего позднее представления, в котором аллегория пещеры получила как раз противоположный смысл — и мир идей превратился в нечто бесплотное, во *всего-навсего* модель (pattern), имеющую — как и все модели — ценность только в той мере, в какой она получает конкретную реализацию; стал порядком «возможного», который — пока ему не будет даровано существование — если и обладает бытием, то в скудной и незначительной степени, бытием своего рода невещественного царства теней. И тогда можно спросить: какой прок или удовольствие для человеческого ума — занимать себя этими пустыми, абстрактными, неизменными формами вещей, зачем возиться с тенями, когда перед ним находятся реалии чувственного мира во всей их полнокровной конкретности? При том, что и сам человеческий разум принадлежит этому более плодотворному модусу бытия? Но даже если инверсию исходной платоновской схемы не продолжать так далеко, в конце концов не так сложно доказать, что в логике того отрывка из «Тимея» можно найти основания для заключения о том, что тени на стенах пещеры и есть самое главное для пещерного жителя. Ибо если он попытается покинуть предопределенный ему сумеречный край и выйти на солнечный свет, он поступит вопреки воле Первопричины, оставив пустым место в общем порядке, в то время как принцип изобилия требует, чтобы каждое место было занято.

(2) Как очевидно полагал Платон, такая экспансивность или плодотворность блага не является следствием какого-то свободного или произвольного акта выбора; это диалектическая необходимость. Идея блага реальна по необходимости; она есть то, что предполагается ее сущностью и не может быть иной; и, следовательно, в силу своей природы она необходимо должна порождать конечные существа. И количество их видов, равным образом, предопределенно логически; абсолют не был бы тем, что он есть, если бы создал нечто меньшее, нежели завершенный мир, в котором «модель» (т. е. всеобщность идеальных форм)

перенесена в конкретную действительность. Отсюда следует, что любая вещь чувственного мира (или по крайней мере ее род), которая есть, есть потому, что не может не быть, и не может не быть именно тем, что она есть. Это следствие, по правде говоря, не было четко зафиксировано самим Платоном; но поскольку оно ясно вытекает из формулировок «Тимея», оно осталось в наследство позднейшей метафизике и теологии, как одна из самых трудных, раздражающих и породивших бесконечное количество споров проблем. Принцип изобилия скрыто содержал своего рода абсолютную космическую предопределенность, которая получила свою окончательную систематическую форму и практическое приложение в «Этике» Спинозы. Совершенство абсолютного бытия по необходимости является его сущностным атрибутом, свойством, неотъемлемым от идеи такого бытия; и поскольку бытие и атрибуты всех других вещей производны от этого совершенства (так как они логически имплицитны ему), то нигде во вселенной не остается места для какой бы то ни было случайности. Благость бога — это «вынужденная» благость; он не свободен, как выразился Мильтон, «to create or not» [«творить или нет»]; он не может дать привилегию существования какому бы то ни было отдельному роду вещей, отказав в этой привилегии другому. А поскольку — согласно принципам платонизма — атрибуты, которыми любая из вещей обладает, неотъемлемы от ее извечной идеи (и сама возможность их бытия является реализацией этой идеи), то очевидно, что ни создатель, ни создания не смогут быть чем-либо другим, чем то, что они есть и чем они будут. Но несмотря на то, что основные положения «Тимея» стали аксиомами большей части философии Средних веков и Нового времени, эти вытекающие из него следствия встречали, как хорошо известно, постоянное сопротивление в западном сознании. Однако хода мысли, в котором эти возражения проявлялись, и их мотивов мы пока не будем касаться.

* * *

Эта двойственность платонизма совсем не характерна для системы Аристотеля. Конечно, ему гораздо меньше, чем Платону, свойственны настроения философии потустороннего. Но его Бог ничего не производит. Не считая нескольких выражений из повседневной речи, Аристотель твердо придерживается представления о самодостаточности как сущностном атрибуте божества; для него очевидно, что это позволяет избежать того рода зависимости от другого, которую неизбежно

приходится предполагать в случае действующего бога. Конечно, неподвижный бог для Аристотеля является причиной любого движения и, как можно полагать (хотя в рассуждениях Аристотеля по этому поводу и существует некоторая двойственность), причиной любых действий несовершенных созданий; но все-таки он является лишь конечной причиной этих действий (37). Блаженство, которым бог вечно наслаждается в своем бесконечном самосозерцании, является благом, которого жаждут и к которому в разной мере и разными способами стремятся все другие вещи. Но неподвижный перводвигатель не есть основание мира; его природа и существование не объясняют почему существуют другие вещи, почему их так много, почему столь разнообразны способы и степени отклонения их от божественного совершенства. Следовательно, из такого представления о боге нельзя вывести принцип изобилия. Фактически этот принцип формально отрицается Аристотелем в «Метафизике»: «нет необходимости, чтобы все сущее в возможности существовало»; и «то, что обладает способностью, может и не проявлять ее» (38).

С другой стороны, Аристотелем была разработана иная концепция — концепция непрерывности — которой было суждено переплестись с платоническим учением о необходимой «полноте» мира и которая стала рассматриваться как предполагаемая этим учением о «полноте». Аристотель, правда, не сформулировал закон непрерывности в той общей форме, которая была придана ему позднее. Но Аристотель вооружил своих последователей, и особенно своих адептов в позднем Средневековье, определением континуума: «Говорю же я о непрерывном в том случае, когда граница каждой из двух вещей, по которой они соприкасаются и которая их связывает вместе, становится одной и той же» (39). Аристотель утверждает, что количества — линии, поверхности, тела, движения — должны быть непрерывны, а не раздельны (40). Что качественные различия между вещами равным образом должны задавать линейные или непрерывные серии, он не утверждает с той же определенностью, тем более он не утверждает, что качественные различия задают простые непрерывные серии. Тем не менее именно он ввел принцип непрерывности в естественную историю. Это не значит, что он говорил о возможности объединить все организмы во взаимосвязанные последовательности форм. Он ясно видел — для чего, в общем, не требуется особой проницательности — что все живущее отличается друг от друга по самым разным основаниям: по среде обитания, по внешней форме, по анатомическому устройству, по наличию и отсутствию или степени развития тех или иных органов и функций, по

развитости чувств и интеллекта. Так же ясно он видел, что не существует строгих корреляций между теми основаниями, по которым мы проводим различия; что создание «превосходящее» других в одном отношении, может уступать им в другом. Может даже показаться, что он не пытался дать единую схему классификации хотя бы для животных. И тем не менее, существует деление по определенному признаку, очевидно дающее основание некоторой линейной последовательности классов. А в таких последовательностях, как замечает Аристотель, свойства одного класса незаметно переходят в свойства другого, не разделяются строго друг от друга. Природа сопротивляется нашему стремлению проводить строгие разграничения; она любит сумеречные зоны, в которых формы, принадлежащие им, могут – если их вообще возможно классифицировать – принадлежать двум классам одновременно. И эти ускользающие и незначительные степени различия особенно очевидны там, где обычно предполагается наличие глубоких и безусловных контрастов. Природа, к примеру,

«переходит от неживого к живому столь постепенно, что делает границу между ними неуловимой; и существуют виды, которые принадлежат и неживому и живому. Так, растения следуют непосредственно за неодушевленными вещами и различаются между собой тем, насколько каждое из них представляется наделенным жизнью. Взятые в целом, как род, в сравнении с другими телами, они очевидно одушевлены. Но в сравнении с животными они должны быть признаны неодушевленными. И переход от растений к животным тоже постепенен, так что можно даже спросить: относятся некоторые существа, обитающие в воде, к животным или к растениям, поскольку некоторые из таких существ прикрепляются к подводным скалам и погибают, будучи отделены от них» (41).

Существование зоофитов на протяжении столетий оставалось излюбленным и бесконечно повторявшимся примером истинности принципа непрерывности в биологии. Но в классификациях, основанных на иных критериях, Аристотель приводит множество других примеров такой непрерывности. К примеру, животных можно различать по их среде обитания – отличие, в Средние века представлявшееся чрезвычайно важным – одни обитают на суше, другие в воздухе, третьи в воде; но существуют некоторые виды, которые нельзя заключить ни в один из этих пределов. «Тюлени в известном отношении и наземные, и водные животные одновременно», а летучие мыши «относятся и к птицам и к пешим животным, причастны обоим родам и ни к одному в частности». О млекопитающих опять-таки нельзя сказать, что все они или четверо-

ногие, или двуногие и что человек — это двуногое млекопитающее; ибо «в обезьяне есть нечто и от природы человека, и от природы четвероногого», она равно и принадлежит обоим родам, и не принадлежит ни одному из них (42).

Мы увидим, что влияние Аристотеля на последующую мысль распространялось по двум различным направлениям, причем влияние не только на логический метод научного знания, но и на ту логику, которой руководствуются люди в повседневной жизни. Между ментальными привычками не существует отличия более важного, чем, с одной стороны, привычка мыслить отдельными, строго определенными общими категориями; и, с другой стороны, привычка мыслить в терминах непрерывности, постепенного взаимоперехода одного в другое, в терминах, взаимообъединяющих разные сущности, так что общее понятие видов начинает казаться хитростью мысли, на самом деле неприложимой к текучести всеобщего, так сказать, переплетения действительного мира. Точно так же, как сочинения Платона были на Западе главным источником и философии потустороннего, и ее противоположности, так и Аристотель повлиял на возникновение двух диаметрально противоположных типов и сознательно применяемой, и неосознаваемой логики. Чаще всего Аристотеля рассматривают как величайшего представителя логики, которая покоится на возможности ясных делений и строгих классификаций. Говоря о том, что он называет аристотелевским «учением об установленных родах и неделимых видах», Росс замечает, что к нему Аристотеля привело главным образом «пристальное вглядывание в рассматриваемые факты». Не только в биологических видах, но и в геометрических формах — «в делении треугольников, к примеру, на равноугольные, равнобедренные и неравносторонние — он видел свидетельство тому, что строгие классификации принадлежат природе вещей» (43). Но это только половина дела — и еще вопрос, главная ли половина. Потому что равным образом верно, что он первым указал на ограниченность и опасность классификации, на несоответствие природы тем четким делениям, которые неизбежно присущи языку и так удобны для тех рассуждений, которыми мы руководствуемся в повседневной жизни. Даже понятия и примеры, применявшиеся и сотни лет позже, вплоть до Локка и Лейбница и далее, являются не чем иным, как повторением этой аристотелевской мысли.

Принцип непрерывности может быть непосредственно выведен и из платоновского принципа изобилия. Если между двумя данными естественными видами теоретически возможно нечто среднее, эта воз-

мжность должна быть реализована — и так далее *ad indefinitum*; в противном случае, во вселенной был бы разрыв, сотворенное не было бы настолько «полным», насколько оно может быть, и отсюда неизбежно следовало бы, что Первоисточник или Создатель не является «благим» в том смысле, который это прилагательное имеет в «Тимее».

* * *

В платоновских диалогах иногда встречаются указания на то, что и идеи и, следовательно, их чувственные дубликаты, различаются по метафизическим рангам и по степени совершенства; однако эта теория иерархической упорядоченности не только существующего, но и сущностного, наличествует у Платона лишь как ряд смутных намеков, но не как четко сформулированное учение. С другой стороны, несмотря на указания Аристотеля на множественность возможных классификаций вещей, именно он был тем, кто навел философов и натуралистов позднейших времен на мысль о сведении (по крайней мере) всех животных в упорядоченную по единому принципу *scala naturae* согласно степени их «совершенства». Для расположения их на этой лестнице Аристотель использовал критерий развития, достигнутого потомством при рождении; так задаются, по мнению Аристотеля, одиннадцать общих градаций — с человеком во главе и зоофитами в основании. В сочинении «О душе» предлагается другой иерархический принцип объединения всех организмов, принцип, которому было суждено оказать значительное влияние на последующую философию и естественную историю. Он основан на «способностях души» — от способности к питанию, которой ограничены растения, до способности размышления, присущей человеку «и другим существам такого же рода или более совершенным», причем в этом ряду в предшествующем содержится в возможности последующее, а к тому добавляется то, что отличает вышележащее от нижележащего. Каждая схема, как продолжает Аристотель, задает серию, состоящую из нескольких больших классов, подвиды которых не обязательно принадлежат одному и тому же рангу. Но в метафизике и космологии Аристотеля существовала и еще одна, менее ясно прописанная теория, применение которой позволяло расположить все вещи в едином порядке совершенства. Всему, кроме бога, в той или иной мере свойственна «лишенность». Во-первых, в «природе» или в сущности вещи есть не реализованные «потенции»; и есть, кроме того, высшие уровни бытия, которыми данная вещь по природе своей не может

обладать — в силу той или иной степени лишенности, характерной для нее. Следовательно, «все вещи могут быть упорядочены согласно степени, в которой они поражены потенциальностью» (46). Это не совсем ясное понятие некоей онтологической шкалы было дополнено более строгой теорией зоологических и психологических иерархий, разработанной Аристотелем; и таким образом то, что я буду называть принципом линейной (unilinear) градации, было присовокуплено к учению о полноте и непрерывности качеств в последовательностях форм существующего в природе.

Результатом тому было возникновение определенного представления о замысле и структуре мира, представления, которое в Средние века и вплоть до конца восемнадцатого века безоговорочно принималось многими философами, большинством людей науки и, более того, большинством образованных людей — представлении о мире как «Великой цепи бытия»; цепи, связывающей необозримое, а вернее (если прибегнуть к менее расплывчатой, но редко строго применяемой логике принципа непрерывности) бесконечное число звеньев, расположенных в иерархическом порядке: от ничтожных существ, балансирующих на грани не-существования, по «каждой возможной» ступени и вплоть до *ens perfectissimum* — или, в несколько более ортодоксальной версии — вплоть до самого высокого из возможных типов сотворенного, между которым и абсолютным бытием разница мыслилась как абсолютная — каждая из ступеней отличается от того, что непосредственно предшествует и последует «минимально возможной» степенью различия. Опять-таки забегая вперед, позвольте процитировать два-три отрывка из множества поэтических произведений, вдохновленных этим представлением. В семнадцатом столетии и принцип изобилия, и принцип непрерывности нашли выражение в ярком и многогранном образе у Джорджа Герберта:

The creatures leap not, but expresse a feast
Where all thy guests sit close, and nothing wants.
Frogs marry fish and flesh; bats, bird and beast;
Sponges, non-sense and sense (47).

[Между созданиями нет разрывов, напротив, они образуют пир,
Где все гости сидят рядом друг с другом и ни в чем нет недостатка.
Лягушка объединяет собой рыбу и мясо; летучая мышь — птицу и зверя;
Губка наполовину живая, наполовину нет.]

В следующем столетии словами, известными, я полагаю, любому школьнику, Поп выразил главные основания своего — вполне распространенного — оптимизма, объединив принципы изобилия и непрерывности в паре изящных двустуший:

Of systems possible if 'tis confest
That wisdom infinite must form the best
[Если признать, что бесконечная мудрость должна
создавать наилучшее из возможного,]

то

...all must full or not coherent be,
And all that rises, rise in due degree.
[все должно быть или законченным или вообще лишенным связи,
И все, что возникает, возникает на своей ступени.]

Из созерцания общей картины мира Поп выводит мораль (заботливо лелеемую сознанием восемнадцатого века), к которой у нас еще будет случай вернуться.

Vast chain of being! which from God began,
Natures aethereal, human, angel, man,
Beast, bird, fish, insect, what no eye can see,
No glass can reach; from Infinite to thee,
From thee to nothing. — On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours;
Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scale's destroy'd;
From Nature's chain whatever link you strike,
Tenth, or ten thousandth, breaks the chain alike.
[Бесконечная цепь бытия! Твое начало в Боге:
Существа эфирные, ангел, человек,
Зверь, птица, рыба, насекомое, которого не видно не только оком,
Но и в микроскоп; от Бесконечности и до тебя
И от тебя к ничто. — Превышним силам
Предписано нам было подчиняться,
А тем, что ниже нас — подчиниться нам;
Иначе в полноте творения образовался бы разрыв
И исчезновение одной ступени разрушило бы всю лестницу;
Не важно, какое из звеньев природы ты вырвешь,
Десятое, или десятитысячное —
Цепь распадется все равно.]

Последствием исключения хотя бы одного-единственного звена, продолжает Поп, стал бы общий распад космического порядка; став менее «полным», мир стал бы в некотором смысле менее «связным». Я привожу здесь все эти хорошо известные строфы главным образом для того, чтобы напомнить: «Опыт о человеке» является, кроме всего прочего, схолией к Платону. Джеймс Томсон в своих «The Seasons» выражает это же настроение менее экспансивно. Он вопрошает:

Has any seen
The mighty chain of being, lessening down
From Infinite Perfection to the brink
Of dreary nothing, desolate abyss!
From wick astinished thought, recoiling, turns?
[Видал ли кто
Чтобы великая цепь бытия была сброшена
С вершин Бесконечного Совершенства на край
ужасающей пустоты, мрачной бездны!
Разве от этого зрелища не отвратиться, ужаснувшись, мысль?]

(восклицание, скорее, риторическое, поскольку в ту эпоху учение о цепи бытия представлялось любому образованному человеку чем-то само собой разумеющимся).

Но цепь бытия не была, конечно, лишь предметом для подобных поэтических изысков. Не только в истории метафизики, но и в истории науки она (или те принципы, из которых она была выкована) повлекла за собой ряд очень значительных следствий. Так, ученый, специализирующийся на истории научной классификации, отмечает решающую роль принципов градации и непрерывности в биологии эпохи Ренессанса:

«На основании этого утверждения [Аристотеля] в естественной истории с самого начала был заложен принцип, который долго оставался главенствующим: согласно ему, все живое находится друг с другом в последовательной и строгой степени родства... Таким образом, естественная история в эпоху Ренессанса понимала как наследие, полученное ею от Аристотеля, две идеи (весьма различные и, по правде говоря, скорее несвязанные друг с другом). Первая была идеей иерархичности бытия, философской догмой, на которой христианская теология — следуя за неоплатонизмом — часто строила самые изощренные концепции универсума... Второй был постулат о том, что переходы между вещами в мире осуществляются плавно, между ними существует квази-континуальное отношение. Этот последний принцип, хотя может показаться, что

он имел меньшее метафизическое значение, обладал для натуралистов тем преимуществом, что был по-видимости легче верифицируем в исследованиях объектов опыта. К тому же из учения схоластов вполне можно извлечь аксиому, которая делала этот принцип рационально неизбежным, а именно: в правильно упорядоченном мире между "формами" не может существовать "разрыв" или "рассогласование"» (48).

Хотя составные части данного комплекса идей известны со времен Платона и Аристотеля, организованы во взаимосвязанную общую схему вещей они были в неоплатонизме. Теория эманации по существу была выдвинута и развита в уже приведенных фрагментах «Тимея»; коротко говоря, уже там предприняты попытки вывести эту теорию из центрального принципа изобилия и неразрывно с ним связанных принципов непрерывности и градации. Но у Плотина еще более четко, чем у Платона, необходимость существования этого мира, со всем его разнообразием и несовершенством, выводится из предельно потустороннего и полностью самодостаточного Абсолюта.

«Так как Первоединый есть всесовершенный, так как он ничего не ищет, не имея никакой потребности, никакого желания, то сам он как бы через край всем переполнен; это-то переполнение и произвело нечто иное... (49). Как только существо достигает зрелости или полноты сил, оно не остается бесплодным при самом себе, но рождает и производит нечто другое. И это наблюдается не только в существах, одаренных способностью сознательного волеопределения, но и в вещах, лишенных этой способности — даже в вещах бездушных, которые часто распространяют действие своих сил вне себя, как, например, огонь согревает другие вещи, снег или лед охлаждают, лекарственные травы и соки тоже оказывают то или иное действие... А если так, то разве можно допустить, чтобы Первоединый, будучи совершеннейшим существом и вместе первым или высочайшим благом, оставался бы заключенным в себе, как будто зависть мешает ему допустить чему-либо другому участие в своем бытии или он бессилен произвести, — это он-то, сила и мощь всего прочего?.. Итак, нужно допустить, с одной стороны, что он нечто от себя рождает, а с другой, что если кроме него есть нечто другое, то оно происходит с необходимостью только от него» (50).

И такое истечение Многого из Единого не закончится, пока в нисходящей последовательности не будет реализовано все возможное многообразие бытия. Каждая ипостась «рождает нечто, лежащее ниже себя самой»; «несказанной» порождающей силе «невозможно приписать никакой остановки, никакого предела, который полагался бы ревнивой

завистью; она с необходимостью стремиться все дальше и дальше, пока не будут достигнуты последние пределы возможного. Все вещи находят свое начало в этой бесконечной силе, которая изливается из своих пределов и не терпит того, чтобы какая-либо вещь осталась нерожденной. Ни одна вещь не может быть лишенной блага, в той мере, в какой каждая способна принять его» (51).

Первый уровень этого нисходящего процесса принадлежит умопостигаемому миру и не имеет ничего общего со временем и тем, что познается чувствами; но третья из вечных ипостасей — мировая Душа — есть то, что непосредственно рождает чувственный мир; она тоже не может «пребывать в себе» — «одной своей стороной она обращена к тому началу, от которого произошла и оттуда имеет всю полноту бытия» — то есть обращена к предшествующей ипостаси, мировому Уму, чьей субстанцией являются идеи, которые и оплодотворяют, так сказать, мировую Душу. «Другой своей стороной она движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя — природу чувствующую (животную) и растительную» (то есть животных и растений). «Таким образом, мир истинно-сущего представляет как бы длинную цепь жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так, что предыдущая не истощается в последующей и ее не поглощает, — так, что все они друг от друга отличны и в то же время составляют одно непрерывное целое» (52).

Шкала бытия, предполагаемая принципом эманации и самотрансцендированием «блага», становится главной космологической концепцией неоплатоников. Когда, к примеру, в начале пятого века Макробий под видом комментария к труду Цицерона излагает по латыни сокращенный вариант учения Плотина, он резюмирует эту концепцию в выразительном отрывке, бывшим, возможно, одним из главных источников для средневековых авторов; причем он использует две метафоры — цепи и ряда зеркал — ставшие на столетия образным выражением этого учения.

«Так от Всевышнего возникает Ум, а от него Душа, а та по порядку создает всю последовательность вещей и вдыхает в них жизнь; и так это сияние освещает все и отражается во всем, подобно тому, как одно лицо может быть отражено во многих зеркалах, расположенных в ряд; а поскольку все вещи следуют в непрерывной и нисходящей последовательности, где все связано и не имеет разрывов, вплоть до самого конца, то внимательный наблюдатель узрит всеобщую связь одного с другим, от Все-

вышнего и вплоть до самой презренной вещи. Это и есть та золотая цепь, которая по слову Гомера, Бог повелел сбросить с небес на землю» (53).

Порождение нижних уровней бытия и вообще всех «возможных» уровней, непосредственно мировой Душой, а в конечном счете Первоединым, рассматривалось, как мы увидим, неоплатониками как логическая необходимость. Плотин, в этом не может быть сомнения, с неохотой применяет категорию «необходимость», и, более того, любую другую определенную категорию к Единому; касательно конечных предметов мысли этот предикат должен и утверждаться, и отрицаться — равно и как его противоположность: свобода или случайность. Однако несмотря на такую специфическую игру словами, в целом пафос диалектики неоплатоников противоположен тому учению о произвольном волевом акте и ничем не ограниченном выборе среди потенций бытия, которое сыграло значительную роль в истории христианской теологии. Но чем бы наша мысль не полагала абсолют и космическую душу, согласно основному тезису неоплатонизма их следует понимать как бытийствующие, то есть в соответствующей мере «благие» и, кроме того, они способны эманировать и эта способность ограничена только логической природой системы идей, вечно созерцаемых второй ипостасью, мировым Умом. «Только ли по воле Первоединого, определившего всему свое место», спрашивает Плотин, «существует неравенство между вещами?» И отвечает: «Нет сомнения, что так должно быть согласно природе самих вещей» (54).

Таким утверждением метафизической необходимости и сущностной ценности за реализацией всех мыслимых форм бытия, от самых высоких до самых низких, уже были заложены предпосылки теодицеи. И уже в сочинениях Плотина и Прокла можно найти все те выражения и ходы мысли, которые в восемнадцатом столетии снова пустили в оборот Кинг, Лейбниц, Поп и множество менее значительных авторов. Та оптимистическая формула, которую Вольтер сделал предметом своей иронии в «Кандиде», принадлежала Плотину; Плотин же видел причину того, что этот мир является лучшим из миров в том, что он «полон» — «вся земля полна разнообразными живыми существами, смертными и бессмертными, и заполнена ими вплоть до самых небес». Тот, кто считает, что мир мог быть устроенным и лучше, просто не могут понять, что лучший из миров должен содержать в себе все возможное зло — то есть все мыслимые степени лишенности блага, в чем Плотин и видел единственный смысл, в котором нужно понимать «зло».

«Тот, кто осуждает природу мира, не имеет в достатке разума и не понимает куда заводит его гордыня. Причиной тому неведение человеком непрерывной последовательности бытия, первого, второго, третьего и так далее вплоть до самого последнего... Не следует человеку ни требовать, чтобы все было благим, ни опрометчиво жаловаться на невозможность этого» (55).

Различия в типах трактуется как необходимое соответствие различию в совершенстве, в многообразии ступеней иерархии.

«Если необходимо должно существовать многообразие форм, то может ли быть так, чтобы одна вещь была хуже, без того, чтобы другая была лучше, или одна была лучше, без того, чтобы другая была хуже?.. Тот, кто желает исключить худшее из мира, желает исключить из мира и само Провидение...» (56).

«[Мировая] Первопричина в соответствии с разумом порождает то, что зовется злом, ибо не желает, чтобы все вещи были равно благими... Следовательно, Первопричина создает не только богов, но сперва богов, затем духов, вторую природу, и затем человека, а потом животных, и все это составляет непрерывный ряд — и делает это не из зависти, но потому, что ее умная природа содержит в себе многообразие разумного. Но мы подобны тому, кто плохо зная искусство живописи, упрекает художника за то, что не все цвета на его картине равно прекрасны — не понимая, что он придал каждой части то, что ей свойственно. И лучшим государственным устройством не является то, при котором все равны между собой. Мы же подобны тому, кто осуждает трагедию из-за того, что в ней действуют не только герои — но еще и рабы, и крестьяне, чья речь невежественна. Но исключить этих действующих лиц, значит разрушить красоту целого; ибо так оно становится завершенным [букв. "полным"]» (57).

Мир (а его отличительные признаки заложены в природе абсолюта), если смотреть на него с точки зрения разума, должен проявить все степени несовершенства, проистекающие из тех или иных различий между сотворенным, и все степени отличающей сотворенное ограниченности. Следовательно, абсурдно человеку желать каких-либо качеств, кроме тех, что он имеет — так, как если бы на основании того, что некоторые животные имеют рога, он считал, что их должны иметь все (58). Человеку просто выпало занять определенное место на лестнице бытия, место, которое, как предполагается, не должно было остаться вакантным.

Этим же принципам, главным образом, следует Плотин, когда сталкивается с проблемой страдания неразумных (и, следовательно, без-

грешных) животных. Он прекрасно отдает себе отчет в том, что «среди животных и среди людей бушует непрекращающаяся война, война без отдыха и без передышки» (59), но он безмятежно уверен в том, что это «необходимо» для блага Целого, поскольку благо Целого прежде всего заключается в многообразии его частей. «Лучше, чтобы некое животное было поедано другим, чем если бы оно не существовало вовсе»; здесь молчаливо подразумевается, что это некое животное получает жизнь исключительно на том основании, которое очевидно имеет отношение только к особому классу логически возможных животных, чья «природа» заключается в том, чтобы быть поедаемыми, а не на том основании, что присуще всем животным в целом. Они (пожираемые животные) необходимы для полноты картины. Существование плотоядных животных и их жертв необходимо для полноты той мировой жизни, чья природа состоит в «порождении всех вещей и умножении разнообразия типов их существования». Конфликт, взятый в общем и целом, добавляет Плотин, есть особый случай и необходимая предпосылка многообразия; «максимальное различие есть противоположность». И поскольку содержать в себе и производить различие, «порождать инаковость», есть сама сущность творческой мировой Души, то «она будет совершать это со всей присущей ей силой и так порождать вещи, которые враждуют между собой, причем раздор свойственен не только вещам, которые значительно отличаются друг от друга. Только таким образом ее [мировой Души] совершенство находит себе воплощение» (60).

И все же Плотин не желает утверждать, что число существующего в чувственном мире или число того, что соответствует ему в мире умопостигаемом, в буквальном смысле бесконечно. Как и большинство греческих философов, он испытывает эстетическую антипатию к понятию бесконечного, которое он не отделяет от понятия неопределенного. Сказать, что совокупность вещей бесконечна, означает сказать, что эта совокупность вообще не имеет ясного арифметического выражения. То, что совершенно, что полностью располагает своими потенциями, не может не иметь тех или иных определенных пределов. Более того, понятие бесконечного числа внутренне противоречиво; Плотин говорит, повторяя давно известный довод, что «это противоречит самой природе числа». С другой стороны, он не может согласиться и с тем, что идеальное число, этот архетип нумерического аспекта чувственного мира, является каким-либо конечным числом. Хотя мы всегда можем назвать число еще большее, чем то или иное конкретное число, но

«в уином мире нельзя примыслить число, большее уже примысленного, так как оно уже есть в уином мире, ибо не было и не будет там недостатка ни в каком числе — так, чтобы нельзя было ничего к нему прибавить» (61). Таким образом, Плотин занимает достаточно противоречивую позицию: число того, что существует, конечно и одновременно оно больше любого конечного числа. Это именно та уловка, к которой, как мы еще увидим, будут прибегать и многие другие. Но конечен ли он или нет — так или иначе мир, исходя из учения Плотина (хотя здесь и могут быть некоторые разночтения), настолько «полон», что в нем нет недостатка никакого из возможных видов бытия.

ЛЕКЦИЯ III

ВЕЛИКАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ И НЕКОТОРЫЕ ВНУТРЕННИЕ КОНФЛИКТЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ

Из неоплатонизма принцип изобилия, вкупе с идеями, предполагавшимися им и производными от него, распространился на совокупность теорий, сформировавшую теологию и космологию средневекового христианства. Два человека более чем кто-либо другие, определили формулу нового сочетания прежних ингредиентов — Августин и неизвестный автор пятого века, которому принадлежит необычное собрание текстов, богословских сочинений, долгое время ошибочно приписывавшихся Дионисию, ученику св. Павла, жившему в Афинах. На теологические взгляды обоих влияние принципа изобилия очевидно. Так, Августин, находя у Плотина ответ на старый вопрос «Почему, создавая все вещи, Бог не создал их равными», превращает его аргументы в изречение из шести слов: *non essent omnia, si essent aequalia*: «если бы все вещи были равными, ни одной вещи не было бы; ибо тогда не существовала бы множественность родов, образующих вселенную — первоначальных, и вторичных, и так далее, вплоть до созданий самого малого ранга». Здесь очевидно полагается, повторю еще раз, что буквально все — то есть все возможные — вещи *должны* быть. Еще более явно выражается этот принцип в книгах Псевдо-Дионисия. Данный принцип принадлежит самой сущности его учения о «любви» и «благости» как божественных атрибутах — эти антропоморфные понятия означают у него (как это вообще характерно для средневековой теологии) не сострадание, и не облегчение человеческих страданий, не те эмоции, которые свойственны человеку, а безмерную и неисчерпаемую креативную энергию, творческую щедрость абсолюта. Для средневековых авторов «любовь» Бога означала скорее его творческую и порождающую функцию, нежели функцию «избавления» и «провидения». В духе неоплатонизма об этом говорит Фома Аквинский, повторяя слова Ареопажита: *non permisit manere Deum in seipso sine germine, id est sine productione creatura-*

гит [не подобает, чтобы Бог находился в себе самом без порождения, то есть не продолжая творение] (1). Это любовь, которая изначально освещает, так сказать, не те или иные создания чувственного мира и не субъектов морального опыта, но осеняет платонические идеи, образно понимаемые как то, что взыскует милости актуального существования. Сущность Богоначалия есть «Благо».

«поскольку Благо, будучи благим по существу, уже просто в силу того, что оно есть, распространяет благодать свою на все сущее. И действительно, ведь наше солнце, например, освещает все, что может быть в силу собственной восприимчивости причастно его свету, не рассуждая и не отдавая чему-либо предпочтение, но просто потому, что оно есть; точно так же и Благо... на все сущее в меру его восприимчивости производит сияние благодати во всей его полноте» (2).

Так учение христианства (в его наивной версии) о любящем Отце на небесах, превратилось в изложение диалектики эманаций; и следует заметить, что та внутренняя необходимость порождения конечных типов бытия, которая является атрибутом абсолюта, представляется здесь как необходимо соответствующая бесконечной «полноте» самого абсолюта и подразумевается, что она неизбежно распространяется на все возможные вещи.

Много позже Данте будет вторить этому размышлению Ареопагита и Макробия и повторять, как повторяли его большинство теологов, замечание Платона из «Тимея»: благо не может быть «завистливым» и, следовательно, не может быть самозамкнутым:

*La divina bontà, che da sè sperne
Ogni livore, ardendo in sè sfavilla,
Sì che dispiega la bellezze eterne* (3).

Данте описывает предпосылки этого учения о необходимом самораспространении энергии l'Eterno Valor главным образом когда повествует об ангельских иерархиях. Даже на одном этом уровне бытия число сотворенного бесконечно или, во всяком случае, больше, чем может постигнуть конечный разум.

Так далеко восходит эта рать
Своим числом, что смертной речи сила
И смертный ум не могут не отстать
И в самом откровенье Даниила
Число не обозначено точней:
В его тьмах оно себя укрыло...

Суди же, сколь пространно вознесен
Предвечный, если столькие зеркала
Себе он создал, где дробится он,
Единый сам в себе, как изначала (4).

Однако в другом месте он недвусмысленно заявляет, что необходимо присущая божественному благу способность к порождению не ограничивается созданием только бесконечных или духовных типов бытия. Она простирается и до смертного, точно также, как и до бессмертного; эманация ниспускается, ступень за ступенью, до всех уровней потенциально возможного.

Все, что умрет, и все, что не умрет, —
Лишь отблеск Мысли, коей Всемогущий
Своей Любовью бытие дает;
Затем что животворный Свет...
Струит лучи волею своим
на девять сущностей, как на зеркала,
И вечно остается неделим;
Оттуда сходит в низшие начала,
Из круга в круг, и под конец творит
Случайное и длящееся мало (5).

Это совершенно недвусмысленное изложение принципа изобилия; ибо если в существовании не может быть отказано даже *ultime potenze*, тем более в нем не может быть отказано любой потенции, по рангу расположенной выше. А как гласит та философия, которой придерживается и которую излагает здесь Данте, творению логически предшествуют законченные ряды возможного; извечно существует незыблемая программа «полной» вселенной, программу, которую приводит к реализации божественная «благость».

Однако — хотя эти отрывки являются всего лишь поэтической версией того, что утверждали Ареопагит и многие другие почитаемые, но менее авторитетные, философы — здесь Данте высказывает почти еретическую мысль; и более того, еретиком рисковал оказаться любой средневековый автор, придерживавшийся принципа изобилия. Ибо эта концепция, когда она оказалась введена в рамки христианства, была приспособлена к совершенно другим принципам, принципам, проистекавшим из иных источников, так что ее буквальное истолкование было запрещено; развивать ее в том направлении, в котором она с необходимостью вела, значило неизбежно оказаться в той или иной теоретической ловушке. Правда, этого противоречия в идеях не существо-

вало для тех крайних антирационалистов, которыми были в позднем Средневековье последователи Дунса Скота, а так же Уильям Оккам и другие, для кого единственным основанием любого суждения о ценности была произвольная и непостижимая божественная воля. Если считать, что вещь была создана благой *исключительно* потому, что Бог этого пожелал — и злой или лишенной блага также только по Его воле, то любые рассуждения о следствиях атрибута «благости» становятся невозможными. Все, что мир содержит, помещено туда Создателем. Но какого рода эти создания и как их много, человек не может судить, кроме как опытным путем или по откровению. Однако те, для кого атрибут «благости» Бога имел особый смысл, те, кто следуя платоновской традиции, питали отвращение к убежденности в полной иррациональности мира, те неизбежно приходили к принципу изобилия — но только столкнувшись с противоположной позицией или с принципом даже более могущественным, чем принцип изобилия. Поскольку предполагается, что божественная «благость» означает творческую способность, ниспослание дара актуального существования потенциально возможному, то кажется и противным разуму, и противным вере не сделать вывод, что «благо» принадлежит сущности *ens perfectissimum*. Но согласится с этим значило войти в непримиримое противоречие со взглядами последователей Дунса Скота и рассматривать всю реальность как необходимый результат последовательной дедукции из неизменяемой природы первоидеи. А отсюда следовало, что присущая Богу свобода выбора отрицает то, к утверждению чего так опасно близко подошел Данте, а именно: что проявление креативной способности с необходимостью распространяется на все уровни возможного.

Начиная с Августина, внутренний конфликт средневековой философии, проистекавший из противостояния двух данных диалектическим мотивов, стал совершенно явным. Эта проблема сделалась очевидной и острой в двенадцатом столетии, после того, как Абеляр принял попытку тщательно продумать все следствия, вытекавшие из принципа достаточного основания и принципа изобилия, в той мере, в какой эти следствия были заложены в общепринятом понимании учения о божественной «благости». Для Абеляра было ясно, что эти следствия неизбежно оптимистичны. Мир, если он есть временная манифестация «благой» и разумной первопричины, должен быть лучшим из миров; это значит, что в нем должны быть актуализированы все подлинные потенции; и, следовательно, ни один из его признаков, ни одна из его составных частей не может быть случайной, но все вещи должны

быть именно тем, что они есть. Абеляр отдает себе отчет, что эти выводы могут показаться поразительными и сначала признается в своих колебаниях, но в конце концов не оставляет у читателей никаких сомнений по поводу своих взглядов.

«Надобно спросить, было ли возможно для Бога сотворить большее количество вещей или лучшие вещи, по сравнению с сотворенным... Согласимся ли мы с этим или будем отрицать, мы столкнемся с множеством трудностей, ибо каждый из возможных ответов очевидно ведет к неприемлемым выводам. Ибо если полагать, что он мог сотворить больше или же меньше вещей, значит в крайней степени умалять его бесконечную благость. Очевидно, что благость может порождать только то, что благо; но если существуют благие вещи, которые Бог не стал создавать, хотя и мог совершить это, или если он воздержался от сотворения вещей, достойных быть сотворенными (*facienda*), то пришлось бы сделать вывод, что он ревнив или несправедлив – причем Тот, кому не стоит никакого труда сотворить все, что он пожелает... Поэтому не подлежит сомнению то рассуждение Платона, где он доказывает, что Бог никоим образом не мог создать мир более совершенный, чем тот, который он создал. [Цитируется «Тимей» 30с]... Все, что Бог совершает или не совершает, он делает по разумной и бесконечно благой причине, даже если эта причина скрыта от нас; вот как об этом говорит Платон: все возникающее возникает по необходимости, ибо все, что существует, существует не иначе как вследствие присущих ему должной причины и разумного основания. Об этом говорит и Августин, указывая, что все вещи в мире порождены и устроены божественным провидением, а не по случайности. [Цитируется *Quaestiones LXXXII*, 26.] Бог настолько заботится о благе всего, совершаемого им, что, по его слову, единичные вещи были созданы им по причине заключенного в них блага, нежели чем по произволу его собственной воли... Это согласуется и со словами Иеронима: Бог совершает это не потому, что желает этого, но потому желает совершить это, что это есть благо».

Позиция *hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* [этого хочу, так приказываю, пусть будет желание вместо рассудка] должна быть приписана не Богу, но только людям, уступающим произвольным желаниям своего сердца. Из этого (и многого другого, что я опустил) Абеляр определенно заключает, что для Бога совершенно невозможно совершить или оставить несовершенным что-то другое, кроме того, что он однажды в действительности совершил или не стал совершать; и невозможно было совершить это каким-либо иным способом или в какое-либо иное время, кроме тех, в которые это произошло: *ea solummodo Deum posse*

Deum posse facere vel dimittere, quae quandoque facit vel dimittit, et eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio [только то может Бог создать или уничтожить, что уже когда-то создал или уничтожил, и только таким образом или в то время, что (уже) сделал] (6).

Так Абеляр сделал из посылок Платона те выводы, которые почти пятью столетиями позже стали главным предметом размышлений Спинозы; короче говоря, сделал те выводы, которые неизбежно из этих посылок следовали (7). Близость его взглядов взглядам еврейского философа семнадцатого века станет, наверное, еще очевиднее, если привести его ответ на те возражения, которые, как он говорит «прозвучали совсем недавно», а именно,

«что не следует возносить благодарность Богу за его дела, ибо он не мог уклониться от совершения этого и действовал скорее по необходимости, нежели по воле. Эти рассуждения не имеют никакой силы. Ибо проистекающая из его природы необходимость, равно как и его благодать, не отделены от его воли и мы не можем говорить о некоем принуждении, как если бы он был вынужден совершать нечто помимо своей воли... Так велика его благодать и так совершенна его воля, что вершит он только то, что должно быть совершено, причем вершит не против желания, но самопроизвольно; и еще более следует любить его по причине самой его природы и еще более восславлять по причине того, что благодать принадлежит ему не по случайности, но субстанционально и неизменяемо».

Здесь сформулированы доводы в пользу широко распространенного в семнадцатом и восемнадцатом столетии оптимизма, очень характерного для той эпохи: благодать этого лучшего из миров состоит не в отсутствии зла, а скорее в его наличии — в актуализации того, что Абеляр называет *rationalis varietas* [разумная разнообразность], что и предполагает присутствие зла в мире. В пользу этой точки зрения он ссылается на очень высокий, как мы уже знаем, авторитет.

«Не должно подвергать сомнению, что все вещи, и благие и дурные, проистекают из наиболее совершенным образом определенного замысла, что они устроены и расположены так, что для них невозможно быть устроенными лучше. Так говорит и Августин: поскольку Бог благ, зла не существовало бы, если его существование не было благом. По той же самой причине, по какой он желает существования благих вещей, а именно, поскольку им подобает существовать, он также желает и существования зла... и все это возвеличивает его славу. Как картина становится зачастую более прекрасной и достойной похвалы, если на ней присутствуют

и те краски, которые сами по себе являются отталкивающими, а не вся она написана одним цветом и однообразна, так и мир становится прекраснее и достойнее похвалы, если в нем наличествует примесь зла» (8).

Но хотя вряд ли кто из большинства ортодоксальных теологов мог отрицать исходные посылки этих рассуждений, нельзя было и согласиться с их выводами; Абеляр неосторожно сделал явными противоречия в устоявшихся взглядах, разделявшихся едва ли не каждым. Одно из обвинений в ереси, выдвинутых против Абеяра св. Бернаром утверждало, будто он учил, «что Бог не может предотвратить зло, поскольку по Его благодетанию все, что происходит, происходит наилучшим способом» (9). Петр Ломбардский в своей «*Liber Sententiarum*», знаменитом компендиуме, на протяжении веков бывшем главным сборником текстов для студентов-теологов, также осуждает эти рассуждения Абеяра и предлагает их любопытное опровержение. Утверждать, что мир настолько хорош, что не может быть лучше, значит «уравнивать творение и Творца», Творца, который единственный есть подлинное совершенство; а если согласиться, что мир несовершенен, то отсюда следует, что в нем есть нереализованные возможности бытия и блага и что «Бог мог создать иные и лучшие вещи, нежели он создал» (10). С тех пор стал считаться недопустимым тот откровенный оптимизм, который был основанием и принципа изобилия, и принципа достаточного основания.

И тем не менее: хотя доминирующий тип философии Средних веков не мог принять эти принципы, он не мог и обойтись без них. И этот конфликт, принявший во времена Абеяра форму открытого противостояния, позже проявлялся уже как внутренняя борьба в сознании тех или иных конкретных мыслителей. Нет лучшей иллюстрации тому, чем изучение высказываний по данному вопросу величайших из схоластов. Там видно и то, какое смущение вызывает у них этот внутренний конфликт в устоявшейся доктрине; и те безуспешные логические увертки, к которым этот конфликт заставляет их прибегать.

Фома Аквинский был, пожалуй, первым, кто недвусмысленно и решительно настаивал на принципе изобилия.

«Каждый желает, чтобы то, к чему он стремится и что любит, было совершенно: ибо мы хотим, чтобы тех вещей, которых мы любим, было как можно больше. Но Бог устремлен к своей сущности и любит ее ради ее самой. Эта сущность не может умножиться или увеличиться, но умножается только уподобляясь самой себе, и многое уподобляется ей. Следовательно Бог желает, чтобы количество вещей умножалось, ибо

он желает и любит свое совершенство... Более того, Бог, воля себя, волит и все вещи, пребывающие в нем, ибо все вещи некоторым образом предвечно существуют в Боге как прототипы (*rationes*). Следовательно, Бог, воля себя, волит и другие вещи... Повторим, воля последует мысли. Но Бог в предвечной мысли о себе, мыслит и все другие вещи; следовательно, скажу еще раз, первоначально воля себя, Бог волит и все остальные вещи» (11).

Современный католический комментатор «Суммы против язычников» пишет: «Как представляется, здесь доказывается то, что Бог желает существования всех вещей, которые Он мыслит как возможные, и что Он с необходимостью желает существования вещей, внеположенных Ему; и так, с необходимостью, творит их» (12). Но у этого фрагмента есть — в соответствии с утверждениями, которые Аквинат делает в другом месте — и совершенно иное значение. ВСЕ, что потенциально возможно «доступно бесконечному пониманию» [Бога], как выразился Спиноза и, более того, принадлежит его [бесконечного понимания] сущности. Следовательно, объектом Божественной воли, т. е. креативного акта, должно быть не больше и не меньше как совокупность всего, что подлинно возможно. Фома, конечно, не может признать это; ему необходимо утвердить свободу воли абсолюта; *necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt* [необходимо сказать, что воля Бога была причиной вещей, и что Бог действует по воле, но не по необходимости природы, как считали некоторые] (13). Отсюда следует, что способность творения не распространяется на все без исключения идеи. Для того, чтобы отказаться от «необходимости», не отказываясь от «благости» божественного акта выбора, Фома первым вводит различие — определенно ставшее источником подобной же дистинкции у Лейбница и Вольфа — между абсолютной и гипотетической необходимостями: хотя выбором божественной воли всегда является благо, тем не менее божественная воля избирает его «по своей собственной благости, а не как необходимое условие этой благости». Дистинкция эта достаточно спорна: выбрать что-то другое, чем величайшее благо, значило бы — согласно принципам тоизма — вступить в противоречие и с понятием божественной сущности, и с понятием воления. И в любом случае этот аргумент исходит из того, что величайшее благо (предполагающее наибольшее количество возможностей) фактически уже было выбрано. И тут Фома добавляет еще одно, очень специфиче-

ское рассуждение, выводы которого открыто отрицают заключения, сделанные им раньше.

«Поскольку благо есть должный объект воли, воля может присовокупляться к любому объекту, постигаемому таким разумом, который удовлетворяет понятию блага. Следовательно, хотя любое бытие как таковое есть благо, а небытие есть зло, все же именно небытие некоторых вещей может стать объектом воли, хотя и не по необходимости, ведь таким вещам может быть свойственна некоторая доля блага; ибо бытие некой вещи есть благо, даже если условием этого бытия является небытие чего-то другого. Итак, единственное благо, которому по своей природе воля не может желать несуществования есть такое благо, чье несуществование разрушило бы понятие блага как таковое. Таким благом является не что иное, как Бог. Воля, таким образом, может желать несуществования чего угодно, кроме Бога. Однако Бог обладает абсолютной полнотой воли, ибо в нем все вещи без исключения существуют наилучшим образом. Он, следовательно, может желать несуществования всех вещей, кроме себя самого. Отсюда следует, что Бог с необходимостью волит не все вещи, но только себя» (14).

Так, хотя божественный интеллект и мыслит бесконечное количество возможного, божественная воля избирает не все эти возможности; и, следовательно, существование конечных вещей является случайным, а количество их родов — произвольным.

Тогда получается, что те рассуждения, с помощью которых великий схоласт пытается и избежать опасных последствий некоторых своих исходных посылок, и одновременно строго определить эти предпосылки — эти рассуждения откровенно противоречат и сами себе, и некоторым наиболее фундаментальным принципам системы Аквината. Рассуждения эти гласят, что существование той или иной вещи — в той мере, в какой оно возможно — является благом; что божественная воля всегда выбирает благо; и тем не менее, что божественное совершенство позволяет (или требует) желать, чтобы некоторые возможные (и, следовательно, благие) вещи не существовали. Не удивительно, что в приведенном отрывке Аквинат возвращается к тому тезису, что абсолют, как благой и разумный, должен творить многообразие согласно мере своего могущества — что означает только то, что это могущество ограничено логической невозможностью некоторых вещей. Ориген, в связи со своим учением о предвечном существовании душ, считал, что божественная благодать при первотворении проявила себя в том, что между созданным существовало духовное и интеллектуальное равен-

ство; и возникновение неравенства стало результатом разного использования своей свободы выбора. Эту теорию Аквинат объявляет совершенно неверной. «Лучшее из того, что было сотворено есть совершенство Вселенной, состоящее в упорядоченном многообразии... Таким образом, многообразие сотворенного происходит не от многообразия качеств, но было изначально задано первопричиной мира». Доказательства, которые приводятся в пользу этой точки зрения, поражают контрастом между совершенно схоластическим методом и революционными следствиями, неявно в них содержащимися.

«Каждая действующая сила стремится распространить свое подобие как можно дальше, и делает это она с тем большим совершенством, чем более совершенна сама. Но Бог есть самая совершенная из действующих сил; поэтому ему свойственно придавать свое подобие сотворенному наиболее совершенным образом, насколько сотворенное способно принять это подобие. Но сотворенному нельзя достигнуть сколь-нибудь совершенного подобия Богу, пока оно принадлежит одному роду вещей, ибо причина превосходит следствие и то, что в причине является простым и единым, в следствии становится сложным и многообразным... Следовательно, множественность и разнообразие необходимы тварному миру, чтобы совершенное подобие Богу могло проявиться в вещах в свойственной им мере... Кроме того, если та действующая сила, могущество которой состоит в разнообразных следствиях, будет производить только одно из этих следствий, ее могущество не настолько полно будет приложено к существующему, как при порождении многих следствий. Но когда действительное могущество прилагается к существующему, то следствие уподобляется действующей силе. Следовательно, мир не был бы совершенным уподоблением Богу, если бы в нем [мире] был только один тип следствий... [К тому же] благодать, присущая роду, превосходит благодать индивидуального, подобно тому, как форма превосходит материю; следовательно, умножение родов является большим благом для мира, чем умножение представителей какого-либо одного рода. Совершенство мира требует поэтому не только множественности индивидуального, но также и разнообразия родов и, следовательно, многообразия рангов вещей» (15).

При мало-мальски критическом взгляде на этот отрывок становится ясно, что Ангелический доктор в который раз избегает принятия незавуалированной формулировки принципа изобилия только из-за своей непоследовательности, ибо он, как и любой правоверный богослов, убежден, что Бог в силах создать не просто «разнообразие», но абсолютно все. Заменить «все возможное» на «многое» значит открыто

отказаться от выводов, не только позволяемых, но и требуемых исходными посылками.

Здесь, как и в других сходных рассуждениях Фомы Аквинского, находится, пожалуй, непосредственный источник тех доводов, к которым позже прибегали Кинг и Лейбниц, когда каждый из них обращался к проблеме теодицеи. Кроме того, здесь содержится источник той специфической теории ценности, которая распространилась в восемнадцатом столетии и повлекла за собой важные следствия, а именно то утверждение, что многообразие существующего как таковое обладает высшей и неотъемлемой от него ценностью, что чем больше сущностей (вне зависимости от их высокого или низкого ранга) будет реализовано во вселенной, тем лучше. Если бы мир не состоял и из вещей благих и из вещей дурных (то есть лишенных блага), то

«не были бы достигнуты все возможные уровни благости и не одно создание не превосходило бы другое, уподобляясь тем самым Богу. И совершенная красота (*summus decor*) не могла бы быть достигнута в мире, если бы не существовал порядок, по которому вещи неравны и отличны друг от друга... Если бы все было абсолютно равно, то существовал бы только один род блага среди сотворенного и это было бы полным умалением совершенства тварного мира... Божественное провидение не исключает полностью, что нечто может быть лишено блага; и то, что может лишиться блага, иногда лишается его; и недостаток блага есть зло».

Итак, великий схоласт без колебаний делает то очевидно рискованное утверждение, что «мир, в котором не было бы зла, не был бы так благ, как существующий мир». Неправильно, говорит Фома, рассуждает тот, кто считает, что «поскольку ангел лучше камня, следовательно, два ангела лучше, чем ангел и камень... Хотя ангел, если его рассматривать с абсолютной точки зрения, лучше камня, тем не менее, две природы, лучше, чем только одна; и следовательно мир, содержащий и ангелов, и другие вещи, лучше чем мир, в котором есть только ангелы; ибо совершенство мира достигается в соответствии с многообразием созданий разной природы в нем, посредством чего возникают различные градации блага, а не в соответствии с умножением индивидуальных предметов одной единственной природы» (16).

Отсюда становится ясно, что вряд ли верно утверждение, содержащееся в недавно вышедшем превосходном исследовании системы томизма, а именно: что по Аквинату реализация человеком «высшего блага, состоящего в уподоблении Богу» есть «единственное основание

бытия мира» (17). Не менее важной частью учения великого доминиканца выступает мысль, что мир обладает своим собственным основанием для бытия; это значит, что «упорядоченное многообразие вещей», актуализация Идей, является самостоятельной целью, целью в себе. Целью, которая не состоит только в том, чтобы служить спасению человека и которая имеет мало общего с «уподоблением» созданного чему бы то ни было — в том смысле, который предполагал бы умаление различий между вещами и даже между вещами и их источником.

Кроме всего прочего, уже здесь заложены основания тех доказательств, которыми пользовались авторы восемнадцатого века для «неоплатонического» оправдания существования льва и осла — и Создателя льва. *Non conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus* [не сохранилась бы жизнь льва, не погибни осел]. «Не позволить тварям действовать в согласии с их природой противоречило бы разумной божественной воле. Но из того, что твари ведут себя именно так, вытекает пагуба и зло этого мира, ибо вещи по причине взаимных противоречий и раздора уничтожают друг друга». Проистекающего отсюда зла вражды и страдания, следовательно, невозможно избежать, потому что «провидению не подобает и этого исключать из своей власти», хотя провидение и не стремится причинять моральное зло.

Все эти попытки объяснить неизбежность зла основаны на откровенном оптимизме; взыскуемое доказательство этой неизбежности присутствующего в мире зла (как одного из элементов лучшего из возможных миров) не имело бы смысла без предположения, что этот мир действительно есть — и должен быть — лучшим. И все же Фома опять (памятуя, без сомнения, о судьбе Абеяра) изменяет свою позицию. И опять мы становимся свидетелями скорбного зрелища того, как великий ум, вводя подложные или иррелевантные различия, стремится уклониться от выводов, вытекающих из его собственных исходных посылок, и только для того, чтобы прийти в конце концов к откровенному противоречию. Когда он непосредственно приступает к оспариванию вопроса Абеяра *utrum Deus possit meliora facere ea quae facit* [мог ли Бог сделать (что-то) лучше, чем то, что (уже) сделал], то сперва честно и подробно приводит доводы (которые можно найти в других сочинениях или у авторитетов) в пользу той точки зрения, с которой он не согласен. Ответить на вопрос утвердительно, значит по-видимому прямо отрицать, что Бог все совершает как *potentissime et sapientissime* [наимогущественнейший и наимудрейший] — что, конечно, отрицать недопустимо; и здесь мы снова слышим довод из «Тимея»: «Если бы Бог

мог устроить мир лучше, чем он создал, но не стал этого делать, это значило бы, что он ревнив; но ревность совершенно чужда Богу». Однако к этому рассуждению Фома добавляет ряд уточнений. Конкретная вещь данного типа не может быть лучше, чем «сущность» этого ее типа; так, число четыре не может быть больше, чем оно есть, иначе это было бы другое число. Очевидно, что данное уточнение не имеет никакого отношения к проблеме. Более релевантным представляется различие между «лучшим» в отношении к способу, каким нечто действует (*modus ex parte facientis*) и в отношении к особенностям произведенной или порожденной вещи (*modus ex parte facti*). В первом случае можно сказать, что «Бог не мог создать нечто лучшим способом, нежели он создал»; во втором должно утверждаться обратное: «Бог мог бы придать вещам, созданным Им, лучший *modus essendi*, в той мере, в какой это касается их акциденций». Но это различие, вполне приемлемое для последователя Дунса Скота, совершенно не согласуется с самым сокровенным убеждением Аквината; оно предполагает, что «благодать» некоего действия (во всяком случае божественного действия) совершенно не связана с объективными признаками созданной или замысленной вещи. И наконец, все мастерство утонченного доктора не помешало ему составить рассуждение из трех предложений, где третье является формальным отрицанием первого.

«Не следует сомневаться, что мир не мог быть лучше, нежели он есть, ибо совершенный порядок, который Бог придал вещам, сделал мир благим. Если бы некоторые вещи не были лучше других, то гармония, определяющая устройство всего, была бы нарушена... Тем не менее Бог мог бы сотворить и другие вещи и мог бы прибавить некие иные к уже сотворенным; и этот другой мир был бы лучше» (18).

К своим осторожным и окольным формулировкам, в которых безошибочно узнается принцип изобилия, Фома Аквинский прибавляет совершенно недвусмысленное утверждение принципа непрерывности. Альберт Великий в своем сочинении «*De animalibus*» уже объявил, что «природа не создает [животные] виды отдельно, так чтобы не поместить нечто промежуточное между ними; ибо природа не переходит от одной крайности к другой *nisi per medium*» (19). Фома также указывает на «чудесную связь существующего (*connexio rerum*)», чья природа «открывается нашему взору. Низшие представители высшего рода всегда находятся в соприкосновении (*contingere*) с высшими представителями низшего рода». Тут приводятся все примеры с зоофитами, которые он заимствует у Аристотеля. Но главным приложением этой кон-

цепции Фома делает отношения души и тела. Материальное, *genus согрогит*, в своем высшем проявлении, переходит в ментальное. Человек по своей природе есть «*aequaliter complexionatum*, в равной степени обладает признаками обоих классов, поскольку в нем соединяется низший класс, а именно, тело, с высшим – с человеческой душой, которая находится на низшей ступени интеллектуального бытия; и ее [человеческую природу] следует считать горизонтом и границей между вещами материальными и нематериальными» (20). Так даже в Средние века принцип непрерывности оказывается способен если и не преодолеть, то смягчить традиционный строгий дуализм духовного и телесного. Подчеркивание этого принципа стало постоянной темой многих очень авторитетных мыслителей позднего Средневековья, например, Николая Кузанского.

«Как не различны вещи, они все-таки в то же время и связаны. Между разными родами, в которые конкретизируется единый универсум, существует такая связь низшего с высшим, что они совпадают посередине, и такой порядок сочетания, что высший вид одного рода совпадает с низшим видом непосредственно примыкающего к нему высшего рода, делая совокупную Вселенную единым континуумом» (21).

Общепринятое «философское» (в его отличие от догматического) доказательство существования ангелов покоилось на предположении необходимого изобилия и непрерывности цепи бытия; очевидно, что родом человеческим последовательность существующего не ограничивается и, следовательно, в этой цепи есть и еще звенья, пусть даже эти существа и не являются человеческому взору. Реальность небесных созданий может быть постигнута а priori естественным разумом – даже если супранатуральное откровение не содержит таких свидетельств (22). Забегая вперед, можно отметить, что именно на этом столетиями покоилось убеждение в существовании «духовных существ». Томас Браун в своем «*Religio Medici*» восклицает: «Достоинно удивления... сколь поспешно многие ученые головы отказываются от своей метафизики и ломают лестницу мироздания, когда речь заходит о существовании духов». Еще в середине восемнадцатого столетия Янг видит в принципе непрерывности доказательство бессмертия человеческой души, равно как и существования нематериальных созданий:

Look Nature through, 'tis neat gradation all.
By what minute degrees her scale extends
Each middle nature join'd at each extreme,

To that above it, join'd to that beneath...

But how preserv'd

The chain unbroken upwards, to the realms

Of Incorporeal life? those realms of bliss

Where death hath no dominion? Grant a make

Half-mortal, half-immortal; earthy part,

And part ethereal; grant the soul of Man

Eternal; or in Man the series ends.

Wide yawns the gap; connection is no more;

Check'd Reason halts; her next step wants support;

Striving to climb, she tumbles from her scheme (23).

[Всмотрись в Природу, как все в ней строго чередуется.

Какие незначительные промежутки отделяют одну ступень ее лестницы от другой!]

В природе то, что в середине, соединено с краем той природы,

Чтоверху и с краем той, что внизу...

Но что позволяет

Этой цепи, не прерываясь, простираться ввысь, вплоть до сфер

Бестелесной жизни? тех сфер блаженства

Где смерть не царствует? Признай создание

Наполовину смертное, наполовину – нет; земное отчасти,

Отчасти – бесплотное; признай, что душа человека

Бессмертна; иначе человек – последний в этом ряду.

Зияет пропастью разрыв; распалась связь;

Трезвый разум замер; его следующему шагу нет опоры;

Стремясь подняться вверх, теряет он связь с целым.]

Но во времена Янга то предположение, что в рациональном порядке не может быть пропущенных звеньев, получило иной смысл и извлекались из него совсем другие выводы. И все же основания принципа избития казались столь очевидными, что мы находим еще в девятнадцатом веке его поэтическое изложение у Виктора Гюго:

Comme sur le versant d'un mont prodigieux,

Vaste mêlée aux bruits confus, du fond de l'ombre,

Tu vois monter à toi la création sombre.

Le rocher est plus loin, l'animal est plus près.

Comme le faîte altier et vivant, tu parais!

Mais, dis, crois-tu que l'être illogique nous trompe?

L'échelle que tu vois, crois-tu qu'elle se rompe?

Crois-tu, toi dont les sens d'en haut sont éclairés,

Que la création qui, lente et par degrés

S'élève à la lumière, ...

S'arrête sur l'abîme à l'homme?

{Ты видишь надвигающееся на тебя как по скату громадной горы,
как яростную схватку в неясном шуме, мрачное творение.

Скала дальше, животное ближе

Как надменная и живая вершина появляешься ты!

Но ответь, считаешь ли ты,

что бытие, лишенное разумного порядка, обманывает нас?

Лестница, которую ты видишь,

Разве может она прерываться?

Ты, чье понятие о возвышенном светло

[можешь ли ты полагать] что творение, которое

медленно и постепенно поднимается к свету,

Останавливается перед человеком как перед пропастью?]

Такой вывод, предполагающий иррациональность бытия, недопустим; следовательно, лестница поднимается тысячами ступеней выше человека:

Peuple le haut, le bas, les bords et le milieu,

Et dans les profondeurs s'évanouit en Dieu! (24).

[(Творение) наполнено вверху, внизу, по краям и в середине

И в глубинах рассеивается в Боге!]

Возвращаясь к автору «Суммы теологии», можно теперь подытожить его отношение к принципам изобилия и непрерывности. Как мы видели, он безбоязненно обращается к ним в своих целях, когда это необходимо; но с помощью нерелевантных или подложных уточнений уклоняется от тех выводов, которые могут привести к еретическому утверждению полного соответствия возможного и актуального, того космического детерминизма, который они предполагают. И это характерно для всей традиционной средневековой философии, за исключением ее радикального антирационалистического течения. Здесь возможны две последовательных позиции, позиция Дунса Скота с одной стороны, и та, что позднее была представлена Бруно и Спинозой – с другой. Философы, которые избегали одного противоречия – те, кто утверждали, что «благодать» неотъемлема от Бога и поэтому придерживались принципа изобилия (в качестве единственной альтернативы представлению о творении как о произвольном акте) – могли избежать другого противоречия только благоразумно закрывая глаза на очевидные выводы из этих предпосылок.

Основанное на принципе изобилия мировоззрение, которое я анализировал на примере христианской схоластики, не является ее моно-

польным достоянием. Оно имеет параллели и в арабской, и в еврейской средневековой философии. Аверроэс, к примеру, писал:

«Почему же Бог создал более чем один род растительной или животной души? Причина этому в том, что существование большинства их видов покоится на принципе совершенства [или полноты]. Некоторые животные или растения существуют, пожалуй, для человека или для других животных и растений; но есть и такие, о которых этого предположить нельзя, например, дикие животные, смертельно опасные для человека» (25).

* * *

Но в средневековой мысли существовал и более важный, хотя и реже выходивший на поверхность, внутренний конфликт, тоже обязанный своим возникновением соединению принципа изобилия с некоторыми другими элементами традиционного мировоззрения. Это был конфликт между двумя несовместимыми друг с другом представлениями о благе. На протяжении тысячелетия все философы Запада сходились на том, что конечная цель человека состоит в уподоблении или приближении к божественной природе, понималось ли это как подражание, созерцание или постижение. Утверждение тех или иных атрибутов Бога, кроме всего прочего, становилось — и даже в первую очередь — утверждением той или иной теории конечной ценности; и учение о Боге было одновременно учением о цели человеческой жизни; абсолютное бытие, при всем своем кардинальном отличии от любого тварного существа, все же диктовало правило *primum exemplar omnium* [первое — пример всему]. Но Бог, в котором человек должен был найти свое совершенное осуществление, это, как уже отмечалось, не один Бог, а два. Он был идеей блага, но одновременно он был идеей благодати; и хотя второе считалось диалектически следующим из первого, нет двух более отличающихся понятий. Первый был чем-то в высшей степени единым, самодостаточным и пребывающим в покое; второй — чем-то многообразным, само-трансцендирующимся и щедрым. О первом Петр Рамус сказал: *Deus omnis laboris, actionis, confectionis non modo fugiens sed fastidians et despiciens* [Бог от всяких трудов, деятельности и свершений не только воздерживается, но отвергает и презирует (их)]; второй был Богом «Тимея» и теории эманации. Один Бог был целью «пути ввысь», того восхождения, в котором конечная душа, отбравшись от всего тварного, возвращалась к неизменяемому

Совершенству, совершенству, в котором одном можно найти успокоение. Другой Бог был источником и одушевлением того нисхождения, в котором бытие истекало по всем ступеням потенциального вплоть до самой последней. Трудности логического примирения этих двух представлений уже можно предположить; но логические трудности, в том, что касается конечных объектов мысли, средневековое сознание беспокоило мало. Понятие *coincidentia oppositorum*, совпадения крайностей в абсолюте, было одним из центральных едва ли не для всей средневековой теологии; относится это и к неоплатонизму. То, что Индж деликатно называет «текучестью и взаимопроникновением понятий в духовном мире» — или, проще выражаясь, допустимость и даже необходимость противоречить себе, говоря о Боге — было принципом, который мало кто не признавал, хотя он чаще всего не распространялся на противников в теологическом диспуте. То чувство неловкости, которое такая операция оставляла в сознании, могло быть устранено (что схоластические теологи обычно и делали) указанием на то, что противоречащие друг другу понятия используются в *sensus eminentior* — то есть в смысле, отличном от их обычного, да и от любого другого, который человеческий разум может постигнуть. Но то внутреннее напряжение, о котором идет речь, не было просто расхождением между двумя спекулятивными идеями, представленными в одном сознании; это было также и расхождением между двумя практическими идеалами. Достаточно просто отнести к природе Бога то, что нам представляется несовместимыми метафизическими предикатами; но невозможно примирить в человеческой практике то, что нам представляется несовместимыми друг с другом понятиями о ценности. Никак невозможно воспарение от Многого к Единому (Единому, определяемому как то, что полностью противоположно тварному миру) привести в гармонию с подражанием благу, находящему удовлетворение в многообразии и проявляющемуся в эманации Многого из Единого. Один замысел требовал удалиться от всякой «привязанности к тварному» и устремиться к экстатическому созерцанию самодовлеющей божественной сущности; другой (если получал свое выражение) призывал человека приобщиться, насколько это в его силах, к креативности Бога, сознательно участвовать в приближении мира и многообразия вещей к своей полноте. А это значит находить счастье в незаинтересованном удовольствии от зрелища величия сотворенного и скрупулезно исследовать подробности его бесконечного разнообразия; это значит ставить деятельную жизнь выше созерцательной; и даже понимать деятельность человека-творца, лю-

бящего, подражающего и умножающего «упорядоченное разнообразие» чувственного мира, как то, в чем человеческая жизнь в наибольшей степени уподобляется божественной.

Но в раннем Средневековье эти выводы оставались под спудом — хотя очевидно следовали из одного из аспектов общепринятого мировоззрения. Поскольку эти две различные теории ценности не могли быть гармонизированы, средневековые христианские философы, как и неоплатоники еще прежде, были вынуждены выбирать что-то одно и выбирали, естественно, первое. Именно идея Блага, а не теория самотрансцендирующей и креативной Благости, определяла этическое учение церкви (по крайней мере в той части, которая касалась самосовершенствования) и сформировала представление о конечных целях человека, господствовавшее в европейской мысли вплоть до эпохи Возрождения, а в теологии — равно и протестантской и католической — и позже. Только в «восхождении» человек искал благо — несмотря на то, что сам Бог (единственный, кто извечно и в полной мере обладает благом, взыскуемым человеком) находит *свое*, так сказать, главное благо в «нисхождении»; и, как загадочно и многозначительно выразился Ареопагит, «обманываясь благостью, чувством и любовью нисходит со своих предвечных высот и пронизывает все, дабы быть во всем». То, чего жаждут все конечные вещи, и то, к чему человек устремлен сознательно — это Вечность, куда нужно навсегда вернуться; но эта Вечность не пребывает (и по своей природе не может пребывать) замкнутой в самой себе.

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri,
Quia non aliter durare queant
Nisi converso rursus amore
Refluant causae, quae dedit esse (26);

Надо сказать, тем не менее, что эта *amor che muove il sole e l'altre stelle* [любовь, что движет солнца и светила] была отрицанием и полной противоположностью любви, проявляющейся в порождении множественности вещей на земле и в небесах. Томас Браун, как недавно было отмечено, лишь повторил привычную для схоластов мысль, сказав, что «когда вещи удаляются от целостности и все больше искажаются и становятся несовершенными, они созерцают свое совершенство в самой своей простоте и таким образом становятся ближе к Богу» (27).

Но хотя предполагаемая принципом изобилия схема ценностей, которая представлена здесь, в значительной степени оставалась под спу-

дом в религии и философии Средневековья, все же она представляла собой слишком важное наследие прошлого развития мысли, чтобы оставаться совсем незамечаемой. И конфликт между ней и противоположным представлением зачастую проявлялся даже в трудах самых ортодоксальных теологов. Так, Августин в загадочной главе «De pulchritudine simulacrorum» указывает, что «высшее искусство Бога» выявляет то, что многообразие вещей было сотворено из ничего; в то время как более низкое по своему рангу искусство человека способно, в отведенных ему границах, воспроизводить множественность, numerositas, природы — например, человеческого тела. Августин, казалось бы, строит эстетическую теорию, основываясь на принципе изобилия; им предполагается, что функцией искусства выступает насколько возможно полная имитация или изображение многообразия тварного мира, а отсюда следует, что это и будет истинным *imitatio dei* и, следовательно, религиозным опытом *per excellence*. Но тут святой спохватывается и снова выводит на первый план те аспекты своего учения, которые связаны с аскетическим идеалом и философией потустороннего: «Не тот достоин глубокого почитания, кто создает такие произведения [искусства], и не тот, кто находит в этом радость; ибо когда душа устремляется к предметам незначительным — тому, что является плотским и создано плотскими средствами — это умяет ее стремление к высшей мудрости, от которой она и получает само это могущество» (28). Здесь Августин приходит к странному выводу, что Богу как творцу *не следует* подражать, что человеку не следует прибегать к тому божественному могуществу, к которому он, в отведенных ему пределах, приобщен, и что в творчестве, в котором единственно проявляется божественный атрибут «благости», не следует черпать радость. С расцветом искусств в позднем Средневековье такая позиция все меньше соответствовала эпохе — хотя открыто отказаться от нее было невозможно. И уже Данте, несмотря на то, что он был религиозным мистическим поэтом четырнадцатого века, вряд ли придерживался ее, тем более в том, что касалось родственности художественного произведения и креативной функции Бога. Если, согласно Аристотелю, искусство это подражание природе и если природа это манифестация божественного совершенства, то «искусство смертных... есть божий внук, в известном роде» (*vostra arte a Dio quasi è Nipote*) (29). В эпоху Ренессанса этот аспект средневекового мировоззрения окончательно теряет свое значение. «Non merita nome di Creatore se non Iddio ed il Poeta» [«кто как не Бог и Поэт заслуживают имени Создателя»], гордо объявляет Тассо. Джордано Бруно пишет:

«Боги радуются множественности вещей и множеству способов, какими вещи представлены в мире; ибо их радуют все вещи и все их изображения; и боги заботятся чтобы они [вещи] существовали, дают им порядок и позволяют им быть созданными» (30).

Этический аспект противоречия между выводами из двух разных представлений о *imitatio dei* ясно проявился у Фомы Аквинского. Он неоднократно указывает, что «сотворенное тогда в большей степени уподобляется Богу, когда оно не только обладает благодатью, не есть просто благо в себе, но и может действовать для блага других вещей», поскольку и божественная благодать «изливается из своих пределов». Это одна из причин, почему «существование множественности и неравенства между вещами» достойно одобрения; если бы во всем существовало равенство «невозможна была бы помощь другому» (31). И все-таки, для Фомы еще в большей степени, чем для Августина, истинное совершенство человека не связано с обращенностью к созданиям, которым можно приписать благодать; оно заключается в блаженной погруженности всего сознания индивида без остатка в созерцание Бога, благодать которого не подлежит сомнению.

Взглянув на типичного платоника семнадцатого столетия, можно заметить, что напряжение, существующее между двумя восходящими к Платону представлениями о Боге и, следовательно, о благе, сохранялось и там, причем еще в более острой форме. Джону Норрису (1657-1711) одинаково дорога и мысль о самозамкнутости, и мысль о самоизлиянии, равно неотъемлемые от идеи абсолютного и совершенного бытия. С одной стороны, Бог это «абсолютное изобилие, чье счастье целиком заключено в своих собственных границах, кто покоится в полной самодостаточности и является своей исходной точкой и своим пределом». Но, с другой стороны,

«Природа Бога, как в понятии и учении, так поистине и в действительности, предполагает абсолютное и бесконечное совершенство; а это совершенство подразумевает, следовательно, благодетельность и открытость. И предельная возвышенность божественной природы требует не просто открытости, но такой открытости и самоизлияния, которые превосходят в этом отношении все существующее. Ибо как все виды, так и все степени совершенства по необходимости присущи абсолютно и бесконечно совершенному бытию... Эта предельная открытость божественной природы получает свое символическое выражение и мистическое наполнение в порфириевой иерархии бытия».

И в своем «Divine Hymn of the Creation» Норрис набожным и изящным поэтическим языком излагает учение «Тимея»:

Love, gentle Love, unlockt [God's] fruitful breast,
And woke the Ideas which there dormant lay.
Awak'd their beauties they display;
Th' Almighty smil'd to see
The comely form of harmony
Of His eternal imag'ry;
He saw 'twas good and fair, and th' infant platform blest:
Ye seeds of being, in whose fair bosoms dwell
The forms of all things possible,
Arise and your prolific force display (32).
[Любовь, благородная любовь, размыкает щедрость [Бога]
и пробуждает Идеи, дремлющие в нем.
Пробуждает ото сна красоту, отличающую их;
Всемогущему радостно видеть
Прелестную гармонию
Извечно содержащихся в нем образов;
Он увидел, сколь благо и прекрасно это и благословил это начало

мира:

Эти семена, в чьих прекрасных лонах обитают
Формы всех возможных вещей,
Откуда они истекают, свидетельствуя о Его плодородии.]

Таким образом, Норрис не может согласиться с мыслью, что вселенная, которая есть реплика мира идей, обладающая к тому же достоинством существования, вселенная, которая есть проявление «заветного и лелеемого совершенства» ее Автора, то, что более чем достойно превознесения — что этот мир не может приносить радость человеку.

«Если красота и многообразие сотворенного столь велики благодаря Тому, кто создал их, то разве не достойно это всяческой любви и благодарности? Чем, как не *благодарностью* Богу должен вполне *довальствоваться* человек; то, в чем Создатель находит радость, должно, как следует полагать, давать полный покой сотворенному и тут нельзя требовать большего. Отдаваясь таким мыслям, я часто был склонен полагать, что в творении Бога, если посмотреть на него в целом и с приязнью, достаточно блага, чтобы потребовать всей силы моей любви и всех способностей моей души».

И все же, «потусторонние» настроения превалируют и здесь, ничто сотворенное не может удовлетворить человека:

«Когда я смотрю на мир и сравниваю устремления, свойственные моей природе, с благостью сотворенного, то я вынужден заключить, что хотя творения Божьи и обладают достаточным благом, чтобы быть предметом развлечения и удостоиться похвалы, но все же они не могут привлечь душу человеческую и дать ей надежную опору... В мире есть некая щедрость, но что касательно полнейшего удовлетворения и прекращения страстей — «не во мне они, говорит море, не во мне они, говорит пучина». Все, что Бог создал или мог создать, кажется недостаточным и об этом гласит непререкаемая мудрость Екклесиаста: суета сует, — все суета».

Но на этом Норрис не останавливается. Он продолжает в том духе, что конечные вещи не обладают даже частичным благом и небесная красота должна быть не только высшим, но и единственным предметом человеческой любви.

«Та часть нашей любви, которая не устремляется в этом направлении, неизбежно обращается на предметы уродливые и разочаровывающие, и, следовательно, неизбежно вызывающие в нас досаду. Для полнейшего счастья поэтому необходимо, чтобы предмет полностью поглощал наши чувства, что только одно и может удовлетворить их; [подобно тому, как] око любит свет не просто более всех прочих вещей, но и не радуется ничему более».

Конечно, Норрис осознает, что совершенство не всегда осуществимо в этой жизни. «Это привилегия и счастье тех настойчивых духов, которые так поглощены созерцанием вечности и так восхищены божественной красотой, что не имеют сил отворотиться от нее к каким-либо другим предметам». Но и в этом мире мы можем приблизиться к погруженности в потустороннее благо; и чем ближе мы подходим к нему, «тем меньше разочарований и огорчений мы будем встречать» (33).

Существовал, в чем не приходится сомневаться, хорошо известный способ смягчить противоречие между двумя аспектами платоновского наследия, казалось бы, полностью противоположными друг другу — способ, предложенный самим Платоном в «Пире» (210-212), а также Плотиним, способ, всегда милый сердцу тех святых и мистиков (как языческих, так и христианских), чья привязанность к потустороннему была менее острой и менее страстной. Если — согласно одной грани традиционных представлений — ничему сотворенному и нельзя приписать какую-либо истинную ценность, то все-таки можно предположить, что ему свойственно постепенное и даже необходимое приближение к высшему благу. И применение метафоры шкалы или лестницы делает

это представление более наглядным. Лестница творения, ниспускающаяся из преисполненности божественной жизни, могла пониматься как то, что конституирует сцену восхождения человека к божественной жизни в ее самотождественном совершенстве. И, подобно ангелу — наставнику Адама в «Потерянном рае», те философы, кто не связывал себя всецело с «непререкаемой мудростью» говорили, что «путь ввысь» по необходимости постепенен:

The scale of nature set
From center to circumference, whereon
In contemplation of created things
By steps we may ascend to God.
[Лестница природы ведет
От центра к периферии, и по ней,
В созерцании сотворенных вещей,
Ступень за ступенью мы можем восходить к Богу.]

Таким образом, даже если считать, что любое подлинное благо принадлежит сверхъестественному и сверхчувственному, вещам тварного мира может быть присуща по крайней мере условная и инструментальная ценность. Человек вправе занимать свой ум дольным и находить в этом удовлетворение в той мере, в какой он использует его для обращения к горнему. Именно к этой концепции чаще всего обращались, когда надо было оправдать заинтересованность делами этого мира, занятия естественными науками. Даже в панегирике астрономии (в начале «De revolutionibus orbium») занятия ученого описываются как способ этого восхождения; главная причина для занятия науками не в том, как следует считать, что они связаны с *трусами* Бога как Создателя, хотя эта причина и упоминается — но в том, «что они, подобно колеснице, выносят нас к созерцанию высшего блага» (34).

И все же представление о мире как о лестнице, по которой восходит человек, не могло до конца примирить исходные посылки принципа изобилия как теории ценности с «потусторонним» аспектом платоновской философии и христианской теологии. Во-первых, параллель между восхождением и нисхождением была не более чем образом. Иерархия бытия, рассматривавшаяся как лестница, по которой человек может взойти к блаженству, состояла из других ступеней, нежели иерархия бытия, понимавшаяся как последовательность естественных форм. Никто, я думаю, всерьез не полагал, что истинный способ спасения для человека — это сосредоточить свои мысли, будь то в интеллектуальном созерцании, будь то в эстетическом любовании, на том, что Макробий

называл «отбросами бытия» и далее последовательно: на более сложных формах растительной жизни, потом на «зоофитах», потом в свою очередь на моллюсках, на рыбах, на высших животных и так далее по всей иерархии природы как ее понимала средневековая наука, так, чтобы в конце концов взойти по всем ангельским рангам. Понятие бесконечно малых градаций, составлявшее сущность космологической цепи бытия, было плохо совместимо с учением, созданным для того, чтобы привести как можно скорее человека к его конечному блаженству в сверхчувственном мире — или приблизиться к нему настолько близко, насколько позволяют условия земной жизни. Если задача формулируется так, то вовсе не очевидно, что постепенное приближение будет лучшим способом ее решения; по большей части такая постепенность может рассматриваться только как уступка человеческой слабости — опасная уступка, на которую идут неохотно и которой стараются всячески избегать. И, наконец, задача «восхождения к Богу в созерцании сотворенного» не связана с тем допущением, что простое существование всего возможного разнообразия несовершенных вещей обладает неотъемлемой от него ценностью, как то предполагается принципом изобилия. Рассматриваемые как ступени лестницы, ведущей к совершенству, нижние уровни бытия и могут использоваться исключительно как то, что отбрасывается и трансцендируется; а это имеет мало общего с тем утверждением, что существование каждого из этих уровней настолько благо само по себе, что Бог в силу самой своей божественной и разумной природы был, так сказать, вынужден породить каждый из них.

Достаточно одного единственного примера для пояснения вышесказанного. Я беру его из сочинения, которое является средневековым по своей философии, но не по времени своего написания — из знаменитой богословской книги Контрреформации, книги одного из самых агрессивных и яростных полемистов от теологии, почти что мистика в этом отношении. Трактат «*De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*» кардинала Беллармино (1542-1621) является, пожалуй, одним из наиболее известных в Новое время обращений к данной концепции. И здесь совершенно ясно видна обычная несогласованность между тем значением, которое отводится принципу изобилия как божественному атрибуту, и исключением этого принципа из теории, трактующей, что есть главное благо для человека. Сначала кажется, что тварный мир описывается как увеличительное стекло, через которое единственно и доступно созерцание Бога для конечного разума; множественность,

которая не исключает абсолютной тождественности, недоступна нашему постижению и, следовательно, в той мере, в какой мы устремляемся к созерцанию совершенства божественной сущности, она неизбежно представляется нам расколотой на отдельные свои части.

«Бог желает, чтобы человек в определенной мере знал о Нем по Его творениям; а поскольку ни одна отдельная сотворенная вещь не может точно отразить бесконечное совершенство Создателя, Он умножает сотворенные вещи и наделяет каждую некоторой долей благодати и совершенства, дабы так мы могли иметь некоторую идею благодати и совершенства Создателя, кто единственный обладает бесконечным совершенством своей самотождественной и совершенной сущности».

Так в созерцании разнообразия существующего мы обнаруживаем, говорит Беллармино, то бесконечное множество, которое составляет сущность божественного разума (но безо всякого ущерба для тождественности):

«Хотя множественность сотворенного сама по себе чудесна и является доказательством всяческого совершенства единого Бога, но даже более чудесным является многообразие, проявляющееся в этой множественности и приближающее нас к знанию о Боге. Ибо не так сложно сделать множество одинаковых оттисков одной печати, но разнообразить формы почти бесконечно — что и совершил Бог в творении — вот поистине божественный труд, наиболее достойный восхищения. Я наблюдаю виды и роды, чья гармония предельно разнообразна и многосложно устроена... Душа моя, обрати око своего разума к Богу, в котором единственно обретаются идеи всех вещей и из которого, как из неисчерпаемого источника, проистекает это почти бесконечное разнообразие. Ибо Бог придал эти бесконечные формы сотворенному наиболее чудесным и необыкновенным образом, тем образом, каким содержатся идеи или образцы в глубинах его бытия».

Но выводы, к которому, казалось бы, ведет это рассуждение, оказываются несделанными, более того, формулируются выводы прямо противоположные: человек не должен обращаться к научному исследованию сложности и богатства устройства мира и своей собственной природы; не должен он и подражать тому, что «в божественных заботах наиболее достойно восхищения», то есть не должен изображать неисчерпаемого разнообразия мира средствами искусства. Человек обязан обратиться к Единому, а не ко Многому. Ибо все «многообразные блага, которыми наделено сотворенное, соединены наилучшим образом в Боге» (35). Великий иезуитский полемист, правда, не принадлежит к

суровым аскетам, каким был, например, Бернар Клервоский; не разделяет он и радикализм такого мистика Контрреформации, как св. Иоанн Креста, который велел, чтобы «человек стремился к полнейшему отвлечению и забвению, так, чтобы, насколько это возможно, никакое знание и ничто сотворенное не осталось бы в его памяти, как если бы их вообще не существовало». Беллармино допускает, что «пока мы на этой земле, мы не должны отказываться от утешения, которое доставляет нам тварный мир». И все же главное для чего нужны вещи земного мира — это напоминать нам о своей мимолетности и неустойчивости и быть чувственным символом сверхчувственных атрибутов Бога. Они указывают, что «все, что не есть Бог, является тщетой и томлением духа, тем, что существует только по видимости и доставляет не утешение, а только печаль». «Восхождение по лестнице тварного мира» это не что иное, как другое обозначение растущего настроения *contemptus mundi*.

Следует заметить, что в приведенных словах Беллармино чувствует-ся привкус иллюзионизма, отзвук теории, гласящей, что и множественное, и индивидуальное есть всего-навсего лишенная реальности видимость. Соблазн удариться в фразеологию иллюзионизма всегда преследовал и неоплатонических, и католических метафизиков; отчасти потому, что «потустороннее» или мистическое настроение естественно возникает, если мир трактуется как нечто несуществующее, то, от чего необходимо отстраниться; отчасти потому, что данная концепция предлагает видимость разрешения того внутреннего логического конфликта, о котором я говорил. Если прибегнуть к этой несложной (и самопротиворечивой) уловке отрицания того, что все множество конечных вещей вообще существует — все проблемы мгновенно улетучиваются; если не существует ничего, кроме Единого, то и объяснять на самом деле ничего не надо. И все же христианская теология не могла принять такой способ разрешения своих затруднений. И дело не в том, что неоплатоническая или католическая философия потустороннего как таковые были менее радикальны, чем философия потустороннего Веданты или других систем мысли Индии. Когда Августин, Плотин, Псевдо-Ареопагит, Иоанн Скот или даже Фома Аквинский сосредоточены исключительно на этом аспекте своих доктрин, они оказываются не менее последовательны, чем мудрецы более мистически окрашенных Упанишад или Шанкары, в утверждении «инаковости» истинной реальности и единственно подлинного блага, в утверждении того, что и истинная реальность и подлинное благо не имеют абсолютно ничего

общего с тем, что нам дано в опыте и с тем, о чем наша мысль может иметь представление (36). Различие заключается только в том, что доктрина Запада в значительной мере характеризуется дуализмом. Кроме вышеуказанного утверждения, она содержит и противоположное ему; и эта вторая из двух составных частей имеет свои твердые основания равно и в платонических, и в иудейских источниках западной мысли. Влияние «Тимея» и неоплатонической диалектики, опосредованное преимущественно Псевдо-Дионисием и объединенное с авторитетом Книги Бытия, требовало от средневековых теологов признания того, что существующий мир возник и развивается, а также отождествления божества с изливающейся по всем направлениям креативной энергией. Следовательно, к терминологии акосмизма, когда она возникает у таких глубоко укорененных в традиции авторов, как, к примеру, Беллармино, не следует относиться слишком буквально; это лишь крайняя точка одного из аспектов данной двойственной доктрины, одна из двух граней, которую надо понимать как ответвление (пусть и влекущее за собой противоречие) этой доктрины.

Долго находившийся под спудом конфликт двух течений в традиционной системе постулатов обернулся у некоторых ренессансных авторов дуализмом двух других непримиримых принципов — принципа блага и принципа зла, равным образом укорененных в самой природе божества и, следовательно, наличествующих и в природе человека. Крайне знаменательно, что в некоторых из этих перекombинаций идей, осуществленных в ранний период Нового времени, перекombинаций тех идей, которые были унаследованы из платонических, иудейских и христианских источников, привычные средневековые аксиомы оказываются перевернутыми. Высшей ценностью наделяется уже не неподвижный Перводвигатель, в котором Единое тождественно и в котором оно извечно покоится в своей самодостаточности, а, скорее, незнающий успокоения «принцип активности», проявляющийся в становлении, движении, разнообразии. Так Роберт Флудд (1574-1637), развивая свои дуалистические взгляды (по-видимому, имеющие своим источником частично философию Бернардино Телезио и частично Каббалу) утверждает, что, подобно тому как в божественной сущности

«начало потенциальности или начало темноты есть изнанка и противоположность по своим сущностным свойствам началу актуальной эманации светлого принципа, то каждый из них проявляет себя, порождая в этом мире два результата, два сущностных свойства этого мира, каковые противоположны по своим основаниям и прямо враждебны по

своей природе друг другу; и две эти действующие силы суть *холод* и *жар*... Ибо свойством темного Ничто, бездонного зияния, является от природы пребывать в покое, а не действовать или влиять на что-либо; и основание этому его стремление сосредотачиваться в центре, где нет движения и действия, а не стремить себя вовне, как это привычно Духу света, или же Богу в его волении, или же природе. Из-за этого начало темноты оказывается по естественной склонности покоящимся и недвижимым, а свойство это порождает или вызывает неотъемлемую от него силу, сиречь холод, а тот является главным борцом с нападками своей противоположности, сиречь жара, чьи признаки суть движение и действие... Так что пока он не будет пробужден и взбудоражен нападками жара, он не движется, но кажется отпрыском своей сонной матери, Тьмы и отсутствия, которая поконится и спит в центре и поэтому не желает выходить вовне. Поистине, холод есть важнейшее действование проистекающее из божественного могущества и сопутствующее ему; это способность обращать свое сияние извне на себя самого».

Следовательно, тот атрибут божественной сущности, который на чувственном уровне проявляется как холод, выступающий «матерью отсутствия, смерти, бессодержательности, пустоты, бесформенности» является «единственной подлинной причиной сгущения, сжатия, тяготения, неподвижности, тяжести, покоя, тьмы, омертвления, отсутствия, оцепенения и тому подобного» (37). Конечно, Флудд вынужден отметить: «Это удивительно и превосходит любое человеческое понимание, что у Единого по своей сущности и природе возникают и пускаются в рост две столь разные ветви, как Тьма (сосредоточие заблуждения, бесформенности, раздора, лишения, смерти) и Свет, который несет с собой истину, красоту, любовь и другие подобные вещи». Не удивительно, «что ересь манихейства так упорно держится за то утверждение, что существуют два в равной степени извечных начала»; и Флудд, хотя он не отказывается — и как христианин, и как платоник — от учения о происхождении всего существующего из единой, простой и совершенной сущности, тем не менее с чувством неловкости отдает себе отчет, что два выделяемых им божественных атрибута (или то, что мы вынуждены понимать в качестве таковых) во многих отношениях наделяются той же ролью, что Бог и дьявол. Для нас здесь важно отметить, что аспект дьявольского-в-божественном оказывается атрибутом самотождественности и самозамкнутости, проявляющихся в склонности вещей стремиться к неподвижному центру бытия; это и есть та «разобщающая, рождающая ненависть и приносящая лишения страсть, что привносится тьмой и безобразностью в порождения света и жизни и во все их

прекрасные плоды» (38). Так что когда божество выходит из своих пределов и обретает жизнь в «плодоносных эманациях», тем самым оно проявляет лучшее в своей природе (39). И неудивительно, что, когда Флудд подробно и страстно говорит о «страхе пустоты» (*horror vacui*) у природы, сакраментальным для него понятием оказывается «изобилие»:

«От Иова мы знаем, что Лишенность, Отсутствие и Тьма есть одно и то же; а именно Лишенность, Отсутствие или Пустота, поскольку всевозможная полнота и изобилие суть подлинные качества Бога... Земля, пребывавшая до того, как ее осенил Божий дух, безвидной и пустой, ныне полна божественного света и всяческого благолепия. И поскольку она более не пуста и бесплодна, что значит лишена бытия, но стала изобильной и богатой плодами, будучи осененной божественным огнем и предвечным божественным духом, то, по слову Соломона, *Spiritus disciplinae sanctus implet orbem terrarum* [святая дух учения наполняет мир]... И по слову апостола, *Christus implet omnia*, «Христос вдохнул жизнь во все». Насколько мы можем судить, любое изобилие проистекает из божественного деяния, следовательно, его противоположностью является Лишенность, которая подобна отсутствию воды в природе. В этом и заключена причина того, почему *Vacuum* или Пустота так ужасает все в природе. И поскольку всецелое отсутствие предвечной эманации невыносимо для сотворенного, ведь по своей естественной склонности и потребности все страстно желает наполнения, то для любой вещи в природе невыносимо быть полностью лишенной бытия» (40).

Получается, что Флудд описывает «начало зла» как раз в тех понятиях, какими традиционная философия выражала природу совершенства, совершенства, в котором любые желания находят свое осуществление:

Here all thy turns and revolutions cease,
Here's all serenity and peace;
Thou'rt to the Center come, the native seat of rest,
There's now no further change, nor need there be,
When One shall be Variety (41).
[Здесь прекращаются все тревожения и потрясения,
Здесь полная безмятежность и спокойствие;
Ты в центре, подлинном сосредоточении покоя,
Где ничто более не подвержено изменению, где нет необходимости
Единому быть Многим.]

Для Флудда «подлинное сосредоточие покоя» было пристанищем тьмы и смерти, а то, что существует «сосредоточившись в центре» — отрицанием всякого блага. И все же им лишь был доведен до своего логического конца один из двух аспектов платоновской и христианской традиции, традиции, в которой эти два противоречивших друг другу принципа были объединены.

Можно отметить и еще одну грань этого конфликта. Согласно принципу, который тоже был унаследован от греческой философии пятого века до Р. Х., благо всего, что существует, заключено в реализации «природы», свойственной каждой существующей вещи. Поэтому даже для наиболее радикальных представителей философии потустороннего было привычно мыслить в терминах так понимаемого «соответствия природе». Но конкретный смысл, вкладывавшийся в это понятие, целиком зависел от той диалектики, которая отождествляла благо с самодостаточностью. Считалось, что человек, в той мере, в какой он наделен разумом, способен реализовать свою природу только в обладании абсолютным, безусловным и бесконечным благом, то есть в полном слиянии или *assimilatio intellectus speculativi* (уподоблении умозрения) (42) божественному совершенству и блаженству. Но подобная денатурализация понимания присущего человеку блага была бы невозможна, будь логика принципа изобилия приложена к данному аспекту доктрины (как это было сделано позднее).

Значимость длившегося много веков совмещения в значительной степени несовместимых идей — три аспекта которого мы рассмотрели — теперь может быть изложена и в более общем виде. Наиболее важной и характерной особенностью истории религиозной и моральной философии Запада является то, что и поздний платонизм и философия Церкви *de facto* объединили метафизику потустороннего с оптимизмом — хотя этот оптимизм и не всегда получал свое буквальное и недвусмысленное выражение. И философия платонизма, и философия Церкви равно придерживались двух противоречивших друг другу тезисов: «этот» мир полон зла и от него (мира) необходимо отвратится; существование этого мира со всем, что в нем содержится, является величайшим благом и творение мира было самым удивительным деянием Бога. К временному, чувственному, фрагментарному миру, от которого должны отвратиться человеческая мысль и чувства, последовательная философия потустороннего может относиться одним из трех способов. Она может утверждать, как мы видели, что вера в существование такого мира является чистой иллюзией. Может она, не отрицая реальности

мира, объявлять, что его могло бы и не существовать, что возникновение чего-либо иного, нежели извечное и совершенное Единое, является абсолютным и не имеющим своего оправдания злом. Или же она отказывается (как это происходит в вульгарном буддизме) рассматривать такие чисто спекулятивные вопросы как источник, *raison d'être*, метафизический статус мира и даже позитивную ценность каких-либо целей, и направляет все свои силы на то, что бы убедить человека в абсолютном зле всего существующего во времени и постигаемого чувствами, и на то, чтобы показать человеку способ ухода от этого мира (43). Но выбор между тремя данными формами пессимизма для такой философии ограничен (44). Время от времени в западной религиозной мысли возникала явная склонность ко второй из этих альтернатив (манихейство и гностические ереси в христианстве); когда эта тенденция оказывалась преобладающей, никакое из отмеченных нами противоречий не могло возникнуть. Коль скоро из непоколебимого покоя божественной жизни проистекает изнывающий в муках тварный мир, вселенная разделенного, временного и материального существования — то ее возникновение будет рассматриваться как подлинное и изначальное грехопадение, а ее демиург — как подлинный и главный дьявол. Очевидно, что на протяжении первых четырех столетий [христианской эры] между языческим платонизмом и христианским богословием было много общего — что, как представляется, и привело неизбежно к отмеченным результатам. Вся значимость выбора в пользу плодотворной непоследовательности (выбора, получившего свое конкретное воплощение в отказе Плотина от учений и пафоса гностиков и, в более драматической форме, в разрыве Августина с манихейством) стала очевидной только в Новое время, а во всей своей полноте лишь в XVIII веке. Но на протяжении всех Средних веков, эпохи, в которой официально господствовало «потустороннее», все же сохранялись некоторые «корни» философии в значительной мере «посюсторонней»: склонность считать, что божественной природе, т. е. миру идей, присуще подлинное и неотъемлемое от него многообразие; что, далее, «существование есть благо» — что актуализация универсального, переход сверхчувственной потенциальности в чувственную действительность означает не умаление, а возрастание ценности; более того, что сама сущность блага состоит в максимальной актуализации множественности; и что, следовательно, мир временного и чувственного опыта есть благо и высшее проявление божественного.

ЛЕКЦИЯ IV

ПРИНЦИП ИЗОБИЛИЯ И НОВАЯ КОСМОГРАФИЯ

Решающую роль в переходе от представлений об иерархии и общем устройстве физического мира, свойственных Средним векам, к представлениям о мироздании, характерным для Нового времени, сыграла не гипотеза Коперника и даже не выдающиеся достижения научной астрономии, достигнутые ею за два последовавших столетия. Особенности той космографии, которая в начале восемнадцатого столетия стала общераспространенной среди образованных людей, те черты, которые прежде всего отличали новую картину мира от предшествующей, которые в наибольшей степени повлияли на человеческое воображение, изменили господствующие представления о месте человека во вселенной, а также традиционные религиозные верования и религиозные настрояния — так вот, эти изменения обязаны своему возникновению и, главное, окончательному и полному признанию, не новым открытиям и не научным теориям астрономов, а воздействию сформулированного платонизмом исходного метафизического принципа; принципа, который — как было показано в предыдущей лекции — хотя он был влиятелен и никогда не отрицался, но в средневековой мысли всегда оказывался под спудом и не получал своего полного выражения. Для пояснения прежде всего необходимо рассмотреть, в чем заключалась эта особенность прежней космографии и каким образом она содержала в себе (или должна была содержать, как полагали средневековые мыслители) религиозные и моральные установки — это поможет понять, насколько чужим ощущал себя человек в своем мире и как вообще он рассматривал свой статус и роль в нем.

Будет ошибкой полагать, что мир Средневековья был мал и Земля в этом мире представлялась чем-то относительно огромным. Хотя расстояния, которыми оперировали в Птолемеевой системе, кажутся чем-то незначительным в сравнении с теми сотнями миллионов световых лет, с которыми имеют дело современные астрономы, все же они не

были таковыми в сопоставлении с земными расстояниями, определявшими воображение средневекового человека. Сам Птолемей говорил, что земля — это всего лишь точка в сравнении с небесами. В конце двенадцатого века Маймонид в своей книге «Наставник колеблющихся» писал:

«Чтобы составить правильное представление о самих себе, мы должны рассмотреть те разыскания, которые были проведены относительно размеров и расстояний между сферами и звездами. Они показывают, что путешествие от центра Земли до зенита сферы Сатурна заняло бы около восьми тысяч семисот лет, принимая что в году 365 дней и что в день можно проходить сорок лиг [т. е. округляя, это расстояние составляет 125 миллионов миль]... Окинем же мысленным взором это огромные и ужасающие пространства; это о них говорит Писание: разве не Господь там — в небесных высотах? взгляни на звезды в этой вышине, сколь высоки они!.. И эта открывающаяся нам необозримая протяженность, возможно, не самая большая; ведь расстояние от центра Земли до сферы неподвижных звезд никак не может быть меньше, а скорее всего во много раз больше... Что касается сферы неподвижных звезд, то ее размеры должны быть никак не меньше, нежели размеры звезд, охватываемых ею, а каждая из них превосходит земной шар более чем в девяносто раз; и тем не менее возможно, что сама эта сфера еще более велика. Пределы девятой сферы, придающей всем прочим их суточное вращение, неизвестны; поскольку она не содержит звезд, мы не можем судить о ее величине. Представим, сколь огромны размеры этих небесных тел и сколь они многочисленны. И если Земля является не более, чем точкой относительно сферы неподвижных звезд, то каково вообще может быть место рода человеческого во вселенной? И как могут некоторые полагать, что все это существует ради нас и предназначено служить нам? (1).

Роджер Бэкон не устает выражать свой энтузиазм относительно *gerum magnitudo*. «Самая малая из видимых звезд больше Земли; но в сравнении с небесами эта звезда фактически ничто... Согласно Птолемею, размеры неба таковы, что неподвижная звезда совершает свой оборот не менее, чем за тридцать шесть тысяч лет, хотя и движется с невообразимой быстротой. А вокруг Земли можно обойти менее чем за три года» (2). Этот вопрос оставался излюбленной темой противников Коперника в шестнадцатом столетии. Вот как излагает ее, к примеру, Дю Барт (я цитирую по принадлежащему Сильвестру переводу «La Sepmaine» (1592)):

The least star that we perceive to shine
Above, disperst in th' arches crystalline,

(If, at the least, star-clarks be credit worth)
 Is eighteen times bigger then all the earth...
 Yea, though a king be wile or war had won
 All the round earth to his subjection,
 Lo, here the guerdon of his glorious pains:
 A needle's point, a mote, a mite, he gains,
 A nit, a nothing (did he all possess) (3).
 [Наименьшая звезда, из тех, что сияет нам
 Свыше, с хрустальных сводов
 (По крайней мере, если можно доверять звездочетам)
 В восемнадцать раз больше всей Земли...
 Так что даже если какой-нибудь король хитростью или силой оружия
 Подчинит себе всю землю,
 Вот награда за его грандиозные усилия:
 Точка, пылинка, полущка, вошь, ничто —
 Вот что он приобретет, даже если будет обладать всем.]

Но хотя в том, что касается человека и его планеты средневековый космос и был безбрежен, не приходится сомневаться, что он все же оставался замкнутым и имеющим свои пределы. Одним из его важнейших признаков была, следовательно, обозримость; его перспектива, хотя и была величественна, но все же не выходила за границы воображения. Человек пятнадцатого столетия все еще жил во вселенной, обнесенной стеной, подобно тому, как он жил в обнесенных стенами городах. И его космография — в отличие от городов Средневековья и других его характерных черт — по существу обладала качествами произведения классического искусства. Можно сказать, что наиболее классической вещью в Средние века была сама вселенная. Человек ходил к мессе в готический собор — но архитектура небес Средневековья не была готической; и в этом нет ничего удивительного, поскольку фактически она была сооружена греками. Мир обладал цельным и интеллигибельным единством своего устройства — не просто четкой формой, но такой формой, которая мыслилась как наиболее ясная и совершенная, таковыми же были и все тела, составляющие мир. В нем не было ненужных вещей и размытых линий. Правда, ясная простота его внутреннего плана под влиянием новых астрономических открытий постепенно становилась все менее безусловной, чем того хотелось бы; но этой раздражающей сложности деталей главные поэтические сисеопе по вселенной уделяли мало внимания и вообще она не очень волновала умы тех, кто не был астрономом.

Часто отмечалось, что прежняя картина мира была устроена так, что давала человеку ощущение его значимости и достоинства; и некоторые современные авторы всячески подчеркивают эти предпосылки до-коперниканской астрономии (4). Человек занимал, как мы видели, центральное место в универсуме и вокруг его планеты послушно вращались огромные и безлюдные небесные сферы (5). Но средневековое сознание вкладывало в геоцентрическую систему как раз противоположный смысл. Ибо обитание в центре мира не было тем, чем следовало гордиться; наоборот, это было место, наиболее удаленное от Эмпирей, дно творения, дно, на которое оседали его отбросы и все низменное. Более того, подлинным центром мира был Ад; пространство средневекового мира было в буквальном смысле диаволоцентрическим. И весь подлунный мир был, конечно, миром низшим в отношении к великолепию и нетленности надлунных небес. Поэтому Монтень, который придерживался взглядов прежней астрономии, мог по праву говорить о том, что человек «помещен среди грязи и нечистот мира, он прикован к худшей, самой тленной и испорченной части вселенной, находится на самой низкой ступени мироздания, наиболее удаленной от небосвода». Как же смеет создание, вопрошает он, рожденное здесь и родственное «животному наихудшего из трех видов» (т. е. наземным животным) мнить себя «стоящим выше луны и попирающим небо»? «Кто уверил человека», спрашивает Монтень, что «это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил... что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам?» (6). В 1640 году Джон Уилкинс отмечал, в качестве одного из аргументов, выдвигаемых против Коперниканской системы, что исходит из

«низменности нашей земли, поскольку она состоит из самого жалкого и убогого вещества, нежели чем любая другая часть вселенной; и вследствие этого должна располагаться в центре, который есть наихудшее место и находится на самом большом удалении от тех совершенно неподверженных порче небесных тел, каковыми являются небеса» (7).

Из вышеизложенного достаточно очевидно, что геоцентрическая космография служила скорее уничижению человека, нежели его возвеличиванию и что учение Коперника встречало сопротивление отчасти на том основании, что отводило слишком значимое и возвышенное место обиталищу человека.

Тем не менее, в средневековом христианстве существовал *другие* элементы, которые и в самом деле должны были вызывать в двунугом

без перерывов ощущение своей космической значимости и величия своих деяний. Но они не имели отношения к геоцентрической астрономии; поэтому когда она была отброшена, эти элементы продолжили свое существование, поскольку, вообще говоря, слабо зависели от геоцентризма. Дело не в расположении нашей планеты в космосе, а в том факте, что она одна мыслилась как место, в котором только и обитают разумные существа, чья судьба еще не определена окончательно — что и придает Земле ее уникальный статус во вселенной и объясняет исключительное внимание к ней со стороны Небес. Да, это было единственное место, подверженное порче, но это было и единственное место, где нечто возникало; только здесь рождались новые души, здесь поддерживалось равновесие вечных судеб и здесь, в некотором смысле, на карте стояло само исполнение замысла Создателя. Пусть этот темный и заброшенный подвал вселенной и был (за одним исключением) наименее респектабельным местом для обитания какого бы то ни было создания, но все же одновременно он был местом, где происходили наиболее драматические и волнующие события. Следовательно — хотя это разительно противоречило доктрине божественной самодостаточности и бесстрастности — дела человеческие понимались как предмет беспредельных забот со стороны самого Бога; так что безрассудный поступок одной наивной пары в Месопотамии мог вынудить Бога принять человеческую плоть и умереть на этой планете ради спасения людей. На всем протяжении истории подлунного мира мир высший действительно заботился о человеке, а силы зла с не менее лестным для человека усердием стремились ему навредить. «Когда я смотрел на «Схождение во ад» Синьорелли», говорит один из героев романа Зангвилла, «я думал о том, насколько все же наши предки пылко любили жизнь, как важна была каждая отдельная душа, если за каждую из них вели сражение рати небес и ада. Какое острое чувство *значимости* жизни!». Сомнительно, чтобы такое представление о своем месте в мире так уж радовало средневекового человека, поскольку быть яблоком раздора между столь грозными и, каждая на свой лад, столь придиричвыми силами, вряд ли может обрадовать обычного человека — даже если не касаться его обоснованных опасений за возможный исход этой борьбы. Несомненно однако то, что это было положение, способствовавшее человеческому amour propre [самолюбию] и оправдывавшее его. Все это тем не менее может быть отнесено к тогдашним представлениям о космографии лишь в той мере, в какой ею предполагалось, что только на этой планете обитают создания наполовину духовные и наполовину

материальные — среднее звено в цепи бытия — за чью лояльность ведут сражение небесные и inferнальные силы.

Система Коперника, таким образом, лишь в незначительной степени затронула поэтический и религиозный смысл старой космографии. Для Коперника солнечная система и вселенная по прежнему совпадали; его мир, хотя и перестал быть геоцентрическим, все еще имел центр и шарообразную форму, по прежнему оставался надежно обнесенным стеной внешних сфер, *se ipsam et omnia continens* [содержащих самих себя и все (остальное)] (8). Пока видимая вселенная пребывает заключенной в некоторые границы, пока планета, где обитает человек, вне зависимости от своего расположения в пространстве, наделяется уникальным биологическим, моральным и религиозным статусом, — те эстетические и практические характеристики, которые отличают средневековые представления о космосе, остаются в силе. А из сказанного выше ясно, что изменения, связанные с отказом от геоцентризма, заключались как раз в противоположном тому, что обычно принято приписывать новой астрономии: переместить человека из центра мира означало возвысить его. Одновременно это означало отказ от аристотелевского представления о центре как наихудшем месте — а так же отказ в целом от противопоставления подлунного мира становления и извечных, неизменных небес. Но все эти представления были подвергнуты сомнению уже в Средневековье. Например, более чем за сто лет до Коперника Николай Кузанский отверг утверждение о том, что Земля является наихудшим местом во вселенной; мы не можем утверждать, объявил он, что смерть и упадок свойственны исключительно этой планете; и разделение небес на две части, в которых находятся совершенно различные тела, не имеет под собой основания (9). В шестнадцатом столетии, столетии бурлящем и революционном, эти предпосылки коперниканизма не были новостью (хотя некоторые до сих пор склонны так полагать). И наиболее серьезный удар по традиционным представлениям был нанесен не теорией Коперника, а открытием в 1572 году Тихо Браге *Nova Cassiopeiae* —

A strange new visitant
To heavens unchangeable, as the world believed,
Since the creation.
[Загадочный новый пришелец
На небеса, которые, как верил мир,
Со Дня Творения пребывают неизменными.]

В то время теория Коперника еще не получила широкого распространения и не разделялась, конечно, даже самим Тихо; следовательно, ее нельзя приписывать отказу от разделения мира на два совершенно различных по своим качествам и достоинству региона.

Кроме того, не-геоцентрическое устройство небес кажется гораздо более гармонирующим с христианской теологией, чем система Птолемея; и это было по крайней мере таким же важным основанием, как и чисто астрономические причины, для выдвижения Кеплером новой гипотезы – или, скорее, для значимой модификации прежней. Потому что хотя теория Коперника и гласит, что движется «по всей видимости» Земля, а не Солнце, планеты и неподвижные звезды, все же эта теория не была, конечно, гелиоцентрической: центром мира был центр орбиты Земли. Солнце, хотя и ближе всего к этой точке, но не находится в ней, а плоскости планетарных орбит не проходят через центр Солнца. Отсюда вытекает, как отметил Дрейер, что Коперник по-прежнему «вынужден отводить Земле совершенно исключительное место в своей новой системе» – так что «Земля оставалась таким же важным телом в новой системе, как и в старой» (здесь Дрейер, правда, допускает некоторую неточность, потому что, как мы видели, *место* ее в старой системе не было самым *важным* местом). Гелиоцентрическая – в строгом смысле слова – теория обязана своим возникновением не Копернику, а Кеплеру. Вопреки Аристотелю, человеческому воображению было трудно примириться с тем, что, хотя идея Бога находилась в центре средневековой метафизики, для средневековой космологии место Эмпиреев было на периферии. И для Кеплера главным качеством новой системы было то, что она разрешила это противоречие, что в сердце воспринимаемого мира было помещено тело, которое с полным правом может рассматриваться как физический символ или дубликат божественного; или, выражаясь точнее, как физический символ или дубликат первого лица Троицы – светило, бывшее по общему признанию «прекраснейшим из всех», источник света, красок и тепла, светило, «которое единственно, как следует полагать, достойно превышнего Бога, коли уютно ему было бы воплотиться в чем-то вещественном и обитать там вместе с ангелами» (10).

В связи с главной темой наших лекций вполне уместно заметить: этот теологический аргумент представляется Кеплеру столь важным потому, что он мыслит Бога не в духе Аристотеля как самозамкнутую и неподвижную конечную причину движения, а преимущественно как порождающую и распространяющуюся во все стороны энергию (11).

Насколько в сущности средневековой является космография даже Кеплера, можно видеть из того, каким образом он продолжает далее свой астрономически-теологический параллелизм, а так же из того, что как раз в гелиоцентризме он видит новые основания для суждения (как это было и в системе Птолемея) о мире как строго ограниченном и замкнутом. Коль скоро Солнце является аналогом Бога-Отца, то сфера неподвижных звезд, по мнению Кеплера, очевидно выступает чувственным двойником Сына, а находящиеся между ними пространство планет связывается со Святым Духом (12). Функция внешней сферы – «отражать и усиливать свет Солнца, подобно непрозрачной и лучезарной преграде». Она может быть описана и как «кожа или рубаха вселенной» (*mundi cutis sive tunica*), которая не позволяет жару солнца теряться, рассеиваясь в бесконечности (здесь теологическая параллель представляется слегка натянутой). Что касается расстояний между небесными телами, то Кеплер с помощью гелиоцентрической гипотезы стремится показать, что они являют собой гармоническое соотношение, которое всегда искали, но так и не нашли астрономы. Кеплер, убежденный в том, что космос должен соответствовать эстетическим требованиям и, как всякий средневековый ум, имевший классические вкусы, не мог поверить, что расстояния между орбитами шести известных тогда планет могут не соответствовать строгим пропорциям. Хотя строгие арифметические соотношения найдены не были, в конце концов он сделал, как ему представлялось, грандиозное открытие: «При создании мира и небес Бог взял за образец пять правильных геометрических тел, которые столь высоко ценили уже со времен Пифагора и Платона, и в согласии с их свойствами установил количество небес, их пропорции и законы их движения» (13). Здесь Кеплер тоже исходит из принципа достаточного основания; для него несомненно, что Создатель должен руководствоваться некоторой строгой формулой, устанавливая соотношения между планетами и определяя их количество как равное шести и, следовательно, количество интервалов между ними как равное пяти. Может быть только пять правильных геометрических тел; и если из царства идей эта закономерность оказывается перенесена на определение числа небес, общий план устройства мира может рассматриваться как рационально обоснованный и эстетически упорядоченный. Именно в поисках подтверждения этой причудливой гипотезы Кеплер и пришел к открытию третьего закона движения планет.

Надо признать, что учение Коперника требовало от обычного человека затруднительного отказа от некоторых вполне естественных при-

вычек его непросвещенного ума, пересмотра традиционных представлений о движении солнечной системы — пересмотра, в котором он так никогда до конца и не преуспел. Мало того, что новая гипотеза казалась противоречащей свидетельствам чувств, кроме этого она содержала по крайней мере намек (намек, раздражающий обыденный рассудок) на относительность — т. е. на абсолютно относительный смысл понятий места и движения. А между тем для философски просвещенных умов в этом не было ничего существенно нового и гетеродоксального. Обманчивость органов чувств уже давно была излюбленной темой рассуждений просветителей; и новая астрономия охотно предоставила несколько новых доказательств этому, доказательств, которыми сторонники данного учения не преминули воспользоваться. Что касается главной идеи, идеи относительности движения для наблюдателя, то и она по необходимости была общим местом для любого астронома — а коперниканизм ничего более и не предполагал. И обращение к более радикальной теории относительности расположения и движения — или даже определимого расположения и движения — было затруднено, пока статичная сфера неподвижных звезд продолжала служить абсолютной точкой отсчета, продолжала быть, как выразился сам Коперник, *universi locus, ad quem motus et positio caeterorum omnium conferatur* [местом во вселенной, к которому относится движение и положение всех остальных (вещей)] (14).

Главный вызов коперниканизма богословской ортодоксии состоял не в тех или иных расхождениях между ним и философской частью традиционных представлений о мире, но в его видимой несовместимости с некоторыми чисто историческими преданиями, входившими в вероучение христианства и, в определенном смысле, не имевших аналогов в других религиях. Историю Вознесения, к примеру, было весьма затруднительно приспособить к топографии коперниканского мира; и противникам новой гипотезы не составляло никакого труда указать на множество мест из Писания, из которых ясно следовало, что его авторы, чья мудрость и непогрешимость не подлежала сомнению, считали само собой разумеющимся, что Солнце обращается вокруг Земли и придерживались тех астрономических взглядов, которые свойственны обыденному здравому смыслу. И все же некоторая доля изобретательности и терпимости со стороны экзегетов могла преодолеть эти препятствия (что со временем и произошло) под вполне благовидными предложениями; да и в любом случае, причиной тому, что христианская догматика (даже если касаться только ее исторического содержания) столкнулась с принципиальными и далеко идущими затруднениями, была не только гипотеза Коперника.

Существовало пять положений, отражавших революционные изменения в мировоззрении, получивших свое распространение в шестнадцатом столетии и ставших в полной мере общепризнанными еще до конца семнадцатого, и не одно из них не вытекало непосредственно из чисто астрономических теорий Коперника или Кеплера. Эти изменения во взглядах принципиально важно иметь в виду при любом исследовании истории современных представлений о мире, при любом обращении к исследованию наследия того или иного мыслителя. Вот эти пять наиболее значимых нововведений: (1) утвердившееся представление о том, что другие планеты нашей солнечной системы населены живыми, наделенными чувствами и разумом созданиями; (2) разрушение стен, окружавших и ограничивавших средневековый универсум (будь то наиболее далекая хрустальная сфера или пространство неподвижных звезд) и «разбегание» этих звезд на бесконечно большие и неравные расстояния; (3) теория неподвижных звезд как солнц, подобных нашему, по крайней мере часть из которых окружена своим планетами; (4) предположение, что планеты других миров тоже населены разумной жизнью; (5) утвердившееся представление об актуальной бесконечности как физической вселенной в пространстве, так и числа находящихся в ней солнечных систем.

Первый из этих тезисов — а четвертый, конечно, еще в большей мере — лишил жизнь человечества и земную историю той уникальной важности и значительности, которая им приписывалась средневековой констелляцией идей, и которую за ними оставил Коперник. Теория множественности обитаемых миров вызвала массу вопросов, вопросов, касавшихся не просто отдельных деталей истории, о которой учило христианство, но его центральных догматов. Вся драма Воплощения и Искупления предполагала по видимости один-единственный обитаемый мир. Если эта аксиома отказывалась отброшенной, то как следовало толковать данный догмат? И более того, можно ли было его вообще сохранить? Должны ли мы, как вопрошал впоследствии Томас Пейн, «полагать, что в каждом из миров бесконечной вселенной была своя Ева, свое яблоко, свой змей и свой Спаситель?» (15). Получило ли второе лицо Троицы свое воплощение последовательно на бесконечном количестве планет или же наша планета была единственным местом во вселенной, где населяющие ее существа нуждались в искуплении грехов? Вся трудность этих вопросов была очевидна по крайней мере уже в

начале семнадцатого века, но богословам того времени они не казались слишком существенными. Кампанелла затрагивал их в своей «*Apologia Pro Galilaeo*» (1622) и его взгляды по этому поводу были сжато изложены на английском языке в 1638 году Уилкинсом: если на других планетах тоже живут люди,

«то, по его мнению, на них не распространяется грех Адама; может быть и так, что ими было совершено нечто, что тоже привело их к грехопадению и к такому же ничтожеству, что и нас; возможно поэтому, что смерть Спасителя искупила и их прегрешения» (16).

Распространение в умах второго и третьего из указанных тезисов, значение которых для человеческого воображения трудно переоценить, привело к тому, что физическая вселенная потеряла *какой бы то ни было* центр; она оказалась разбита если не на бесконечное, то на огромное множество отдельных систем, рассеянных в пространстве без всякого разумного порядка; универсум потерял форму и превратился в беспорядочное нагромождение миров, разбросанных в невообразимых далях космоса. Переход от геоцентризма к гелиоцентризму имел гораздо меньшую значимость, нежели переход от гелиоцентрической системы к ацентрической. «Главный вопрос, касающийся небесных тел, таков», говорит Бэкон, «является ли мир единым целым, то есть составляют ли мир и вселенная одно тело шарообразной формы с общим центром; или же отдельные планеты и звезды разбросаны по пространству сами по себе, безо всякой системы и единого центра» (17). Когда впоследствии число и протяжение этих миров стало считаться бесконечным, универсум предстал непостижимым не только для воображения, но и для ума; после приложения к реальности понятия числовой или количественной бесконечности возникали математические антиномии, требовавшие новой каузальности и новой продумывания.

Я уже отмечал, что из космических систем Коперника и Кеплера с необходимостью не вытекали пять отмеченных принципиальных новаций в мировоззрении и что сторонниками Коперника и Кеплера были некоторые астрономы и мыслители шестнадцатого и семнадцатого веков, не разделявшие эти новые взгляды — и *vice versa*. Но с точки зрения исторической правды было бы неверно полагать, что отказ от геоцентризма не сделал эти радикальные теории более правдоподобными в глазах некоторых. Так, Бэкон, бывший антикоперниканцем, хотя и не твердолобым, заметил: «Если допустить, что Земля вращается, то кажется более естественным предположение, что мир вообще не является единой системой, а представляет из себя отдельные разбросан-

ные планеты, нежели создавать систему, в которой Солнце является центром» (18). По видимости, Бэкон настойчиво указывает на «множество существеннейших противоречий» которые «обнаруживаются в системе Коперника»; таково заключение, к которому вынужден прийти противник данной теории.

Кроме того, гелиоцентрическое представление о нашей системе добавляло правдоподобия гипотезе обитаемости других планет в ней. Если Земля сходна с другими небесными телами в одном отношении, из этого можно предположить, что сходства могут распространяться и на другие признаки, как, например, наличие разумной жизни. Обычные аргументы в пользу такой точки зрения представлены в рассуждениях Бертона (1621):

«Итак, их утверждением является движение Земли; если же Земля движется, то она — планета и, раз так, она сообщает свой свет Луне и обитателям прочих планет и кажется оттуда луной, как и эти тела представляются нам; но раз она сообщает свой свет, то *per consequens*, как доказывают Галилео, Кеплер и другие, и остальные планеты, так же как и луны, являются обитаемыми... Следовательно, Земля и они [Марс, Венера и остальные планеты] все являются планетами, все имеют своих обитателей и вращаются вокруг Солнца, и возможно, что те два зеленых ребенка, о которых когда-то говорил Нубригенсис, что они упали с неба, и пришли оттуда» (19).

Однако такое заключение очевидно исходит из слишком общих рассуждений по аналогии, и само по себе не может рассматриваться, не будучи частью других и более весомых аргументов. Кроме того, к таким выводам приходили и до Коперника, не выводя их из гелиоцентрической теории.

Но дело не только в том, что наиболее плодотворные и волнующие мировоззренческие нововведения не зависели от теории Коперника; ни одно из них, вплоть до девятнадцатого века, не было подкреплено данными, которые мы могли бы сегодня назвать научными; и по крайней мере три из них и по сию пору вызывают сомнения. Второе и частично третье из новых представлений находится, безусловно, в сфере компетенции астрономии, но для их верификации необходимы были методы, возникшие лишь три века спустя после Коперника. Определить, находятся ли неподвижные звезды на примерно равных расстояниях от Солнца в пределах строго очерченной зоны, центром которой является наше светило, или они разбросаны на огромных удалениях в пространстве, было невозможно, пока не было измерено расстояние от

Земли до некоторых из них. Но успешные измерения звездного параллакса были сделаны только в 1838 году (20), а фотометрический метод определения расстояний был неизвестен. А между тем гелиоцентрическая система предполагала, что расстояния до звезд гораздо больше, чем предполагалось даже системой Птолемея; открытие же орбитального вращения Земли, казалось, давало возможность определить параллакс. Поскольку этого не получалось даже с помощью методов, считавшихся тогда очень точными, отсюда делали вывод, что расстояние до ближайшей звезды, а, возможно, и ее размеры, неизмеримо велики. С другой стороны, постоянно повторявшаяся неудача вычисления параллакса более ста лет служила весомым аргументом против гелиоцентрической системы вообще.

Следовательно, наиболее принципиальные особенности нового представления о мире не были получены на основании таких исследований, которые могли бы сегодня быть названы «научными». По большей части они вытекали из философских и теологических предположений. Коротко говоря, они естественно вытекали из принципа изобилия, приложенного уже не к биологической проблеме количества родов живых существ, но к астрономической проблеме размеров космоса и распространенности в нем жизни и сознания. Как сказано в «Тимее», Бог был бы «ревнив», если бы отказал в преимуществе актуального существования какому бы то ни было логически возможному существу, в каком бы то ни было месте, где такое существование возможно — если, по крайней мере, его существование не влечет за собой подавляющего ущерба для другого существа. Коль скоро креативная сила полагается бесконечной, то таковыми должны быть и ее манифестации; и нет видимых причин для того, чтобы там, где существует материя, не существовала бы жизнь. Такие предположения высказывались, как мы уже знаем, и в Средние века, причем их можно найти даже в сочинениях ортодоксальных теологов, хотя они и закрывали глаза на вытекающие отсюда следствия. Утверждение, что из этих основоположений следует бесконечность миров и обитаемых систем, тоже было известно ортодоксам, хотя обычно и оспаривалось ими. Аргумент, гласящий, что универсум должен быть бесконечным, поскольку божественное всемогущество несовместимо с *ab opere cessare* [прекращением трудов], обсуждается Августином в книге «*De civitate dei*» (X, 5), хотя, естественно, и опровергается им. Принимая во внимание, что сочинения Августина были досконально известны средневековым христианским теологам, этот тезис должен был быть знаком каждому из них. Однако уже в пят-

надцатом веке заметна склонность к тому, чтобы принять этот тезис о бесконечности вселенной. В сочинении «*Or Adonai*» еврейского философа Крескаса предлагается опровержение тех рассуждений Аристотеля в книге «*De Coelo*», с помощью которых он стремился показать, что «никаких других миров не существует» — то есть никакой другой системы концентрических сфер, подобной той, в которой находится Земля. «Любое отрицание возможности существования многих миров» — это «гордыня и борьба с ветром». Комментируя эту мысль в своем прекрасном издании фрагментов из сочинения Крескаса, профессор Вольфсон (21) замечает, что Крескас «не указывает точно, как много миров может существовать. Он лишь настаивает на такой возможности. Но памятуя о его возражениях Аристотелю по поводу бесконечно больших чисел и о его утверждении существования бесконечного пространства, можно с полным основанием считать, что число миров по Крескасу стремится к бесконечности». Позднее в том же веке нечто подобное утверждал один великий христианский метафизик. Кардинал Николай Кузанский, один из самых утонченных, хотя и не самых простых для понимания, умов позднего Средневековья, распространил на физический мир парадоксальное выражение, которое теологи иногда применяли, чтобы выразить божественную «безмерность». Мир, как говорит Кузанский в своем сочинении «Об ученом незнании» (1440), это сфера, в которой «центр совпадает с внешней окружностью». Выражаясь менее парадоксально

«у мира нет и внешней окружности. В самом деле, если бы он имел центр, то имел бы и внешнюю окружность, а тем самым имел бы внутри самого себя свои начало и конец, то есть мир имел бы пределом что-то другое и вне мира было бы еще это другое и еще пространство. Подобное далеко от истины. Но если невозможно, чтобы мир был заключен между телесными центром и внешней окружностью, то непостижим этот мир, и центр и окружность которого — бог; хотя этот мир не бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут! Раз Земля не может быть центром, она не может быть совершенно неподвижной... И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность».

Уверенность в неподвижности Земли, располагающейся в центре мира, является следствием невозможности постигнуть относительность видимого движения:

«Нам уже ясно, что наша Земля в действительности движется, хотя мы этого не замечаем, воспринимая движение только в сопоставлении с

чем-то неподвижным. В самом деле, если бы кто-то на корабле среди воды не знал, что вода течет, и не видел берегов, то как бы он заметил движение судна? В связи с этим, поскольку каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном центре, а все остальное движется» (22).

Эти размышления часто приводились авторами семнадцатого столетия как некое предвосхищение их собственных взглядов, получавших таким образом пророческое благословение Кардинала; и, взятые сами по себе, они действительно являются предвосхищением. Надо учитывать, однако, что Кузанского интересовали не столько астрономические проблемы, сколько своего рода мистическая теология. Он помещает в центр не Солнце, а Бога; единственно Бог есть «центр мира, сфер и Земли; и в тоже самое время он есть бесконечная внешняя окружность всех вещей». И отрицание учения о конечном мире, ограниченном сферой неподвижных звезд, не приводит Кузанского к утверждению бесконечности физического мира, где за видимыми границами существуют другие солнца и другие планеты, но, как это не раз уже бывало до него, только к тому убеждению, что весь физический и количественный мир не обладает качеством интеллигибельности и что, отворотившись от него, необходимо обратиться к постижению Бога. Хотя в сочинениях Кузанского и выдвигаются, как своего рода «побочный продукт», новые астрономические идеи, но главной их задачей является образное пояснение излюбленной философской темы автора — утверждение *docta ignorantia*, заключающейся в том, что мы знаем только то, что ничего не знаем. Этой цели служит любая антиномия, которая открывается в размышлении; она всякий раз охотно предъясняется как еще один пример совпадения противоположностей. Когда Кузанский, приводя все аргументы, находящиеся в его распоряжении, стремится показать, что понятия «центра» и «внешней окружности», прилагаемые к универсуму, не обладают ясным и определенным смыслом, он делает это именно ради того, чтобы проиллюстрировать данное совпадение. И хотя вряд ли можно утверждать, вслед за Джордано Бруно, что Кузанский высказывал эти свои мысли «как бы украдкой» (*suppressiore voce*) — провозглашал он их все же достаточно настойчиво — но они были впоследствии так уклончиво интерпретированы и настолько подчинены утверждениям совсем другого рода, что по видимости не оказали большого влияния на отказ от учений Аристотеля и Птолемея. Более того, сам Кузанский в поздних сочинениях продолжал опираться на эти учения. Божественная премудрость, пи-

шет он, «поместила Землю в середине, определив ей быть тяжелой и тяготеть к центру мира» (23). (Впрочем вполне возможно, что он относил это исключительно к нашей солнечной системе.)

Более четко и недвусмысленно высказывал Кузанский свое убеждение в обитаемости других планет. Здесь мы снова встречаемся с ярким примером того, как средневековые авторы, отказываясь от принципа изобилия и принципа достаточного основания в общих вопросах, не колеблясь прибегают к ним в частных случаях. *Operatum Dei nulla est ratio* [у божественного творения нет никакой причины], объявляет он: не существует никакой причины тому, почему Земля является Землей, а человек — человеком; никакой, кроме воли того, кто их сотворил (24). С логической точки зрения это предполагает, конечно, что никакое априорное знание о существующем невозможно. Но все же Кузанский откровенно признает: трудно представить, чтобы «множество небесных и звездных мест были пустыми», как это обычно принято считать. Не только в отношении Солнца и Луны, но и в отношении *de aliis stellarum regionibus* [других звездных областей]

«мы равным образом подозреваем, что ни одна из них не лишена обитателей и у единой Вселенной, по-видимому, столько отдельных мировых частей [*partes mundiales*], сколько звезд, которым нет числа... которое только у того, кто сотворил все в числе» (25).

Те же выводы следуют и из предположения, что все ступени лестницы бытия где-нибудь обрели свое существование; «ведь», пишет он, «от бога исходят натуры различного благородства, населяющие каждую область» небес. «Земля населена, может быть, наименее совершенными существами», нежели те, что обитают на других планетах, но все же «в разумной природе, обитающей здесь как в своей области, не может быть ничего более благородного и совершенного сообразно этой природе». Обитатели другого рода, но подобные нам, если они существуют, «живут на других звездах». Но они «остаются для нас совершенно неизвестными», хотя Кузанский и делает попытку судить о их особенностях по аналогии с обитателями нашей планеты.

Логические основания новой астрономии, таким образом, были одним из тех многих элементов современных представлений о мире, которые были продуманы еще средневековой мыслью; и к концу Средних веков они стали распространяться все шире. Уже в начале семнадцатого столетия теории множественности солнечных систем и обитаемых планет, бесконечного числа звезд и бесконечной протяженности универсума в пространстве были предметом всеобщего обсуждения. Так

что Палингениус, еще за десять лет до выхода в свет «*De revolutionibus orbium*», доказывал в своей чрезвычайно популярной поэме, зачастую использовавшейся в школах в качестве учебника, что в других областях небес должны существовать создания, неизмеримо превосходящие человека, ибо невозможно представить, чтобы «бесконечное могущество Бога» истощилось бы после создания настолько незначительного и жалкого существа. «Разве не богохульством является полагать», вопрошает поэт, «что небеса пустынно и необитаемы и что Бог правит только нами и тварями, которые являются «*tam paucis, et tam miseris animalibus, et tam Ridiculis?*» [столь немногими, столь ничтожными и столь смешными животными].

«Не подлежит сомнению, что всемогущий Отец обладал умением, могуществом и волею для сотворения чего-то лучшего, чем мы... И чем больше все более благородных вещей он творит, тем блистательнее становится красота мира и божественное могущество» (26).

Что касается буквальной, а не фигуральной бесконечности числа звезд, то Палингениус прибегает к тому же уклончивому выражению, что было в ходу еще со времен Плотина, если речь заходила о количестве делений на шкале бытия: *Plurima sunt numero, ut possit comprehendere nemo* [суть столь многочисленны, что объять никто не может] (27).

Здесь опять-таки, исходя из бесконечности продуктивного потенциала Первопричины, делается вывод о необходимости бесчисленного количества ее актуальных следствий. Позднее в этом же веке, как было показано в появившемся недавно интересном исследовании, английский астроном Томас Диггс присовокупляет к своему изложению (по большей части являющемуся вольным переводом) взглядов Коперника утверждение бесконечности сферы неподвижных звезд, «сияющей неисчислимым количеством огней и простирающейся беспредельно» (28). Никаких особенных выводов из этого продолжения Коперниковой схемы Диггс не делает; он лишь указывает, что так наилучшим способом можно постигнуть «величественное царство Всевышнего, о чьих неисчислимых и незримых трудах мы частично можем судить по созерцаемому нами миру, [царство Всевышнего] чьему бесконечному могуществу и славе только и соответствует подобное бесконечное пространство, превосходящее все прочие как в качественном, так и в количественном отношении» (29).

И все же хотя элементы новой космографии имеют свою длительную предысторию, Джордано Бруно — вот кого с полным правом следует рассматривать как главного глашатая учения о децентрализованной, бесконечной и повсеместно населенной Вселенной; ибо он не только проповедовал его по всей Западной Европе с пылом евангелиста, но и первым изложил ее в той форме, в которой она получила свое распространение в людских умах. И хотя вполне возможно, что он видел свою задачу в развитии теории Коперника, чье величие Бруно никогда не уставал подчеркивать, совершенно определенно, что он пришел к своим убеждениям не в размышлении над коперниканизмом или над какими-либо астрономическими наблюдениями. Первоначально и даже по большей части эти убеждения сложились у него как дедукция из принципа изобилия, или из того предположения, на котором тот сам был основан — принципа достаточного основания. Не труд «*De revolutionibus orbium*», а «Тимей», Плотин (для Бруно — «князь философов») и книги схоластов — вот что было главными источниками его теории. Его можно рассматривать как продолжателя философии Абеляра, распространившего принципы этой философии на астрономию. Он исходил из предпосылок, которые в своем основании были теми же самыми, что позволяли Данте доказывать фактическую бесконечность небесной иерархии и актуализацию всех возможностей бытия; Бруно только распространил эти принципы на решение вопроса о том, какому количеству потенциально возможных звездных систем Всемогуший придал актуальное существование. Короче говоря, как раз те особенности его учения, из-за которых его прежде всего и считают глашатаем и поборником современного представления о мире, как раз они и делают его наиболее последовательным продолжателем определенного течения в метафизике платонизма и средневековой теологии. Да, утверждение «бесконечности миров» было хорошо известно как принадлежащее Демокриту и эпикурейцам — но это говорило скорее против него, нежели в его пользу; и триумф этого учения в семнадцатом столетии был основан на его выводимости из гораздо более канонических оснований.

Ход мысли Бруно наиболее ясно и последовательно проявился, пожалуй, в одном фрагменте сочинения «*De Immenso*», созданного около 1586 года. Здесь он утверждает, что бесконечность звездных миров в пространстве непосредственно и очевидно вытекает из *principia com-*

mūnia, на который и должно опираться наше размышление. Аксиомой является то, что «божественная сущность бесконечна»; что мера ее возможностей (*modus possendi*) соответствует мере ее бытия (*modus essendi*), а ее *modus operandi*, в свою очередь, тоже соответствует ее *modus'у possendi*; что *potentia infinita*, которой, как следует полагать, обладает Вседержитель, возможна *nisi sit possibile infinitum* [только если возможна бесконечность]. Равным образом не подлежит сомнению, что абсолютное бытие едино, что оно «в своем бытии, могуществе, действии и волении... есть одно и то же». То есть потенциальное и актуальное в Боге совпадают и должны быть коэкстенсивны в порядке времени. Следовательно, во всех возможных модусах должна наличествовать бесконечность существ и миров. «Не подобает говорить о бесконечной причине, что она может быть причиной конечного следствия; между конечным следствием и действующей причиной нет ни общего имени, ни связи». Отсюда, в частности, вытекает: невозможно, чтобы количество материи было конечным; чтобы по ту сторону границы небес (как ее традиционно себе представляют), было бы пустое пространство — зияющая бездна нереализованных потенций бытия. В другом месте Бруно добавляет, что некоторые из этих бесчисленных миров даже более великолепны, чем наш и обитатели их превосходят землян (30).

В отрывке, где те же рассуждения формально менее ясно представлены, их источники проявляются даже более явно из-за повторения Бруно метафор и выражений, уже хорошо знакомых нам по произведениям его предшественников:

«Почему мы желаем или можем думать, что божественная деятельность пуста? Почему, принимая во внимание, что всякая конечная вещь является ничем по отношению к бесконечности, мы желаем утверждать, что божественная благодать, которая может сообщаться бесконечным вещам и может разливаться в бесконечности, желает быть скудной и ограничиваться ничем? Почему вы желаете, чтобы этот центр божества, который может бесконечным образом расширяться в бесконечный шар (если можно так выразиться), подобно завистнику, оставался скорее бесплодным?... Почему должна быть тщетной бесконечная способность, нарушена возможность бесконечных миров, которые могут быть? Почему должно быть ущерблено превосходство божественного образа, который должен блистать больше во встречном зеркале и согласно бесконечному и безмерному роду своего бытия? Почему мы должны утверждать то, что, будучи допущенным, влечет за собой столько затруднений и разрушает столько философских начал, не благоприятствуя ни в какой степени законам, религии, вере или нравственности?» (31)

В другом месте доказательства еще более непосредственно и явно покоятся на принципе достаточного основания. Если следует полагать, что существовала причина, по которой место, занимаемое нашей планетой, должно было быть заполненным, то еще больше оснований существует для того, чтобы все прочие места, которые могут быть заняты, тоже не пустовали; и природа пространства не предполагает ничего, что ограничивало бы число таких мест. В общем, «тем больше есть оснований, чтобы существовало хорошее конечное и совершенное ограниченное, но еще больше оснований, чтобы существовало хорошее бесконечное; ибо, в то время как конечное хорошо лишь в условном смысле и согласно разуму, бесконечное хорошо согласно абсолютной необходимости». Да, понятие «бесконечное благо» в строгом смысле слова может быть приложено только к невещественному совершенству; однако «что мешает тому, чтобы бесконечное, заключающееся в неразвернутом виде в простейшем и неделимом первом начале, скорее существовало в развернутом виде в этом своем бесконечном и беспредельном подобии, в высшей степени способном содержать бесчисленные миры, чем в этих столь тесных краях?» Бруно добавляет, что пространственная протяженность или физический размер сами по себе не обладают неким «достоинством», которое могло бы само собой выражать совершенство Первопричины. Необходимость реализации всей шкалы бытия – вот для чего на самом деле должна существовать бесконечность миров, бесконечность, которая и даст место такому полному развертыванию возможного. «Достоинство самой природы и видов тел» не может проявиться достаточным образом как-то по-иному; «ибо бесконечное превосходство несравненно лучше представляется в бесчисленных индивидуумах, чем в тех, которые исчислимы и конечны... Поэтому в виду бесчисленных степеней совершенства, в которых разворачивается в телесном виде божественное бестелесное превосходство, должны быть бесчисленные индивидуумы, каковыми являются эти громадные живые существа (одно из которых эта земля, божественная мать)» (32).

Здесь мы в очередной раз встречаемся с обычным аргументом в пользу оптимизма. «Совершенно то, что состоит из многих частей, расположено в строгом порядке и тесно взаимосвязано». Поэтому «непозволительно порицать величественное строение могущественного Архитектора из-за того, что некоторые вещи в природе не являются самыми лучшими или из-за того, что существуют разные чудовища. Ибо даже то, что незначительно, заурадно и слабо – является необходимым, да-

бы великолепие целого стало полным». Невозможно существование «таких видов бытия, которые, находясь на своем месте в общей последовательности, не были бы благими в отношении к целому» (33).

Здесь легко узнается теория всеобщего детерминизма и в ее пользу приводятся те же аргументы, к которым прибегал Абельяр более чем четырьмя столетиями ранее. Поскольку Бог неизменен и поскольку в нем возможность действия и само действие есть одно и то же,

«в его деятельности и силе нет случайности, но от определенной и известной деятельности неизменным образом зависит определенное и известное действие. Вот почему это деятельное начало не может быть другим, чем оно есть; не может быть таким, каким оно не есть; не может быть другим, нежели тем, что оно может быть; не может желать иного, чем оно желает, и необходимым образом не может делать иного, чем то, что оно делает, ибо только изменчивым вещам подобает иметь возможность, отличную от действительности» (34).

Другие аспекты философии Бруно нам здесь не так важны; но чтобы исключить возможные недоразумения, отметим, что в ней проявилось не только то течение средневековой мысли, которое было связано с принципами изобилия и достаточного основания, но и течение, связанное с идеей божественной «благости». Если эта составляющая традиционного комплекса идей развивается свободно и последовательно, равным образом сохраняются и упрочаются и некоторые другие ингредиенты этого комплекса, совсем несхожие с ней. Так, например, Абсолют Бруно с одной стороны порождает мир и манифестирует себя в изобилии творения, с другой же стороны является трансцендентным, самодостаточным, единым, вневременным, неизречимым и непостижимым. Все его атрибуты не имеют абсолютно ничего общего с известным нам миром и для нашего разума даже представляются самопротиворечивыми. Внутренне противоречивая природа средневекового представления о Боге, благоразумно затушеванная и сведенная к минимуму у Фомы Аквинского, у Бруно нарочито подчеркивается; для Бруно (и не только для него), чем существеннее парадокс, тем величественнее учение.

Совершенное и наилучшее существо «не охватывает себя, ибо не больше себя, оно не охватывается собою, ибо не меньше себя... Оно является пределом; оно в такой степени является формой, что не является формой; в такой степени — материей, что не является материей... В бесконечной длительности час не отличается от дня, день от года, год от века, век от момента... К соизмерению, подобию, единству и тождеству бесконечного бытие человека не более близко, чем бытие муравья,

звезды, ибо к этому бытию бытие солнца, луны не более приближается, чем бытие человека или муравья, и поэтому в бесконечном эти вещи не различимы; и то, что я говорю об этих вещах, я подразумеваю относительно всех других вещей, существующих как частные... Если точка не отличается от тела, центр от окружности, конечное от бесконечного, величайшее от малейшего, мы наверняка можем утверждать, что вся вселенная есть целиком центр, или что центр вселенной повсюду, и что окружность не имеется ни в какой части, поскольку она отличается от центра; или же что окружность повсюду, но центр нигде не находится, поскольку он от нее отличен» (35).

Коротко говоря, Бог Бруно, также как Бог Плотина, также как Бог схоластов, по крайней мере двойственен; свойства и функции этих двух-Богов-в-одном трудносовместимы. И временами, когда эти противоречия становятся слишком велики даже для него, Бруно все же уступает соблазну акосмизма, всегда преследовавшего, как мы видели, любого философа платоновской традиции. «Все то, что составляет различие... все, что подвержено возникновению, уничтожению, изменению и перемене, все это — не сущее, не бытие, но условие и обстоятельство сущего и бытия... То, что образует множественность в вещах, — это не сущее, не вещь (*la cosa*), но то, что является, что представляется чувству... Все то, что имеет различие и число, есть чистая акциденция, чистая фигура, чистое восполнение» (36). Все это, конечно, вступает в полное противоречие с той стороной учения Бруно, к которой мы здесь обращались — с его утверждением, что в сущности абсолюта наличествует реальная необходимость реального существования всех возможных вещей в максимальной степени многообразия. Равным образом и в этике Бруно, например, в сочинении «*Eroici furori*», по прежнему остается велико влияние антинатурализма и метафизики потустороннего. Короче говоря, в его философии содержатся практически все аспекты того комплекса интеллектуальных установок, который специфичен для средневековой мысли. Но он делает смысл каждого из этих предпочтений (равно как и внутреннюю противоречивость всего комплекса) как никогда ранее очевидным, развивая каждый из них с беспощадной и четкой логикой, а также с полным безразличием к несоответствию их друг другу. Результатом, помимо всего прочего, были выводы, хотя и исходившие из совершенно традиционных и неотъемлемых от средневекового образа мысли оснований, но означавшие разрушение средневековой картины физического универсума — а вместе с тем и многого другого, что неразрывно с ней было связано.

Все три величайших астронома того поколения, к которому принадлежал сам Бруно, и следующего, — Тихо Браге, Кеплер, Галилео — отрицали, по крайней мере на словах, и учение о бесконечности миров, и учение о их «множественности»; но все они более или менее определенно высказывались в пользу первого из пяти мировоззренческих нововведений — предполагавшего населенность других планет нашей солнечной системы (37). Совершенно определенно, что Галилео склонился к точке зрения Бруно; он особо подчеркивает в «Диалоге о двух главных системах мира», что «никогда еще не было доказано, что мир конечен и что он имеет какую-либо определенную форму» (38). Тем не менее говорящий от лица автора участник диалога формально соглашается со своим собеседником-аристотелианцем, что Вселенная «конечна, обладает формой сферы и, следовательно, имеет центр» (39). Однако когда встает вопрос — если Луна обитаема, то подобны ли ее жители землянам или совершенно от них отличны? — Галилей выдает привязанность своей мысли к принципу изобилия. У нас нет, отмечает он, «точных сведений», чтобы делать выводы; а астрономы не могут судить о существовании чего-либо, опираясь только на логическую возможность. Если все же его спросят, добавляет Галилео, «что говорят ему интуиция и просто здравое разумение относительно сходства или различия вещей на Луне и того, что знакомо нам здесь», он будет вынужден ответить, что на Луне «все совсем по-другому и совершенно неподвластно нашему воображению»; ибо по его мнению «этого требует богатство Природы и всемогущество ее Творца и Управителя» (40). Следовательно, хотя Галилей и не решается открыто отстаивать те общие выводы, которые делал Бруно из этих же самых исходных предпосылок, то это происходит не потому, что он в принципе не согласен с этими выводами.

Следует отметить, что как раз эти наиболее фундаментальные инновации в комплексе космологических идей очень пригодились, как оказалось, для упрочнения настроений, характерных для традиционной религии. К примеру, одной из основных тем христианских моралистов всегда была ценность смирения. Ничто так яростно не порицалось, как гордыня, эта причина изначального грехопадения, главный источник всех наших несчастий. В своих рассуждениях средневековые авторы, как и авторы начала Нового времени, апеллировали к космологическим фактам (мы уже видели это на примере Монтеня) дабы вывести

отсюда мораль: человек обитает практически в самом центре мира, а значит в практически наихудшем месте творения. Эти астрономические основания смирения новая астрономия, как уже отмечалось, разрушила. Но замена им нашлась в учении о множественности миров, а еще более — в учении об абсолютной беспредельности Вселенной. Пусть место, занимаемое человеком в универсуме, теперь уже и не было самым низменным, но его ничтожность стала даже еще более очевидной. Рассматривать человека всего-навсего как часть природы значило дать ему почувствовать его несказанную малозначимость и способствовать таким образом его смиренному обращению к Богу; данная пригодность самых радикальных нововведений в космографии для [религиозного] просвещения гораздо больше способствовала их распространению в сравнительно ортодоксальных кругах семнадцатого столетия, чем их научная доказательность. И те, кто приходили к ним по совсем другим, конечно, причинам, никогда не упускали случая отметить их значимость для дела религиозного просвещения.

Во второй половине семнадцатого века не только коперникианство, но и теория Бруно получили поддержку самых влиятельных философов эпохи. Памятуя об осуждении Галилея, Декарт, которого никогда не привлекал путь мученика, был крайне осторожен, защищая систему Коперника: да, эта «игра ума», эта «гипотеза» лучше других согласуется с известными фактами, но это еще не делает ее истиной — однако вряд ли у кого-то из читателей могут возникнуть сомнения как относительно выводов, к которым приходит философ, так и относительно его действительного мнения (41). Но осмотнительные оговорки — это не все, что определяет отношение Декарта к тому, что может казаться страшной ересью, но что, как он осторожно замечает, «кардинал Николай Кузанский и некоторые другие ученые доктора» допускают «*sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église de ce sujet*» [не будучи порицаемы Церковью по этому вопросу] (42) — то есть к отрицанию замкнутости мира в сферическую форму и утверждению бесконечности обитаемых миров. Заключение о том, что неподвижные звезды находятся на разных расстояниях от Солнца и что расстояние от ближайших из них до орбиты Сатурна неизмеримо превосходит диаметр земной орбиты, Декарт подкрепляет астрономическими доказательствами; ясно, однако, что эти доказательства получали дополнительную весомость в его глазах в той мере, в какой не противоречили принципу изобилия. На этом принципе в основном и покоилось его убежденность в существовании бесчисленных звезд и систем, пока нам неизвестных. В это «гораздо

легче поверить», чем «полагать, что могущество Создателя настолько далеко от полноты, чтобы этих звезд не существовало» (43). Коротко говоря, необходимо исходить из следующих оснований: если других свидетельств нет, то, как можно полагать, способное к бытию — существует. Создать бесконечное количество миров было по силам Творцу; и принцип, с которым необходимо подходить к решению таких вопросов, гласит, что эта возможность должна была быть реализована.

«Непрестанно обращая наш взор на бесконечное могущество и благость божью, мы не должны бояться впасть в заблуждение, представляя себе его творения слишком великими, слишком прекрасными и совершенными, и, напротив, мы будем заблуждаться, предполагая для них границы или какие-либо пределы, о коих не имеем достоверных знаний» (44).

Из учения новой космографии Декарт извлек моральные и религиозные выводы, которые были весьма поучительны и отнюдь не новы. Они дали ему основания (как прежняя теория давала их Монтеню) отказать от антропоцентрической теологии, которой многие богословы простодушно тешили человеческое самолюбие. «Никким образом не вероятно, чтобы все вещи были созданы для ради нас и чтобы при сотворении их Бог не имел никакой иной цели... Ибо мы не можем сомневаться, что существует или некогда существовало и уже давно перестало существовать бесконечное число вещей, каких ни один человек никогда не видел и не познавал и какие никому не доставляли никакой пользы» (45). Когда Монтень нападал на «гордыню», вряд ли он исходил из принципов философии потустороннего; испытывая от природы глубокую антипатию ко всему высокопарному, претенциозному, напыщенному и обладая острым чувством комедийности человеческого существования, он находил удовольствие в том, чтобы постоянно укалывать человеческое тщеславие и в том, чтобы ставить человека на его ничем особо не примечательное, но не такое уж и неудобное и даже (если приложить усилия) имеющее свои радости, место. Астрономические представления Декарта тоже влияли на его отношение к человеческому самолюбию, но совсем в другом роде; он видел в них доказательство близости (уже отмеченной нами ранее) новой космографии (особенно в той бескомпромиссной форме, что придал ей Бруно) к самому существу традиционной религиозности, а именно к ее настроению потусторонности. В письме 1645 г. к принцессе Елизавете он перечисляет четыре принципа, которыми нам нужно руководствоваться на жизненном пути; третий из них состоит в том, что Вселенная

бесконечна. Размышление об этом учит сдержанности и помогает «уничтожить нашу привязанность ко всему мирскому».

«Если представлять себе, что за пределами небес нет ничего, кроме воображаемого пространства, и что все эти небеса созданы лишь ради Земли, а Земля — ради человека, такие представления склоняют к мысли, что Земля есть наше главное обиталище, а эта жизнь — наше высшее благо; при этом вместо познания наших истинных совершенств мы приписываем другим тварям несовершенства, им не присущие, дабы над ними возвыситься» (46).

Вполне возможно, что своему быстро растущему во второй половине XVII века авторитету теории множественности и бесконечности миров обязаны преимущественно популярности картезианства, нежели прямому влиянию трудов Бруно. Как быстро даже ученые умы забыли о первооткрывателях новой космографии и приписали всю честь ее разработки Декарту, можно понять из речи Аддисона, произнесенной в 1693 году в Оксфорде. Декарт был тем, говорит Аддисон, «кто разбил стеклянные сферы, которые воздвигло над нами причудливое воображение античности» и кто «не пожелал более оставаться в хрустальных стенах тесного Аристотелева мира» (47).

В Англии самым страстным защитником теории бесконечности миров был Генри Мор. Он, без сомнения, не был свободен от влияния Декарта, но все же в той мере, в какой Мор был знатоком Плотина и схоластики, он пришел к своим убеждениям, опираясь преимущественно на эти источники. Насколько прямо и непосредственно новая концепция физического мира может быть выведена из давно и хорошо известных предпосылок, ясно видно не только в ученых рассуждениях Бруно, но и в их поэтической версии, принадлежащей Морю.

If God's omnipotent,
And this omnipotent God be everywhere,
Where'er he is, then can he eas'ly vent
His mighty virtue thorough all extent...
Unless omnipotent power we will impair
And say that empty space his working can debar...
Wherefore this precious sweet ethereall dew,
For ought we know, God each where did distil
And thorough all that hollow voidness threw,
And the wide gaping drought therewith did fill,
His endless overflowing goodness spill
In every place; which streight he did contrive

Int' infinite severall worlds, as his best skill
Did him direct and creatures could receive:
For matter infinite needs infinite worlds must give.
The centre of each severall world's a sunne
With shining beams and kindly warming heat,
About whose radiant crown the planets runne,
Like reeling moths about a candle light;
These all together, one world I conceit.
And that even infinite such worlds there be,
That inexhausted Good that God is hight,
A full sufficient reason is to me,
Who simple Goodnesse make the highest Deity (48).

[Если Бог всемогущ

И это всемогущество существует всюду,

Где есть он, следовательно, он с легкостью распространяет
Свою неизмеримую силу на любые расстояния...

Иначе мы умалим всемогущество

И скажем, что пустые пространства могут воспрепятствовать его
трудам...

Иначе к чему та драгоценная благоухающая эфирная роса,

Которой, как следует знать, Бог окропил все,

Которую уронил в зияющие пустоты

И прекратил тем самым бесконечную засуху,

Повсюду пролив Свою неисчерпаемую и льющуюся через

Край благодать; и он устроил так,

Что существуют бесконечные миры,

Согласно его величайшему мастерству

И способности тварей принять это мастерство:

Ибо из бесконечности материи должны возникнуть бесконечные
миры.

Центром каждого мира является солнце

Что лучится добрым теплом.

Вокруг его сияющей короны обращаются планеты,

Подобно мотылькам, порхающим вокруг пламени свечи;

Таким мне грезится мир в его единстве.

И будь даже эти миры бесконечны,

Неисчерпаемое благо, которое есть Бог, превосходит их,

И для меня это совершенно достаточное основание

Считать только Благодать высшим Божеством.]

Ученик Мора Гленвиль, излагая те же аргументы прозой (что, возможно, является менее подходящей для них формой) сводит их к сле-

дующему. «Утверждать, что благодать [Бога] бесконечна, и полагать при этом, что она творит лишь конечные вещи» есть просто-напросто «противоречие». Но эти же самые выводы можно обосновать и по-другому:

«В Писании содержится подтверждение самой сути моих доводов, сиречь, что Бог создал все вещи наилучшим образом... Блеску, славе и великолепию Бога гораздо более приличествовало сотворить Вселенную, сравнимую с его безмерностью и распространить следствия своего могущества и величия везде, где сам он пребывает, сиречь в бесконечном пространстве и времени, нежели ограничивать свое всемогущество трудами в одном единственном месте, крайне незначительном по своему положению. Следовательно, считать, что мир имеет пределы в пространстве и времени, значит вступать в противоречие с непреложным свидетельством истины» (49).

Любопытное сочетание отрицания системы Коперника и безоговорочного принятия гипотезы Бруно мы находим у Паскаля. Он считает, что выбор между системами Птолемея, Коперника и Тихо совершить невозможно; все они в равной степени согласуются с теми свидетельствами опыта, которые призваны объяснить. «Как, следовательно, можно выбрать между ними тремя, не рискуя совершить ошибку?» (50). И все же вряд ли кто был более захвачен мыслью о бесконечной протяженности мира, чем Паскаль, и вряд ли кто-либо говорил об этом с большим красноречием. В этом он оставляет позади даже Бруно, хотя исходит по большей части из совершенно противоположных оснований и настроений. У Бруно бесконечное протяжение, количество и многообразие вещей вызывало чувство эстетического восхищения и любования; кажется, что чем значительнее размеры предметов, о которых он говорит, тем большее эмоциональное воодушевление они в нем вызывают. Зачастую это оборачивается религиозным преклонением, но чаще всего это нечто иное, как благоговение перед космосом, перед проявлением творческой энергии в чувственном мире. Все это по большей части справедливо и для Генри Мора. Но на воображение Паскаля мысль об *infini stéé* действовала не окрыляюще, а угнетающе; еще более, чем Декарту, Паскалю эта картина представляется принижающей и умаляющей человека, ставящей в тупик его разум. В своем постижении природы (как утверждает с пресловутым мрачным красноречием, столь характерным для «Мыслей») человек приходит только к самоунижению; там открывается ему «как велика разница между тем, что есть мир и тем, что есть человек».

«Пусть посмотрит на это ослепительное сияние, зажженное, словно нетаснувший светильник, чтобы озарять вселенную; пусть земля представится ему крохотной точкой рядом с тем огромным кругом, который описывает это светило, и пусть он подивится тому, что сам этот огромный круг есть лишь малая точка в сравнении с тем, что замыкают светила, катящиеся по небосводу. Но если наш взгляд здесь остановится, пусть наше воображение идет дальше, оно скорее устанет работать, чем природа — поставлять ему пищу. Весь видимый мир есть лишь незаметная морщинка на обширном лоне природы. Никакие понятия не могут к ней приблизиться; напрасно мы тужимся послать наши представления за пределы воображаемых пространств, мы порождаем лишь атомы в сравнении с действительностью вещей. Это бесконечная сфера, центр которой везде, окружность — нигде. Самое важное из наглядных представлений всемогущества Божия в том и состоит, что наше воображение теряется при этой мысли... А теперь, обратившись к себе, пусть человек подумает, что он есть рядом с сущим, пусть взглянет на себя в растерянности и пусть из этой маленькой норки, где он обитает, — я имею в виду вселенную, — он научится назначать истинную цену земле, царствам, городам, домам и самому себе. Что такое человек для бесконечности?» (51).

Правда, убедить человека не ставить себя слишком высоко — это только одна из задач Паскаля. Он предлагает одно простое правило в отношениях с родом, чье мнение о себе всегда стремится к той или иной крайности: «Если он превозносит себя, я его принижаю. Если он принижает себя, я его превозношу и всегда ему противоречу. До тех пор, пока он не постигнет, что он есть непостижимое чудовище» (52). Размышление над бесконечностью физического мира — это, очевидно, всего лишь повод обратиться к двум взаимоисключающим положениям, определяющим антиномичность человеческой природы: «*misere et grandeur de l'homme*» [ничтожеству и величию человека]. Человек находит утешение в размышлении о превосходстве «мысли» — даже самой мимолетной и слабой — над косной материей, сколь бы безгранична она ни была и сколько бы сил в себе ни заключала. «Все тела, небосвод, звезды, земля с ее царствами не стоят малейшего из умов. Ибо он знает все это и себя самого, а тела — нет». «В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, малую точку; мыслью я ее объемлю» (53). Остановись Паскаль здесь — и последнее слово осталось бы за оптимистической составляющей антиномии, но Паскаль и не думает делать этого. Хотя «все достоинство человека заключено в его мысли», хотя «мысль — вещь удивительная и несравненная по своей природе», но пользуется ею человек крайне нелепо: «Чтобы вызвать к себе презрение, она

должна бы иметь какие-то чудовищные пороки; но у нее пороки такие, что нет ничего смешнее» (54). Так что в постижении бесконечности Вселенной человек находит только еще один повод для самоунижения, открывая таким образом бесплодность самых благородных даров, отпущенных ему от природы. Долг и цель мысли — понимание; но бесконечность реальности неинтеллигибельна. «Не умея созерцать эти бездны, люди дерзко принялись исследовать природу, словно они ей хоть как-то соразмерны». И столкнувшись с подлинной беспредельностью даже физического мира, они «навсегда отчаиваются познать его начало и цель», ясно понимают, что отпущенных им интеллектуальных возможностей недостаточно для твердой уверенности, для обретения сколь-нибудь определенного и непреложного знания. «Думаю, что хорошенько это поняв, мы успокоимся каждый на том месте, которое назначила ему природа. Эта середина, доставшаяся нам на долю, всегда удалена от крайностей [от бесконечно малого и бесконечно большого]; а потому — что нам за важность, если кто-то другой понимает вещи немного лучше, чем мы?» И дело не только в том, считает Паскаль, что мир слишком огромен, чтобы мы могли исследовать его весь целиком — хотя само по себе это и означает, что даже отдельные его части не могут быть по настоящему поняты, поскольку «в мире все части так соотносены и связаны друг с другом, что, я полагаю, невозможно познать одну без другой и без целого» (55). Самая главная трудность состоит в том, что само понятие бесконечного числа и бесконечной протяженности, будучи принято как подлинный предикат реальности, приводит нашу мысль к неразрешимым антиномиям. «Мы знаем, что существует бесконечность, но мы ничего не знаем о ее природе». Так, «мы знаем, что неверно считать, будто числа конечны; отсюда вытекает, что нумерическая бесконечность существует; но мы не ведаем, что она есть. Она и четная и нечетная; однако она есть число, а каждое число или четно, или нечетно». Погрузившийся в созерцание непостижимых тайн природы спекулятивный ум не будет, следовательно, ни поражен, ни возмущен, столкнувшись с загадочностью и непостижимостью, характерными для религиозного опыта. Бог подобен физической бесконечности, о бытии его «возможно знать, что он *есть*, но невозможно знать *что он есть*» — за исключением некоторых сверхъестественных способов получить хоть какое-нибудь практическое знание о нем, которыми нас удостоили (56).

Паскаль, однако, обращается с концепцией бесконечности Вселенной произвольно, если не сказать злонамеренно; он вспоминает о ней

под впечатлением того или иного минутного настроения и в той мере, в какой она позволяет обуздывать человеческую гордость; но в высшей степени характерно, что он игнорирует предположение — ставшее общераспространенным уже в его время и, как представляется, неизбежно вытекающее из теории бесконечности мира — что обитаема не только наша планета. Бруно и даже Кеплер (хотя его мир и был замкнут) полагали, что род, обитающий на этой планете, не испытывает недостатка в соседях, хотя, к сожалению, и не имеет возможности общаться с этими инопланетными соседями. Бруно, Кеплер и многие другие авторы того периода смотрели на окружающие Землю звездные пространства с восхищением и с радостным чувством повсеместной распространенности разумной жизни. Паскаль же взирал на человечество как на нечто совершающее одинокое и беспрестанное кружение в мертвой бесконечности, в которой не существует мысли, родственной человеческой. «L'éternel silence de ces espaces infinis m'effraie» [«Вечное молчание этих бесконечных пространств меня страшит»]. Но когда его мысль направлялась в другое русло и Паскаль давал себе труд серьезно взглянуть на следствия, вытекающие из теории множественности миров, он сталкивался с чем-то, смущавшим его еще больше, чем чувство одиночества в физическом мире. Ибо интеллектуальное основание тех религиозных убеждений, в которых он видел спасение от пессимизма и скептицизма, порождаемых зрелищем пустой природы, практически целиком (если оставить в стороне доводы в пользу пари за Бога) состояло в убежденности в реальности того супранатурального Откровения, которое дано было в истории иудаизма и христианства и в текстах, запечатлевших эту историю. А эту убежденность — по причинам, о которых уже можно догадаться, — было сложно совместить с предположением о существовании в бесконечном пространстве бесчисленного количества иных существ, существ разумных и, возможно, избегнувших грехопадения.

Паскаль, лучше чем кто-либо другой, сделал очевидным своего рода иронический аспект принципа изобилия. Самое главное в этом принципе, как мы видели, состоит в следующем: он ведет к тому, что я назвал посюсторонним типом религиозного чувства и морального пафоса, он являлся конгениальным этому чувству и этому пафосу; он предполагает подлинную реальность и метафизическую необходимость чувственного мира; с точки зрения этого принципа творение такого мира видится как подлинное продолжение божественного совершенства; и данный принцип служил, из века в век, главным основанием доводов в пользу

оптимизма. Тем не менее, в той мере, в какой этот принцип делал мир в буквальном смысле слова бесконечным, выводы из него (как это уже отмечалось) легко могли быть обращены в пользу философии потустороннего; и Паскаль был захвачен именно этим вариантом приложения данной концепции к астрономии. Но опять-таки, принцип этот в своем основании был — и тому подтверждением являются бесчисленные примеры — проявлением своего рода рационализма; он являлся выражением убежденности в том, что реальность по своей природе и в существенной мере постижима разумом, что все существующее в достаточной мере причастно интеллигибельному миру. Но когда он был истолкован как то, что предполагает реальное существование количественной или числовой бесконечности, то стало казаться, что это странным образом сделало реальность совершенно чуждой разуму человека, привело его к парадоксам и противоречиям. И тот, кто последовательно выводил из принципа достаточного основания все его следствия — тот обнаруживал, что эти следствия приводят к отрицанию исходных посылок. Таким образом он легко превращался в *rugthonien accompli* [законченного скептика], который с точки зрения Паскаля представляет собой самый благодарный материал для возникновения *chrétien soumis* [покорного христианина].

Последняя четверть XVII века была временем триумфального шествия новых космографических идей; и, пожалуй, уже в первом и втором десятилетии XVIII столетия не только система Коперника, но и теории обитаемости и множественности миров оказались широко распространены даже в самых ортодоксальных кругах. Книга Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» (1686) послужила, без сомнения, более чем какое-либо другое сочинение повсеместному распространению этих идей среди образованных классов. Никакая другая книга не совмещала в большей мере игривость изложения с важностью темы; этим она, без сомнения, по большей части и обязана своим успехом как *oeuvre de vulgarisation*. Ее успех в Англии был не меньшим, чем во Франции (57). На английский она была переведена и опубликована через два года после французского издания и еще дюжина ее изданий появилась в течении следующего столетия. Фонтенель выдвинул четыре основных аргумента в пользу наличия «обитателей» (под которыми подразумеваются, по видимому, разумные существа) на других небесных телах нашей солнечной системы и в пользу того предположения, что каждая неподвижная звезда окружена обитаемыми планетами. Частично он исходил из простого суждения по аналогии, правдоподобие которого основано на том

предположении, что (предполагаемое) совпадение причин ведет к совпадению следствий. «Если», излагает он этот довод, «две вещи сходны между собой по тем признакам, которые мы можем у них наблюдать, то возможно, что они могут быть сходны и по тем признакам, свидетельства о которых мы пока не располагаем, если у нас нет веских оснований предполагать другое». Это и было, продолжает он (уж слишком просто переходя от «возможного» к «правдоподобному»), «тем способом рассуждения, к которому я прибег. И я утверждаю, что Луна обитаема, поскольку она подобна Земле; и другие планеты обитаемы, поскольку они подобны Луне» (58). Правда, об обитателях Луны Фонтенель говорит не всерьез, он знает, что отсутствие у Луны атмосферы делает их наличие маловероятным, так что это предположение предназначено исключительно для развлечения его собеседницы, Маркизы. Но в отношении других планет нашей системы это суждение звучит гораздо более веско, и на его основании можно предположить обладание другими солнцами обитаемых планет. Это, конечно, суждение по аналогии самого низкого пошиба, оно не имеет действительной доказательной силы. Сам Фонтенель отдает себе отчет, что эта часть его доказательств стоит не больше, чем вопрос вроде «А почему бы и нет?» и переходит к другой части своих рассуждений. Второй довод основан на аналогии между природой нашей планеты и теми условиями, которые можно предположить на других планетах. Из нашего собственного опыта и по открытиям, которые недавно были сделаны с помощью микроскопа, мы знаем, что природе свойственно все наполнять жизнью, так что «каждая песчинка» облеплена миллионами живых существ. «Следовательно, разве можно предполагать, что природа, столь избыточно щедрая здесь, станет скупиться на остальных планетах?» Не следует полагать и что это будет простое умножение одних и тех же форм. «Природа не терпит повторений» и разнообразит свои творения на каждом из обитаемых миров. Это различие возрастает с расстоянием, и «каждый, кто сможет сравнить обитателя Луны с обитателем Земли, сразу убедится, что они более близкие соседи, чем обитатель Земли и обитатель Сатурна» (59).

Но основная тяжесть доказательств приходится на два других довода; оба из них достаточно традиционны и оба являются продолжением принципа достаточного основания. Первый из них состоит в том, что Создателю пришлось бы приписать некую иррациональную расточительность, бессмысленное мотовство возможностей, если согласиться с данными астрономии о размерах Вселенной, но полагать, что лишь в

крайне незначительной части этих пространств существует жизнь. Однако самый убедительный аргумент можно извлечь из богословского учения о бесконечности и благости (то есть «плодородности») того абсолютного бытия, которое порождает все существующее. Короче говоря, в предисловии к своему сочинению Фонтенель обращается к «l'idée de la diversité infinie que la Nature doit avoir mis dans ses ouvrages, règne dans tout le livre» [идея бесконечного разнообразия, которое Природе суждено было вложить во все свои творения, идея, главной для всей книги] — идею, которую «не оспаривает ни один философ». Фонтенель допускает, что этот аргумент не имеет безусловной силы; но его вероятность практически такая же, как и у предположения о том, что в прошлом жил Александр Македонский. Не одно из этих двух предположений не может быть доказано прямо; но все, что мы знаем, говорит в пользу их истинности и ничего против нее.

«У вас есть все доказательства, которых можно желать в данном случае: полное сходство Земли, которая обитаема, с другими планетами, невозможность представить себе другую цель, ради которой они были сотворены, плодородие и могущество природы, внимание, с которым она, как можно предположить, отнеслась к потребностям их обитателей».

О том, какие следствия влечет за собой убеждение в множественности миров, Фонтенель говорит в шутивной форме. Маркиза восклицает, что зрелище мира, открытого ей философом, «ужасно». Философу так не кажется.

«Ужасно, мадам? Я нахожу его весьма привлекательным. Когда небеса представляли собой крохотный голубой свод, утыканный звездами, Вселенная, на мой вкус, была слишком тесной и сдавленной; я почти задыхался от отсутствия воздуха; теперь же она раздалась в высоту и ширину и включила в себя тысячи вихрей. Мне дышится гораздо свободней и я полагаю, что Вселенная стала несравненно более величава, нежели была прежде» (60).

Но это утешение апеллирует только к нашему эстетическому чувству, причем пригодно оно только для тех, кому более по вкусу не простота, интеллигентность и совершенство форм, а размах и разнообразие. И Фонтенель допускает, что на активность человека зрелище громадности мира действует подавляюще. Оно дает оправдание ничегонеделанию, поскольку на его фоне любые достижения человека выглядят чем-то бесконечно незначительным. «Следует признать», заключает Маркиза, «что нам неизвестно даже наше местоположение среди этого

множества миров. Что касается меня, то Земля теперь представляется мне столь ужасающе маленькой, что впредь я вообще не смогу ничем себя занять. Так, как мы, страстно желать величия, постоянно пребывать в хлопотах и заботах, можно было только не зная что есть эти вихри; но теперь, я надеюсь, моя осведомленность частично сможет оправдать мою праздность и если кто упрекнет меня в беззаботности, я отвечу: *«Ах, разве вы не знаете, что существуют неподвижные звезды!»*

Многие англичане и, возможно, большинство представителей английского клира почерпнули свои представления об астрономии прежде всего из книги Уильяма Дэрхема «Астро-теология, или Доказательства бытия Божиего и его атрибутов, исходя из созерцания небес» (1715). Книга вышла под покровительством королевского дома, а ее автор был каноником Уиндзорского собора и членом Королевского общества. Она, следовательно, выражала точку зрения, официально одобренную как теологической, так и научной ортодоксией своего времени. Дэрхем безоговорочно высказывается в поддержку бесконечности Вселенной, но, называя ее Новой системой, тщательно отделяет от учения Коперника. Новая система

«сходна с Коперниковой в том, что касается Солнечной системы и ее планет... Однако гипотеза Коперника предполагает, что сфера неподвижных звезд есть граница Вселенной и что Солнце находится в центре Вселенной на равном удалении от ее границ; *новая система* предполагает, что существует множество других систем *солнц* и *планет*, кроме той, в которой обитаем мы, а именно, что каждая неподвижная звезда есть солнце и точно так же, как наше Солнце, окружена системой планет, вращающихся вокруг нее... По всей вероятности существует множество их [систем универсумов], столько же, сколько неподвижных звезд, а им нет числа».

Дэрхем считает, что все планеты нашей системы (а также Луна) и все планеты бесчисленных иных систем «пригодны для жизни и имеют своих обитателей». Такая «Новая система», как он полагает, «гораздо более разумна и правдоподобна, чем любая другая»; и здесь он прежде всего и главным образом опирается на хорошо известный теологический принцип:

«[Такая Система] гораздо более величественна, чем любая другая; и гораздо более достойна бесконечности Создателя, его безграничным и безмерным *могуществом* и *мудрости*, которые равно могут быть проявлены как в сотворении многих систем, так и одной единственной. И так как мириады систем прибавляют более славы Богу и в большей мере прояв-

ляют его *атрибуты*, нежели одна, то не подлежит сомнению возможность того, что существует множество систем, кроме той, в которой дано обитать нам» (61).

Мораль, извлекаемая из этой «Новой системы», в точности совпадает с той, что выводили средневековые авторы и, позднее, противники Коперника из системы Птолемея:

«Созерцая удивительное величие и многообразие небесных тел и то несравненно более благородное строение и окружение, что свойственно некоторым из них в гораздо большей мере, чем нашему, нам следовало бы научиться не переоценивать этот мир, не прикрепляться чрезмерно своим сердцем к нему или же к каким-либо его богатствам, достоинствам и удовольствиям. Ибо что есть наша планета, как не точка, песчинка во Вселенной! Шар, не слишком уж и заметный среди тех величайших небесных тел, какими являются неподвижные звезды. Если величина и свита могут придавать достоинство планете, то САТУРН и ЮПИТЕР вправе претендовать на первенство; а если близость к самому великолепному из всех тел нашей системы, источнику света и тепла, к центру, может сделать честь и возвеличить планету, тогда МЕРКУРИЙ и ВЕНЕРА могут поспорить за это. Так что если наш мир есть лишь незначительная часть нашей системы, нужно ли тогда чрезмерно привязываться к нему и заботиться о нем?» (62).

Дэрхем, кроме того, делает небезынтересное предположение, что к принципиальным преимуществам «Царства небесного» следует отнести лучшие возможности для астрономических наблюдений — и открытий.

«Всем нам свойственно радоваться новому, мы готовы терпеть великие лишения, предпринимая опасные путешествия ради того, чтобы увидеть другие страны. С величайшим удовольствием мы узнаем о том, что нечто новое открыто в небе и с великой радостью созерцаем небесные тела в наши телескопы. С каким же удовольствием, следовательно, будут праведные души, покинувшие тела, созерцать отдаленнейшие области Вселенной, наблюдая вблизи все эти великолепные небесные тела и их благородных спутников» (63).

Еще одним свидетельством распространенности этих взглядов в самых респектабельных и ортодоксальных социальных кругах начала XVIII столетия является поэма Ричарда Блэкмора «Creation» (1712). Вряд ли кто из поэтов XVIII века более подвергался насмешкам, чем Блэкмор; он имел несчастье быть осмеянным и Попом и Деннисом, не считая более мелких сатириков. И все же, хотя его «Творение» боль-

шинству современных читателей кажется самой скучной дидактической поэмой эпохи скучных дидактических поэм, многие современники и многие последователи Блэкмора ставили ее очень высоко. Аддисон так говорил о ней (*Spectator*, 339): «Она продиктована столь благими намерениями и выполнена со столь безукоризненным мастерством, что может рассматриваться как одно из самых важных и значительных достижений английской поэзии. Читатель не будет разочарован, найдя здесь философские глубины, выраженные в изящной поэзии, и непреклонную силу мысли, совмещенную с удивительным богатством воображения». Даже Деннис писал о «Творении», как о «философской поэме, равной поэме Лукреция по красоте своего стиха, и бесконечно превосходящей ее по силе и последовательности мысли». А Джонсон противопоставляет ее вкупе с философскими поэмами Попа позднейшим эпигонам. Итак, что касается популярности и репутации среди современников, «Творение» было одной из самых значительных философских поэм того столетия.

Блэкмор в целом разделяет взгляды Коперника, хотя в некоторых нюансах и выражает определенные колебания — но относительно множественности миров его мнение непоколебимо.

Yet is this mighty system, which contains
So many worlds, such vast ethereal plains,
But one of thousands, which compose the whole,
Perhaps as glorious, and of worlds as full.

/.../

All these illustrious worlds, and many more
Which by the tube astronomers explore;
And millions which the world can ne'er descry
Lost in the wilds of vast immensity,
Are suns, are centers, whose superior sway
Planets of various magnitude obey (64).

[И все же в этой громадной системе, что содержит
Такое множество миров, такие безбрежные эфирные пространства,
Хотя бы один из тысяч образует целое,
Возможно, такое же великолепное и также полное миров.

...

Все известные миры и многие другие:
Те, что изучают своими телескопами астрономы,
И те, которые затеряны в безбрежных даях,
И которые мы никогда не увидим,
В своем центре содержат солнца,

Чьей высшей власти подчинены планеты разных размеров.]

И он находит (абсолютно по тем же основаниям, по которым Мильтон сорока годами ранее отрицал это), что обитаемость других миров не подлежит сомнению.

When we on faithful nature's care reflect,
And her exhaustless energy respect...
We may pronounce each orb sustains a race
Of living things adapted to the place...
Were all the stars, those beauteous realms of light,
At distance only hung to shine by night,
And with their twinkling beams to please our sight?...
Are all those glorious empires made in vain? (65).
[Размышляя о непрестанных заботах природы
И уважая ее неисчерпаемые силы...
Можно утверждать, что на каждой планете обитает раса
Живых существ, приспособленных к месту своего обитания...
Разве звезды, эти прекрасные сгустки света,
Были зажжены только чтобы освещать ночь
И мерцанием своих лучей услаждать наш взор?
Неужели все эти величественные царства сотворены напрасно?]

«Шар земной» — всего-навсего незначительная часть целого; и жители других планет

Must this low world's inhabitants excel.
And since to various planets they agree,
They from each other must distinguished be
And own perfections different in degree.
[Должны превосходить обитателей этого нижнего мира.
А поскольку они живут на различных планетах,
То должны отличаться друг от друга
И разниться степенью своего совершенства.]

Но возможно самым ярким свидетельством тому, какого именно рода религиозные мысли и настроения вызывала гипотеза бесконечности Вселенной и множественности обитаемых миров в умах людей, разделявших в целом распространенные представления той эпохи о религии и о мире вообще, является последняя книга поэмы Янга «Ночные размышления» (Девятая ночь), относящаяся к 1745 году. Мало какое из других поэтических произведений может сравниться с ней по разительному контрасту между популярностью и влиянием среди современников и в позднейшее время. Девятая ночь отличается от предше-

вавших восьми; те носят название «Смятение», девятая ночь озаглавлена «Утешение». Она и посвящена мыслям, отличным от размышлений прежних восьми. Ночь вообще близка была музе Янга по духу, поскольку она своим мраком благоприятствует мыслям о смерти, о могильном сне, об ином мире, навеивает полные печали воспоминания. Но девятая ночь — время когда нам открывается небо полное звезд, когда астрономы приступают к своим наблюдениям. Ночь

sets to vie
Worlds beyond number; worlds conseal'd by day
Behind the proud and envious star of noon.
[Делает зримыми
Бесчисленные миры; миры, скрытые днем
За гордой и ревливой полуденной звездой.]

Таким образом, основное содержание поэмы представляет собой ряд религиозно окрашенных размышлений об астрономии.

Теорию бесконечности миров Янг разделяет прежде всего потому, что ее разделяло большинство людей того времени; но ясно, что эта теория одновременно представляла для него особый интерес как для поэта и автора религиозно-просветительских сочинений. В ней он видел соответствие тому роду высокопарной, многословной и экзальтированной риторики, что так любил и он сам и его читатели, тем вкусам, которые Сейнтсбери, говоря о «Ночных размышлениях», описывает как «невероятной длительности монолог, обращенный рассказчиком с нечеловеческим объемом легких к аудитории, которая обладает еще более нечеловеческим терпением». Она прекрасно подходила тому типу религиозности, который искал источник набожности, благоговейного страха и почтения в разглагольствованиях о физических размерах творения — в духе тех американских проповедников, которые посвящали свои проповеди рассуждениям о том, что Бог больше Ниагарского водопада. Янг не был тем, с кем Бог говорил тихим, негромким голосом, Бог являлся ему в громе и смерче. Янг был уверен, что может способствовать моральному перерождению юного Лоренцо, постоянного адресата своих излияний (который, как можно догадаться, ночь посвящал вовсе не астрономическим наблюдениям и не медитации среди могил), поразив воображение того зрелищем безбрежности мира — и дав ему тем самым осознать как человеческое ничтожество, так и возможности, открывающиеся ему, коль скоро он задумается над вещами столь величественными. Янг также видел в рассуждениях о пространственной и физической бесконечности повод указать человеческому ра-

зуму на его подчиненное положение и таким образом способствовать его (разума) подготовке к принятию «тайн» христианской теологии. Так что Янг, кроме всего прочего, является выразителем совершенно «романтических» взглядов на вселенную — в одном из смыслов этого расплывчатого понятия.

Nothing can satisfy but what confounds,
Nothing but what astonishes is true.
[Удовлетворить может только то, что поражает,
Только то, что изумляет, может быть истинным.]

Но кроме этого мотива, способствовавшего уверенности Янга в бесконечности Вселенной, он приводит в его пользу и логические аргументы, аргументы, которые задолго до этого приводил Бруно и которые ныне образовали суть интеллектуальных оснований новой космографии.

Where ends this mighty building? Where begin
The suburbs of creation? Where, the wall
Whose battlements look o'er into the vale
Of non-existence, NOTHING'S strange abode!
Say, at what point of space JEHOVAH dropp'd
His slacken'd line, and laid his balance by;
Weigh'd worlds and measur'd infinite, no more?
[Где пределы этого величественного строения? Где начинаются
Окрестности творения? Где та стена,
Чьи зубцы ограничивают юдоль несуществования, непостижимое
вместилище НИЧТО?
Скажи, где ИЕГОВА уронил
Свое ослабшее мерило и отложил свои весы,
Перестав взвешивать миры и измерять бесконечность?]

Вопрос непрост — допускает Янг; но «еще сложнее» допустить, что творение имеет границы в пространстве. Уверенность в его бесконечности — это нечто большее, чем «просто предположение»:

If 'tis an error, 'tis an error sprung
From noble root, high thought of the most high.
But wherefore error? Who can prove it such? —
He that can set OMNIPOTENCE a bound.
Can man conceive beyond what GOD can do?..
A thousand worlds? There's space for millions more;
And in what space can his great fiat fail!
[Если даже это заблуждение, заблуждение такое происходит

От благородного корня, высокой мысли о высочайшем.
И почему ошибка? Кто сможет доказать, что это так? —
Только тот, кто установит пределы ВСЕМОГУЩЕСТВУ.
Разве в состоянии человек постигнуть то, что может Бог?..
Тысячи миров? Пространства достаточно для миллионов их;
И разве вообще пространство может стать препятствием для его велиний!]

Абсолютной очевидно, что это не что иное, как прямой выпад против изложенной в поэме Мильтона концепции конечности мира.

В том, что в иных звездных системах обитает бесчисленное количество других разумных рас, Янг тоже не сомневается. Главным аргументом является ставшая привычной аксиома изобильности творения и невозможность представить себе, чтобы Творец использовал Вселенную столь незначительно, чтобы оставить сколько-нибудь значительную ее часть необитаемой (еще один очевидный полемический выпад в сторону «Потерянного рая», VIII, 100-106).

Vast concave! ample dome! wast thou designed
A meet apartment for the Deity?
Not so: that thought alone thy state impairs,
Thy lofty sinks, and shallows thy profound,
And straitens thy diffusive; dwarfs the whole,
And makes an universe an orrery..
For who can see
Such pomp of matter, and imagine, mind,
For which alone inanimate was made,
More sparingly dispens'd?..
'Tis thus the skies
Inform us of superiors numberless,
As much, in excellence, above mankind.
As above earth, in magnitude, the spheres.
[Безбрежный небосвод! просторный купол! Был ли ты замыслен
Как прихожая для Божества?
Нет — одна только подобная мысль тебя унижает,
Умалает твое величие, обмеляет твои глубины,
Ограничивает твое всеприсутствие; уменьшает целое
И превращает вселенную в планетарий...
Ибо кто, видя подобное великолепие материи, вообразит, что разум,
Ради которого и было сотворено все, что неодушевленно,
Присутствует не везде?..
Так небеса повествуют нам о бесчисленных существах,

Настолько превосходящих человека по достоинству,
Насколько превосходят по размеру Землю сферы.]

Как следствие возникает странный гибрид литературных влияний и, в результате, смешение идей, предвосхищение фантастической догадки, десятилетием позднее высказанной Кантом, а именно, что различные виды существ разнятся в зависимости от их удаления от центра вселенной — или, во всяком случае, от Земли. Поэт совершает воображаемое путешествие через пространство и одновременно рассматривает это путешествие как восхождение по лестнице бытия.

I wake; and waking, climb Night's radiant scale,
From sphere to sphere; the steps by Nature set
For man's ascent; at once to tempt and aid;
To tempt his eye, and aid his tow'ring thought;
Till it arrives at the great Goal of all.

[Я бодрствую. И бодрствуя восхожу по лучезарным ступеням Ночи
От сферы к сфере; по лестнице, установленной Природой
Для восхождения человека; для того, чтобы и испытать, и помочь;
Чтобы испытать его взор и помочь его устремленной ввысь мысли;
Пока она не достигнет великой Цели всего существующего.]

Вплоть до конца XVIII века данная космологическая доктрина отстаивалась многими выдающимися умами эпохи вовсе не на основании астрономических наблюдений, а исходя из предположений, выдвинутых еще Платоном и Бруно. К примеру, Иоганн Ламберт, вошедший в историю научной астрономии как первооткрыватель фотометрических методов определения размеров звезд и расстояния до них, свое убеждение в обитаемости других миров выводит исключительно из принципа изобилия.

«Мог бы мир быть следствием бесконечной активности Создателя, если бы в любой его части не существовала жизнь и созидательная сила, мысль и желание? Можно ли полагать, что он совершенным образом объединяет в себе непрерывность и неисчерпаемое разнообразие подобного и все же считать, что в нем есть такие места, где не было бы части целого, такого целого, которое должно быть абсолютно полным? Такое невозможно допустить; и у меня нет сомнений, что в каждой солнечной системе есть обитаемые планеты, насколько это допускает тот восхитительный порядок, который им придан... Те, кто в этом сомневаются или полностью отрицают это, ограничены в своем разумении, поскольку верят только своим глазам и не внимают свидетельствам, вытекающим из общих принципов и моральных оснований» (66).

Между тем, даже существование столь ограниченных умов, как намекает Ламберт, предполагается тем же общим планом мироустройства; в нем есть место для любых людей, даже для глупцов, ибо этого требует принцип полноты мира. Бесконечность мира в пространстве Ламберт, однако, отрицает. Во времени, как следует полагать, он протяжен *in infinitum*; но его пространственная бесконечность предполагала бы, с точки зрения Ламберта, понятие реализованного бесконечного числового ряда, а с этим он согласиться не может.

Кант, примерно в то же самое время, доказывает и бесконечную протяженность физической Вселенной, и бесконечную множественность миров, исходя из все тех же принципов платонизма.

«Нелепо же полагать, что божество действует лишь бесконечно малой частью своей созидательной способности и что бесконечная его сила, сокровище истинной неизмеримости миров, бездействует и навеки ограничена в своих проявлениях. Не правильнее ли, или, скажем лучше, не необходимо ли представлять себе сущность творения такой, какой она должна быть, чтобы свидетельствовать о том могуществе, которое нельзя измерить никаким масштабом?» (67).

И здесь философ (который позднее будет искать — как это делали многие и до него — решающее доказательство в пользу метафизического идеализма именно в антиномичности представлений о пространственно-временной бесконечности и непрерывности) с какой-то даже высокомерной легкостью отбрасывает такие возражения против логики принципа изобилия. Тем «господам, которые находят невозможной идею бесконечного и бесчисленного ряда» Кант предъявляет доказательство, которое ему представляется неопровержимым. Будущее — это, предположительно, бесконечная последовательность изменений. Представление обо всей их полноте необходимо должно присутствовать в божественном разуме. Следовательно, такой концепт логически возможен, то есть не-самопротиворечив. Однако если симультанная представленность бесконечной последовательности не является абсолютно невозможной — для всеобъемлющего разума — то почему логически невозможна симультанная бесконечность, то есть бесконечность мира в пространстве? Итак, бесконечность мира возможна и, более того, необходима.

Кант обращается здесь к той логической дилемме, о которой после — во время формулирования антиномий в «Критике чистого разума», — он, как кажется, забудет. Даже если события будущего, да и все прочие, как декларирует трансцендентальная философия, имеют исключитель-

но ментальный статус, все же число их либо конечно, либо бесконечно. Если бесконечность (и бесконечная сумма партикулярностей) не просто «трудна» для человеческого воображения, но «непредставима», абсолютно немыслима для любого рассудка, то отсюда следует, что не существует такого космического разума, который мог бы охватить всю совокупность фактов, составляющих историю мира. Даже «божественный разум» не был бы в состоянии постигнуть будущее во всей его полноте; время было бы слишком велико для него. Альтернативой таким следствиям из кантовского учения критического периода о немыслимости и абсурдности числовой бесконечности является представление о том, что некогда наступит время, «когда времени не станет», когда, после определенного момента, прекратятся любые изменения, процессы, весь ход событий, прекратится сам мир, в котором все и происходит. Это означает либо соскальзывание всего существующего в абсолютное ничто, либо — что выглядит крайне странно и затруднительно для понимания — то, что одно или несколько сознаний будут продолжать вечное созерцание неизменных объектов мысли, но существование этого сознания или сознаний не будет делиться на отдельные отрезки времени и не будет обладать какой-либо постижимой в опыте протяженностью. Кант, в поздний период своего творчества, мог видеть, что он стоит перед затруднительным выбором между несовместимыми альтернативами, поскольку фактически он сам их когда-то наметил; но, судя по его «разрешению» антиномий, похоже, что он придал эту дилемму полнейшему забвению.

Хотя Кант — если вернуться к его космологическим построениям пятидесятих годов — в отличии от многих своих предшественников и современников, тоже размышлявших над этим вопросом, не считает, что из принципа изобилия с неизбежностью следует утверждение, «что все планеты обитаемы», он все же добавляет: «Абсурдно было бы отрицать это относительно их всех или даже относительно большинства из них».

• При богатстве природы, в которой миры и системы миров только пылинки по сравнению со всей Вселенной, могут, конечно, существовать и пустынные, необитаемые местности, непригодные с точки зрения строго соответствия целям природы, т. е. с точки зрения разумных существ. Может показаться, что признать, что на земной поверхности большие пространства занимают песчаные и необитаемые пустыни, а в Океане имеются заброшенные острова, на которых нет людей, — значит усомниться в мудрости божьей. А между тем по сравнению со всей Все-

чествовать бытию, которое «существует вследствие абсолютной необходимости, присущей самой природе вещей». Отсюда следует, что

«бытию должна предшествовать его необходимость или внутренняя причина; и предшествовать не во времени, так как существование самого бытия относится к Вечности; а предшествовать в естественном порядке наших идей; предшествовать нашему постижению их [идей] бытия; то есть эта необходимость должна не просто *следовать* из нашего предположения о существовании подобного бытия... но априорно должна быть дана нам, вне зависимости от нашего желания — даже если мы будем доказывать, что подобного бытия не существует... Ибо абсолютная природа необходимости такова, что она не может быть просто-напросто пустой невозможностью, предполагать же обратное значит приходиться к противоречию» (10).

Отсюда вытекает, что бытие, «природа» или сущность которого является необходимым — а следовательно, имеющим для нашей мысли объяснительную силу — основанием своего собственного существования, это, конечно, Бог. «На вопрос: каковой идеей является идея такого бытия, предположение о несуществовании которого есть прямое противоречие, я отвечаю — это самая первоначальная и самая очевидная идея из тех, что мы вообще можем иметь и даже такая, которую мы не можем (если не откажемся вообще мыслить) изъять, удалить из нашего разума, идея *исходного, извечного и беспредельного, самого себя порождающего и в себе самом заключенного бытия*». Если, в таком случае, не было причины, определяющей существование мира, то стал бы возможен любой абсурд; Первопричина могла бы быть как конечной, так и бесконечной; не было бы различия, «почему в одних местах она существует безо всяких на то оснований, а в других местах, где факты природы указывают на ее существование, она не существует» (11). Хуже того; как доказывает ученик Кларка, если бы в божественной сущности не содержалось бы достаточное основание Его существования, — мы не могли бы привести рациональных доказательств тому, что Бог в некий момент не прекратит свое существование.

«Ясно и очевидно, что, как любое изменение в существовании бытийствующего невозможно без той или иной причины и основания, так невозможно себе представить и чтобы существование этого бытия изначально не было определено некой причиной или основанием, или что оно могло бы продолжать свое существование без какой-либо причины и основания. Если бы, следовательно, у первопричины изначально не было бы какой-либо причины или основания, она могла бы изме-

ниться или ухудшиться в своей природе и таким образом понесла бы в себе причину, основание или необходимость своего перехода к небытию» (12).

Такое выражение на богословском языке получило то мнение, что положение мира, в котором существующее никак не было бы укоренено в необходимости, стало бы крайне неустойчивым, зыбким. Много позже это же мнение еще точнее сформулировал Виктор Гюго: «La fin toujours imminente, aucune transition entre être et ne plus être, la rentrée au creuset, le glissement possible à toute minute, c'est ce précipice — là qui est la création» [«Неизбежность кончины, никакого перехода от бытия к небытию, провал в горнило, возможность соскользнуть туда в любую минуту — вот бездна, именуемая творением»].

По крайней мере один тип бытия не мог не иметь определенных оснований; если в чем и сходились мнения Кларка и любого другого философа и богослова той эпохи с мнениями Спинозы и Лейбница — так это в отвращении от одной только мысли, что существование Бога может хоть в какой-либо степени быть помыслено как случайное. Правда, многие из тех, кто разделял эту точку зрения — и Кларк среди них — одновременно выдвигали несколько софистические возражения против онтологического доказательства бытия Бога, принадлежащего Ансельму и прибегающего к той же самой диалектике; хотя, по-видимому только очень немногие (13) были готовы отрицать существование *ens necessarium*, т. е. того, чья сущность такова, что оно — *quā* сущность — не было бы тем, что оно есть, если бы не существовало.

Но достаточно ли выделить только одну такую инстанцию и лишить все прочее, что существует, всякого основания в мире идей — или, в теологическом языке: всякого основания в божественном разуме? На этот вопрос содержится ясно выраженный отрицательный ответ в философии Спинозы (как и у Абеяра и Бруно прежде). *Каждый* факт существующего мира должен пониматься как укорененный в порядке вечности, в априорном порядке, неотъемлемом от сущности и ее отношений; и каждая сущность, в свою очередь, должна получить свое полное воплощение в существующем. Не для всех толкователей Спинозы было очевидно, что он утверждал необходимость актуализации всего возможного. Некоторые логические импликации его системы и некоторые его высказывания по видимости противоречат этому. Предположение, что он разделял принцип изобилия, казалось бы, влечет за собой логическое противоречие — ведь тогда вся последовательность сущностей и событий должна существовать симультанно. Тогда необхо-

димось их существования получила бы статус логической необходимости и, следовательно, понятие времени в приложении к ним стало бы irrelevantным. Мы не можем (и математики – современники Спинозы не могли) заявить, что сумма внутренних углов треугольника однажды *станет* равна двум прямым углам. В той же мере те, кто утверждают, что вселенная по логической необходимости содержит все возможные вещи, не могут допустить, что одни конкретные вещи получают бытие после других. Но ведь невозможно спорить с тем, что одни конкретные вещи и в самом деле получают бытие после других; и без ясных и очевидных оснований нам не следует приписывать Спинозе доктрину, противоречащую данному трюизму. Кроме того, он сам однажды четко указал, что у нас могут быть «идеи несуществующих модификаций», то есть частных объектов, которые не существуют отдельно от постигающего их ума (14). Более того, он объявляет, что «никакое определение не включает в себе и не выражает какого-либо определенного числа отдельных вещей»; например, определение треугольника касается только «природы» треугольника вообще и не предполагает никакого указания на число существующих треугольников. Отсюда некоторыми толкователями Спинозы делается вывод, что множество актуально существующих вещей, образующих в каждый конкретный момент времени универсум, для Спинозы не является необходимым, а является, следовательно, произвольным – случайно выбранным из бесконечно большего числа потенциально возможных вещей. Я, однако, полагаю, что такая интерпретация совершенно неверна. Принцип достаточного основания, как Спиноза его формулирует, приложим к несуществующему в той же мере, что и к существующему: «Для всякой вещи должна быть причина или основание как ее существования, так и несуществования» (15). И «ум Бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности» (16). Может ли наличествовать некое основание в природе данной основополагающей причины, по которому некоторые вещи, способные существовать, все же не существовали бы? Конечно нет; нет ничего постижимого разумом (то есть несопротиворечивого) что не «охватывалось бы бесконечным интеллектом». Следовательно, божественный разум охватывает все сущности, ибо в противном случае (если бы существование получили не все сущности, а некоторое их произвольное число) универсум не был бы рационален – потому что «все, что, по нашему представлению, находится во власти Бога, необходимо существует» (17). А поскольку это

могущество беспредельно (за исключением невозможности помыслить или произвести внутренне противоречивую сущность), то «из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами — т. е. *все*, что только может представить себе бесконечный разум» (18). И действительно, Спиноза выводит необходимое существование всех возможных конечных модусов непосредственно из принципа достаточного основания, не прибегая к доказательствам, исходящим из существования Бога как причины — его существование само фактически выводится из этого принципа. Хотя сущность «треугольника» взятая отдельно, сама по себе не предполагает существование множества конкретных треугольников, все же их существование *необходимо* вытекает из «порядка всей телесной природы. Из этого порядка должно вытекать, что этот треугольник или необходимо уже существует, или что его существование в настоящее время невозможно. Это понятно само собой. Отсюда следует, что необходимо существует то, для чего нет никакого основания или причины, которая препятствовала бы его существованию». Иными словами, класс «треугольников» представляет собой один из возможных видов материальных тел (их формы), один из модусов «протяженной субстанции»; и все виды, равно как и любой из конкретных видов, получают актуальное существование, если отсутствует «основание», делающее это существование невозможным; а такое основание может состоять только в том, что их существование так или иначе влечет за собой внутреннее противоречие. И точно также необходимое существование Бога прямо следует из того факта, что «не может быть никакого основания или причины, препятствующей существованию Бога или уничтожающей его существование». Ибо было бы «нелепо утверждать о существе абсолютно бесконечном и наисовершеннейшем», что его существование влечет за собой противоречие (19). Итак, в сочинениях Спинозы приводятся два различных доказательства существования Бога. Первое — это онтологическое доказательство, прямо вытекающее из дефиниции *causa sui* как того, «чья сущность предполагает существование». Это доказательство приложимо только к Богу, поскольку (как предполагается) может существовать только одна подобная сущность. Второе доказательство исходит из необходимости существования *всего*, что логически возможно. И оно распространяется на все сущности — хотя в полной мере приложимо опять-таки только к Богу, поскольку очевидно (по мнению Спинозы), что сущность, обладающая по определению качествами «абсолютной бесконечности» и «совершенства» не

может быть изъята из существования ни по каким внутренним или внешним логическим основаниям. Этим двум доказательствам соответствуют два способа вывода принципа изобилия: первый опосредованный, через понятие Бога как того, чье существование непосредственно вытекает из онтологического доказательства; второй непосредственный, из той же самой посылки, которая (во втором доказательстве) устанавливает существование Бога.

По крайней мере один проницательный комментатор Спинозы предположил, что философ говорит о принципе изобилия исключительно в том смысле, что все умопостижимые вещи или уже существуют или обретут существование в будущем. Но такое предположение не только противоречит тому трюизму, что логическая необходимость не зависит от времени, но и в прямую отвергается Спинозой и в «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье», и в «Этике». Спиноза называет ошибочным мнение тех, кто отрицает, что Бог сотворил все, что существует в его уме, отрицают на том основании, что тогда бы он не мог более ничего творить и его нельзя было бы назвать всемогущим. Напротив, говорит Спиноза, мы должны уяснить себе, что «всемогущество Бога от вечности было действующим (актуально) и навеки останется в той же самой действительности (актуальности)» (20). Было бы абсурдно воображать, что в некое предшествующее нашему время он создал мир, отличный от того, что создается им ныне; ибо это предполагало бы, что его разум и воля тогда отличались от того, что они есть сейчас. Если бы его творение когда-либо было неполным или несовершенным, одновременно он сам был бы неполон и несовершенен — что было бы противоречием в терминах. Короче говоря, никогда не могла существовать какая-либо «причина, по которой он был вынужден сотворить одну, а не другую, или большее количество вещей». Следовательно

«из высочайшего могущества Бога, иными словами, из бесконечной природы его, необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т. е. все, точно так же, как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым» (21).

Извечное существование всех возможных вещей является, таким образом, внутренним условием природы Бога.

Принцип изобилия — в том, что может быть названо его статической формой — принадлежит, следовательно, самой сути философии Спинозы. От вневременной неизменности первопричины он непосредственно переходит к необходимой «полноте», а также по необхо-

димости наличествующей неизменности того, что составляет временной мир. Однако и парадокс, свойственный этому принципу, проявляется в его философии еще более явно, чем у других; отчасти это и есть причина указанных мною недоразумений, встречающихся у некоторых комментаторов Спинозы. Строго говоря, не существует валидных аргументов для перехода от вневременной логической необходимости некоей сущности к заключению о ее существовании во времени. Потому что время само по себе чуждо этой необходимости; оно представляет собой алогическую характеристику природы. Все, что истинно относительно той или иной сущности — истинно для нее раз и навсегда; но то, что истинно относительно временного мира не есть такая истина. Становление и изменение просто-напросто никак не касаются извечного рационального порядка. Попытка перейти от этого порядка к такому порядку, где одни вещи существуют сейчас, а другие будут существовать позже, есть *non-sequitur*, если не хуже. Но именно этого требовал принцип изобилия — и наиболее очевидно эта необходимость выступала тогда, когда данный принцип рассматривался как необходимое следствие принципа достаточного основания. Если действительная реализация всех подлинных возможностей по сути своей принадлежит миру, основанному на разуме, то все и вся должно было бы существовать, и все должно было бы случиться уже испокон веку, *totum simul* [все одновременно]; но *totum simul* не есть характеристика природы. Парадокс этот наиболее очевиден у Спинозы потому, что категория «вид», как правило, не занимает в его системе того места, которое отводилось ей многими другими, кто не менее Спинозы был привержен данному принципу. Чаще всего выдвигалось то предположение, что «полнота» вселенной проявляется уже тогда, когда во временном порядке оказывается извечно представлен каждый *тип* бытия; виды, а не индивидуалии, вот что является предметом заботы Природы. Спиноза же, как правило, сразу переходит от божественных атрибутов или «бесконечных модусов» к индивидуалиям, существующим именно в данное время и претерпевающим впоследствии числовые изменения. Что, в этом смысле, природа *не является* ни постоянной, ни постоянно «полной», было очевидно; и, следовательно, Спиноза, утверждая принцип изобилия, приходил к неустрашимым и острым противоречиям при его разработке. Как мы увидим, все возрастающая очевидность данной проблемы привела в следующем столетии к радикальной реинтерпретации данного принципа.

Итак, Спинозой принцип изобилия был изложен в его наиболее бескомпромиссной форме и представлен как необходимый в строгом логическом смысле. Однако Спиноза (в отличие от Бруно) не уделял особенно много внимания тому аспекту принципа изобилия, который привел к самым плодотворным последствиям в восемнадцатом столетии. В наибольшей степени его интересовало не рассмотрение того, что все логически возможное должно существовать или случиться в будущем, а постижение того, что все существующее по извечной логической природе вещей должно было быть и должно было быть именно таким, каким оно есть. Таковые следствия его концепции — предельная неизбежность (вплоть до абсолютной немыслимости иного положения дел) каждой особенности и каждой превратности человеческой жизни — и соответствовали наиболее полно его нравственному складу, и казались ему совершенно необходимыми для освобождения человека из под власти страстей. Такая универсализация неотвратимости не оставляла теологии никакого места. Поскольку, по зрелому размышлению, все происходило только так, как единственно и могло произойти, то говорить о целях и предпочтениях, о выборе блага вместо зла становилось невозможно — ибо само это различие теряло свой смысл.

Другая точка зрения, — а именно, что мир обладает одним единственным основанием своего существования — выдвигалась множеством философов и теологов, как до, так и после Спинозы. Согласно этой концепции, если существует *ens necessarium*, то оно по необходимости представляет собой чистую Волю, располагающую властью независимо распоряжаться не только теми или иными внешними причинами, но и рациональными принципами. И подчинять божественную волю даже рациональным основаниям, значит отрицать ее свободу и суверенитет над низшими по отношению к ней сферами бытия. Отсюда следует, что существование бога не предполагает, что мир конечных вещей необходимо должен был возникнуть. Наиболее радикальная и последовательная форма данной доктрины содержит утверждение, что сущности божества вообще не стоит приписывать склонность к творению *хоть чего-либо*, что сущность божества не предполагает необходимость разделить свое существование с другими сферами бытия. Эта концепция имела свои исторические корни, их два. Прежде всего, она являлась манифестацией того исключительного значения, которое отводилось свободе воли в ортодоксальной христианской теологии и выражала одну (хотя и только одну) особенность этой теологии. Кроме того, она вытекала из унаследованной христианской теологией одной из двух

несводимых друг к другу платоновских концепций Бога. Если божественная сущность совпадает с идеей блага, если отличительным признаком абсолютной реальности является ее самодостаточность, то Бог — даже если он *действительно* сотворил мир — мог сделать это безо всяких на то оснований. Нет ничего в сущностных основаниях его природы, что делало бы необходимым или желательным для него наделение существованием вселенной, которая столь несовершенна. Следовательно, акт созидания должен пониматься как не имеющий никаких оснований и совершенно произвольный как сам по себе, так и в своих предпосылках и следствиях. Дунс Скот указывает: «Любое создание имеет только случайное отношение к благодати Бога, поскольку они [создания] ничего не добавляют к его благодати, как добавление точки не увеличивает длины линии» (22).

Таким образом, и греческая, и средневековая философия рассматривали как аксиому то, что нет ничего более противоречащего самому понятию Бога, чем допущение, что существование подобной сущности хоть в малейшей степени может зависеть (или стать лучше или хуже) от существования или действия любой вещи, понимаемой как отличная от Бога. Возможно самым большим триумфом непоследовательности (среди многих подобных триумфов в истории человеческой мысли) было соединение этих двух концепций; с одной стороны, концепции самодовлеющего и самозамкнутого совершенства — извечно сосредоточенного в себе бога Аристотеля; с другой — возникшего в иудаизме представления о пребывающем во времени Творце, о деятельной Силе, вносящей справедливость в сумятицу истории, с представлением христианства о сущности Бога как любви, о том, что он разделяет страдания своих созданий. Будучи приложена к понятию творения — поскольку данный аспект синкретичности является нашим предметом — доктрина самодостаточности Бога влечет, как мы уже видели, за собой то следствие, что с божественной (то есть конечной и абсолютной) точки зрения сотворенный мир есть *ни на чем не основанное* излишество. Существование тварного мира, как выразился Августин — «это благо, от которого Богу нет никакой выгоды». И следовательно, добавляет он, вопрос «почему Бог решил сотворить мир?» равно и противоречив и нечестив, поскольку взыскует причин того исходного акта абсолютной воли, который есть причина всех других вещей (24) — кроме некоторых других актов абсолютной воли, что позволены некоторым сотворенным существам. Для Августина и длинного ряда его последователей концепция самодостаточности Бога была, таким образом, важной кон-

троверзой концепции всеобщей необходимости. Если бы миропорождающий акт имел какие бы то ни было основания, хотя бы даже основания в божественной сущности, он не был бы свободен; но поскольку любое действие самодостаточного и абсолютного бытия совершенно ничем не обуславливается — в его свободе невозможно усомниться. Связь этих двух идей была подытожена Августином в изящном сорите, игравшем многие века значительную роль в европейской мысли: *ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia; nullus autem defectus in Deo; ergo nulla necessitas* [где нет нехватки, нет и необходимости, где нет изъяна, нет и нехватки; в Боге же нет изъяна, следовательно нет необходимости] (25).

В философии Запада существуют, таким образом, две очень влиятельных концепции — восходящее к Платону и Аристотелю представление о самодостаточности и августиновское представление о примате воли Бога — которые обе могут быть истолкованы как в равной мере предполагающие, что необходимо существующее абсолютное бытие, хотя и породило все прочие уровни бытия, но совершило это актом своей свободной воли, то есть в сущности безо всяких на то причин и объяснимых оснований и, следовательно, случайно. Эту теорему постоянно твердили на все лады философы и богословы семнадцатого и восемнадцатого столетий. Декарт особо подчеркивал: Бог *tout-à-fait indifférent à créer les choses qu'il a créées* [совершенно безразличен к созданию вещей, которые он создал].

«Если какие-либо основания или некоторое благо предшествовало его замыслу в предопределении вещей, то безусловно, что он должен был создать наилучшее. Однако с другой стороны, поскольку он должен был создать вещи действительно наличествующие в мире, то они, как сказано в Книге Бытия, «хороши весьма». Следовательно, основания их благости в том, что он желал сотворить их» (26).

Для Декарта такая зависимость вещей от воли абсолюта распространяется не только на их существование, но и на их сущность, «природу». Нет ничего в сущности «треугольника», что с необходимостью приводило бы к тому, что сумма его углов равна двум прямым углам; нет ничего в природе числа, что требовало бы четырех в результате сложения двух и двух. То, что нам представляется «вечными истинами», в действительности «определяется исключительно волей Бога, кто, как суверенный законодатель, упорядочивает и устанавливает их от вечности» (27).

Вот что сказано о связи экзистенции вечно мира и тех следствий, которые вытекают из учения Платона, в труде главного представителя

классического богословия англиканской церкви. Епископ Пирсон в своей книге «Exposition of the Creed» (1659) пишет:

«Что касается любых внешних действий, то Бог абсолютно свободен и не испытывает никакого принуждения в этом отношении... Создания, наделенные разумом и, следовательно, волей, не только могут испытывать принуждение со стороны высшей силы, *но и по необходимости были включены в замысел бесконечного блага*; тогда как никакая необходимость не присутствует в действиях Бога, в противном случае пришлось бы предположить некую силу, существующую помимо и над Всемогущим; либо же некое действительное счастье помимо и над Самодостаточным. В самом деле, если бы Бог творил по необходимости, то его творения обрели бы бытие по необходимости, как он сам; тогда как обладание бытием по необходимости несомненно есть прерогатива Первопричины» (28).

Это равно утверждению, что избежать выводов, подобных выводам из философии Спинозы – тогда еще неопубликованной – можно только настаивая на том, что творческой активности Бога нет никаких оснований и он не может получить от творчества никакого удовлетворения.

Эта тема, получая свое выражение в философской и религиозной поэзии, порой звучит как эхо эпикуреанского понятия «беззаботных богов». Когда Ронсар, к примеру, поет славу «богине Вечности», удивительным образом объединяя языческие и христианские образы, на ум приходит одновременно и Лукреций и Аристотель.

La premiere des Dieux, ou bien loin de souci
Et de l'humain travail qui nous tourmente ici,
Par toi-meme contente et par toi bienheureuse,
Tu regnes immortelle en tout bien plantureuse (29).

[Первая среди Богов, в стороне от тревог
И людских трудов, что терзают нас здесь,
В самой себе находя счастье,
Ты, всегда плодородная, царствуешь вечно.]

Когда Драммонд переведет гимн Ронсара на английский и превратит его в одно из самых изящных и последовательных изложений концепции христианского платонизма, он оставит этот фрагмент, но разовьет его и придаст ему новый поворот, соединяя понятие самодостаточности с понятием творения.

No joy, no, nor perfection to Thee came

By the contriving of this world's great frame;
Ere sun, moon, stars, began their restless race,
Ere paint'd with purple clouds was Heaven's round face,
Ere air had clouds, ere clouds wept down their showers,
Ere Sea embraced Earth, ere Earth bore flowers,
Thou happy lived; World nought to Thee supplied.
All in Thy self Thy self Thou satisfied (30).

[Нет, никакой радости и никакого совершенства не приносит Тебе
Возведение величественного здания этого мира;
Прежде чем солнце, луна, звезды начали свое беспрестанное движение,

Прежде чем пурпур облаков появился на округлом лике небес,
Прежде чем в небе появились облака, прежде чем облака пролили
свои ливни,

Прежде чем земля раскинулась в море и зацвела
Ты уже существовал в счастье; мир ничего не прибавил Тебе.
Все в Самом Себе Сам Ты удовлетворял.]

Проблема (так беспокоившая Августина) которую неизбежно ставит
данная концепция (31), была прекрасно выражена в конце семнадцато-
го столетия платоником Джоном Норрисом: поскольку Бог

...In himself compendiously blest,
/.../
Is one unmov'd self-center'd Point of Rest,
Why, then, if full of bliss that ne'er could cloy,
Would he do ought but still enjoy?
Why not indulge his self-sufficing state,
Live to Himself at large, calm and secure,
A wise eternal Epicure?
Why six days work, to frame
A monument of praise and fame
To him whose bliss is still the same?
What need the wealthy coin, or he that's blest, create? (32).

[Блажен в себе самом...
Есть неподвижное сосредоточенное в себе начало покоя,
Почему тогда, будучи преисполнен блаженством, которым невозмож-
но пресытиться,

Он должен действовать, вместо того, чтобы вечно довольствоваться
своим блаженством?

Почему не позволяет себе быть самодостаточным,
Пребывать в Себе в совершенной тиши и покое
Как мудрый и бессмертный эпикуреец?

Почему трудится шесть дней, чтобы воздвигнуть
Памятник хвалы и славы
Тому, чье блаженство от этого не возрастет?
Какая нужда богатому чеканить деньги, или творить тому, кто
блажен?]

* * *

Мильтон в этом отношении — и не только в этом — представляет собой любопытный пример ума, в котором теснились порой противоречивые представления; но в целом этот поэт-теолог склонялся к отрицанию произвольности деяний божества. Он не соглашался с бескомпромиссным номинализмом Декарта и указывал, что сущности вещей и внутренние отношения между сущностями логически предшествуют любой воле, так что даже Бог не может изменить их. Так, Мильтон пишет в «Трактате о христианском учении»: «Неизменная и извечная необходимость действовать согласно незыблемым правилам, независимо от любого внешнего влияния, может объединяться в Боге с предельной свободой и оба принципа божественной природы существуют согласно друг с другом». И все же, как видимо почувствовал Мильтон, в таком случае детерминизму отводится слишком значительное место; поэтому несколько ниже он утверждает нечто фактически противоположное: «Невозможно допустить, что Бог руководствуется необходимостью, но только то, что он необходимо существует, ибо в Писании недвусмысленно сказано, что законы, устанавливаемые им и, следовательно, его свершения, каковы бы они ни были, покоятся на принципе абсолютной свободы» (33). Исходя из понятия самодостаточности Бога, Мильтон особо подчеркивает, что проявления творческой силы божества ничем не принуждаются. Если понимать под «благом», как это делает теология, обретение существования отличными от Бога сферами бытия, то такое благо не является неотъемлемым от природы Бога. Его «благость ничем не понуждалась» (34). «Нет сомнений», читаем мы в «Трактате о христианском учении», что

«поскольку Бог по своей сущности совершенен, в его власти было не порождать Сына, ибо порождение не принадлежит Его сущности, которая не испытывает необходимости в приумножении» (35).

Это рассуждение повторяется и в «Потерянном Рае»:

Тебе не надобно преумножаться,
Ты бесконечен и, хотя Един,

Все числа заключаешь.

Получается, что в природе вещей по видимости нет никаких оснований для возникновения несовершенных созданий и более того — есть все основания полагать, что они (несовершенные создания) не должны были возникнуть. Это Адам высказывает достаточно ясно, когда коротко поясняет некоторые теологические вопросы своему Творцу:

Ты в одиночестве твоей
Таинственной сообщество найти
Достойней, совершенней, чем Ты Сам,
Не можешь и общения искони
Не ищешь (36).

Хотя речь Адама в данных обстоятельствах может показаться несколько странной, в поэме она имеет свое драматическое основание. Эта пролептическая цитата из Аристотеля (37) служит собеседнику человека вежливым напоминанием, что сам Адам не является самодостаточным и нуждается, следовательно, в компаньоне. Но вот что совершенно явственно следует из данного отрывка: этот момент своего повествования Мильтон-теолог считал хорошим поводом для того, чтобы еще раз указать, что самозамкнутый и ничего не порождающий Бог ничуть не потерял бы в своей божественности, а скорее, даже приобрел бы; более того, что не существует не только никакой необходимости, но и никаких оснований для существования тварного мира. Пыл, с которым Мильтон утверждает это, тем более странен, что здесь его теологические взгляды по видимости расходятся с его же этическим кредо и моральными настроениями (38). Как было показано в недавних исследованиях, он не был протестантским ригористом, а являлся, скорее, во многих отношениях типичным представителем ренессансного гуманизма, которого столь восхищало изобилие и разнообразие чувственного мира. Величие человека, по Мильтону, вовсе не состояло в том, чтобы подражать именно данному атрибуту Бога, атрибуту, столь неотъемлемому от божественной природы. И благо человека не в том, чтобы приблизиться или приобщиться к божественной самодостаточности в аскетическом самоограничении, в практиковании *contemptus mundi* или в удалении от «чистоты и праведности родства».

Более того, «преумножаться» было первой из обязанностей, предписанных человеку Богом:

Его завет:
Плодиться, а поборник воздержанья —

Губитель наш, Враг Бога и людей.
...Число
Являет в человеке недочет
Его природы. Должен Человек
Подобных от подобного рождать,
Свой образ множа, в особи одной
Несовершенный, для чего любовь
Взаимная и нежная приязнь нужны (39).

В мысли Мильтона присутствует, таким образом, значимое и показательное внутреннее напряжение, характерное не только для него как отдельного человека, но и для той эпохи, которой он принадлежал. Впрочем, нас интересует сейчас лишь один из элементов этого комплекса взаимопротиворечивых идей.

Поколением позднее Фенелон с равным пылом обратился к все той же древней теме — только теперь, конечно, Спиноза был тем, кого он имел в виду и с кем спорил. Без сомнения, архиепископ Камбрейский допускает, что «для бытия лучше быть плодородным, чем не существовать вовсе», но отсюда для него вовсе не следует, что из божественного совершенства вытекает «актуальное порождение». Обладание могуществом не обязательно предполагает его применения — странное утверждение, но это было единственное, что Фенелон мог противопоставить мысли Спинозы о том, что Всемогущий по необходимости должен был породить все. Этот теологический парадокс был по-видимому вполне приемлем для Фенелона в связи с той непреложной истиной, что, хотя дар речи и делает человеческие существа «более совершенными», их совершенство необязательно соразмерно применению этого дара: «Часто даже случается, что я более совершенен когда молчу, нежели когда говорю». Следовательно, в божественной сущности нет ничего, что с неизбежностью влекло бы за собой порождение всего существующего или даже вообще порождение хоть чего-либо: «Нет ничего более неверного, чем полагать, что Бог был принужден посредством того порядка, который есть он сам, создать все, что в его силах, все, что наиболее совершенно». Так же неверно было бы думать, что в природе конечных сущностей есть хоть что-либо, что полагало бы основание их бытию:

«Когда Бог созерцает сущности вещей, тем самым он не делает их существование необходимым; он лишь находит, что они не являются невозможными для его могущества... Следовательно, его положительная воля предполагает их существование; в то время как их сущность не со-

держит в себе никакого основания или причины для существования; напротив, она предполагает несуществование» (40).

Любое другое предположение делало бы «тварь сущностной для Создателя», непреложной частью или аспектом его бытия. Его творчество было бы «извечным и подчиненным необходимости» и, таким образом, несвободным — и никогда суббота не предшествовала бы миру. И тогда *ens perfectissimum* было бы не Богом в его вневременной миру, вечной и абсолютной самодостаточности, но бесконечной суммой конечных вещей, понимаемых как выражение данной основополагающей необходимости творить (41).

Надо сказать, что такие априорные теологические умозаключения представлялись многим зыбкими как уже в семнадцатом веке, так и в начале восемнадцатого. Но к точно таким же выводам можно было прийти и опираясь на эмпирические факты. Даже если оставить в стороне вопрос, является ли неотъемлемой от божественной сущности предрасположенность к творчеству, вполне можно утверждать: то, что задает форму и содержание тварного мира, ясно указывает на произвольность выбора, совершенного его Творцом. Самюэл Кларк, к примеру, подробно останавливается на том, что во вселенной есть множество таких фактов, которые противоречат концепции Спинозы — то есть не являются «необходимыми» в том смысле, который вкладывал в это понятие Спиноза.

«Не поддается воображению, насколько всю существующее в мире случайно... Само движение, вкупе со всеми его качествами и направлениями, равно как и законы тяготения, совершенно произвольны и все они могли быть и абсолютно иными. Траектории и количество небесных тел никак не связаны с природой вещей самих по себе... Еще более произвольно все земное и еще более является следствием не необходимости, а только воли. Может ли быть какая-либо абсолютная необходимость именно в этом числе видов животных или растений?» (42).

Очевидно, что подобные взгляды не оставляют никакого места для принципа изобилия (хотя некоторые, как, например, архиепископ Кинг, проявляя непоследовательность, сочетали эти две концепции). Этот принцип, надо сказать, предоставлял определенное и важное *априорное* знание об устройстве существующего мира (хотя предполагалось, что он нуждается и в эмпирическом подтверждении). В то же время антирационалистическая теология, настаивавшая на произвольности деяний божества, тяготела скорее к научному эмпиризму. По-

сколько такие вопросы, как количество видов, природа различий между ними, количество и исходное распределение материи, существование или несуществование пустот не имели никакого априорного фундамента, то ответы на эти вопросы должны были получить подтверждение в опыте или же остаться непознаваемыми.

Нет ничего удивительного поэтому в том, что философствовавшие поэты, склонные настаивать на абсолютной свободе Бога даже от законов рациональности, должны были отрицать принцип изобилия и вытекавшие из него следствия. Драммонд, к примеру, открыто и недвусмысленно объявил, что существует бесконечное количество идей, которые никогда не будут актуализированы, поскольку Бог не пожелал этого. В своем произведении «Hymn to the Fairest Fair» он изобразил Истину стоящей перед небесным престолом с зеркалом

Where shineth all that was,
That is, or shall be; here, ere ought was wrought,
Thou knew all that Thy pow'r with Time forth-brought,
And more, things numberless that Thou couldst make,
That actually shall never being take.
[Где сияет все, что было,
Что есть и что будет; еще до сотворения
Ты ведал обо всем, что со временем совершит Твое могущество,
И даже более, о бесчисленных вещах, что ты мог бы сотворить,
Но которые никогда не получают действительного бытия.]

Мильтон тоже не испытывал, пожалуй, энтузиазма в отношении как к принципу изобилия, так и к принципу достаточного основания и не искал в них опоры для теодицеи ни в «Потерянном Рае», ни в «Трактате о христианском учении». В то же время он обращается к понятию иерархии бытия, да и закон непрерывности выражен им вполне ясно.

Все из единого правещества,
В облициях различных, безупречно
Сотворено; различных степеней
Субстанция уделена вещам,
Так, на различных уровнях дана
И жизнь — живым созданиям; они
Тем чище, утонченней и духовней,
Чем пребывают ближе к Божеству... (43).
Так с легкостью восходит от корней
Зеленый стебель и растит листву
Воздушнейшую, а за ней — цветок —

Верх совершенства, издающий дух
Пахучий; так цветок и плод его —
Усвоенная Человеком снедь, —
В нем совершенствуется, обратясь
Духовностью живительной, равно
Животной и разумной; жизнь творят,
Сознание, смысл, воображение, чувство,
От коих разум черпает душа... (44).

В некоторых местах поэт пространно рассуждает о величии и многообразии чувственного мира, а в своем трактате безоговорочно подписывается под одной из важнейших схоластических максим: «Существование есть благо, несуществование не есть благо» (45). Но все-таки в общем его взгляды не допускали предположения, что существуют или по крайней мере должны существовать все возможные формы. Напротив, исходный акт творения имел свои строгие пределы. Насколько мало диалектика принципа изобилия определяла мировоззрение Мильтона ясно видно по его согласию с учением Иеронима и Оригена — открыто отрицавшимися Фомой Аквинским и Данте (46) — согласно которому первоначально были сотворены «небесные сущности», духовные, эфирные создания. И только после того, как многие из этих высших созданий проявили черную неблагодарность, Превышний (по-видимому, полностью забыв тогда о своей самодостаточности), во вторую очередь, подумал о возможности «исправления этого ущерба» посредством создания «другого мира», содержащего в себе землю, человека и всех остальных ее обитателей — иными словами, посредством привнесения в бытие некоторого количества потенций низшего порядка (47).

В следующем поколении принцип изобилия был более откровенно подвергнут сомнению в тяжеловесных строках Блэкмора из его «Creation» (1712):

Might not other animals arise
Of diff'rent figure and of diff'rent size?
In the wide womb of possibility
Lie many things which ne'er may actual be:
And more productions of a various kind
Will cause no contradiction in the mind...
These shifting scenes, these quick rotations sho
Things from necessity could never flow,
But must to mind and choice precarious beings owe (48).
[Могли ли возникнуть другие животные,
Другого вида и другого размера?

В необъятном лоне возможного
Пребывает много вещей, что никогда не будут действительно существовать:
И еще более тварей разнообразного вида
Не противоречат разуму...
Это зрелище непостоянства, это стремительное чередование показывает
Что вещи никогда не проистекают из необходимости,
Но в своем ненадежном бытии подчинены разуму и выбору.]

Так что принцип достаточного основания необходимо рассматривать в историческом контексте, в соотношении с предрассудками и предпочтениями предшественников и современников Лейбница, с теми противоречившими друг другу теориями, которые трактовали взаимосвязи мира конечных вещей с логическим порядком сущностей, являющимся объектом созерцания божественного интеллекта.

Этот принцип, прежде всего, был подтверждением того основополагающего предположения, что разделяли со Спинозой даже большинство тех, кто полностью расходился с этим философом во всех остальных вопросах — а именно, что существует по крайней мере один тип бытия, чья сущность необходимо и непосредственно предполагает существование. Онтологическое доказательство бытия Бога, короче говоря, для Лейбница является одним из аспектов закона достаточного основания — в восемнадцатом столетии с этим мало кто спорил. Непредложность этого закона делает правомерным исходный метафизический вопрос (в его отличии от вопросов физики): «Почему существует нечто, а не ничто, ибо ничто более просто и более легко, чем нечто?»

«Такое достаточное основание существования универсума не может находиться в ряде вещей случайных... Достаточное основание, которое в свою очередь не нуждалось бы в другом основании, должно находиться вне этого ряда вещей случайных и заключаться в субстанции, которая составляет причину этого ряда или есть необходимое существо, само в себе носящее основание своего бытия; в противном случае нет никакого другого достаточного основания, на котором можно было бы остановиться» (49).

«Достаточное основание», следовательно, есть не что иное, как логическая необходимость, полагаемая как то, что неотъемлемо от сущности; именно в этом смысле Лейбниц говорит о Боге как о *ultima ratio* *hujus* [последней причине вещей].

Но этот принцип значил для Лейбница и то, что существование всех конечных вещей точно также должно иметь некоторые основания в рациональном порядке идей и их импликаций — в царстве потенциального, которое Бог держал в своем разуме «до творения». Здесь Лейбниц целиком согласен со Спинозой, который — как пишет Лейбниц — был совершенно прав, когда возражал философам, «утверждающим, что Бог абсолютно замкнут в себе и установил все вещи в мире одним только актом своей воли» (50). Будь в мире хоть что-нибудь у чего нет разумных оснований, мир *eo ipso* стал бы делом «слепой случайности» (51). А случайность это не то, что может удовлетворить философа, постигающего конечные причины мира, установленные существом, которое зовется Богом. Повторявшееся на все лады многими современниками Лейбница предположение, что число существующих вещей в целом или число любых конкретных их классов — атомов, монад или (в теологической постановке того же самого вопроса) избранных — представляет из себя лишь небольшое количество из всех вещей, которые потенциально возможны, так вот, это предположение не становилось более привлекательным для Лейбница и в связи с фигурой Того, кто избирает, если его склонность именно к этой части не может быть объяснена не чем иным, кроме как произволом, ни на чем не основанной эксцентричностью Всемогущего.

«Если бы воля Божия не руководствовалась принципом наилучшего, то она направлялась бы ко злу, что было бы хуже, или же она была бы в некотором роде безразличной к добру и злу и управлялась бы случаем; но воля, всегда управляемая случаем, имела бы небольшую цену при управлении универсумом, как и случайное столкновение корпускул, не имеющих никакой божественности. Если бы даже Бог предавался случайности только иногда и только в некотором роде... то он был бы несовершенен, равно как и предмет его избрания. Он не заслуживал бы полного доверия; он действовал бы в подобном случае без разума, и управление универсумом было бы похоже на ту карточную игру, при которой дело решается частично сообразительностью, а частично везением» (52).

В этом отношении Лейбниц представляет собой продолжателя традиции рационалистического платонизма, главным представителем которого в предыдущие полстолетия был один платоник из Кембриджа — не даром их учения столь сходны между собой. Генри Мор писал в 1647 году:

If God do all things simply at his pleasure,
Because he will, and not because it's good,

So that his actions will have no set measure,
 Is 't possible it should be understood
 What he intends?..
 Nor of well-being, nor of subsistency
 Of our poor souls when they do hence depart,
 Can any be assur'd, if liberty
 We give to such odd thoughts, that thus pervert
 The laws of God, and rashly do assert
 That will rules God, but Good rules not God's will (53).
 [Если Бог творит все вещи лишь для своего удовольствия,
 По своей воле, а не потому, что они благи,
 Тогда его действия не имеют никаких ограничений
 И как тогда можно постигнуть его замыслы?..
 Ни в благополучии, ни в существовании наших бедных душ, когда
 покинут они этот мир,
 Никак нельзя быть уверенным, если дать свободу
 Странным мыслям, что извращают так законы Бога, и опрометчиво
 считать
 Что воля руководит Богом, но Благо не руководит волей Божества.]

Для Лейбница, как и для других платоников до него, совершенно непостижимо, почему некоторые считают, что мы можем прибавить нечто к славе Бога или человека, если будем считать, что Бог или человек действуют или могут действовать без определенных на то причин; «это начало избрания без причины и основания, — избрания, говорю я, лишённого цели мудрости и благодати, многими людьми признается особым преимуществом». То, что Кларк и Кинг приписываю Первопричине, может быть приписано только «какому-нибудь Дон-Жуану на празднике Петра и только какой-нибудь романтически настроенный человек может принять соответствующий вид и убедить себя, что он действительно находится в этом состоянии; но в природе никогда не бывает избрания, к которому не были бы побуждены предшествующими представлениями о добре или зле, склонностями или причинами». «Но все это, воображаемое ими, невозможно; а если бы оно существовало в действительности, то было бы вредно» (54).

Если отвлечься на время от рассуждений о значении этого аспекта принципа достаточного основания для Лейбница и обратиться к его вере в данный принцип, то эта вера, как видно из вышеприведенного отрывка, имела два основания. Прежде всего, для него это нечто сродни психологической аксиоме: точно так же, как все физические явления имеют свои действующие причины, так и любые разумные «из-

брания» должны иметь свои основания. И эти основания необходимо покоятся на очевидных ценностях, неотъемлемых от избираемого предмета. Это для Лейбница «вечная истина»; «с точки зрения метафизики совершенно необходимо, чтобы все обладало своей причиной» (55). Но в основании приверженности Лейбница, как и Мора, этому принципу лежат и причины, которые могут быть названы — в одном из смыслов этого крайне неоднозначного понятия — прагматическими. Концепция мира, в котором мы живем, не основанная на данном принципе, была нетерпима для этих умов как таковая. Это означало бы возвести на трон Каприз — какими бы пышными титулами он не прикрывался. Это предполагало бы, что природа, лишенная определенных разумных оснований, глумится над человеческим разумом и совершенно чужда ему. Мир, основанный на случайности, был бы чем-то зыбким и не заслуживающим никакого доверия; неопределенность распространялась бы на все; все что угодно (за исключением, конечно, противоречия) могло бы существовать и все что угодно могло бы происходить. Лейбница такая гипотеза устраивала в последнюю очередь; и даже если бы он не был убежден в необходимом соответствии принципа достаточного основания истинам логики, кроме всего прочего этот принцип казался ему тем, чему на практике нет никакой альтернативы (56).

Отметим мимоходом, что у предположения о том, что Бог не может ничего совершить без того или иного основания, было одно несколько щекотливое следствие. В своем споре с Лейбницем Самюэл Кларк извлек из этой трудности все возможные выгоды. Знаменитый Буриданов осел, будучи в полном смысле слова разумным ослом, не смог выбрать из двух одинаковых по размеру и равно аппетитных охапок сена, расположенных на одинаковом расстоянии от его морды; так что не имея достаточного основания для того, чтобы предпочесть одно другому, умное животное сдохло от голода посреди изобилия. Кларк и указывает, что Лейбниц приписывает Творцу точно такой же нерациональный излишек рациональности. Как замечает Кларк, вполне могут существовать такие ситуации, в которых именно всемогущество приходит в конфликт с необходимостью выбрать *только одну* из двух альтернатив, когда нет никаких особых оснований, почему именно одно, а не другое следует предпочесть. В такой ситуации то божество, о котором говорит Лейбниц, не сможет действовать вообще. Лейбниц не мог отрицать, что если такие ситуации существуют, то этот вывод неизбежно вытекает из предпосылок, сформулированных им.

«Безразлично, в каком порядке поместить три равных и совершенно подобных тела. Поэтому *определенное расположение между ними никогда не определяется* тем, кто всегда совершенно мудро поступает».

Но далее Лейбниц добавляет, что ни в каком из возможных миров не может существовать подобный идеальный баланс между различными альтернативами (57). Данное утверждение крайне трудно поддается доказательству и вообще выглядит чрезвычайно сомнительным. Эта проблема возникает у Лейбница в связи с той предельно простой и квази-механической теорией выбора, которая, как мы видели, была для него составной частью принципа достаточного основания. Если между избираемыми предметами нет различия в ценности, обладающий разумом субъект выбора оказывается так же бессилён, как оказывается неподвижен физический объект в ситуации равнодействия сил. И тем не менее все это не касается сути данного принципа. Лейбниц вполне мог ограничиться и такой его формулировкой: там, где *есть* действительное различие между потенциально возможными вещами, Бог по необходимости сотворит ту из них, которая по своей природе обладает большим основанием для существования.

Такой подход по всей видимости делает Лейбница сторонником Спинозы, равно как и критиком противников этого философа. Первобытие существует по логической необходимости; кроме того, необходимо, чтобы все вещи, производные от него, имели «основания» для существования, неотъемлемые от их природы и от них самих; а это по всей видимости значит, что все вещи проистекают *ex necessitate divinae naturae*, и существующий универсум является именно таким, как его представил Спиноза — логическая необходимость царит здесь повсюду, здесь альтернатив существует не больше, чем это задумано божественным разумом. И тем не менее Лейбниц считал, что эти выводы никак не следуют из его системы. Страстно желая, как и многие другие философы, совместить несовместимое, он полагал, что его позиция в корне отличается и от космического детерминизма Спинозы, и от теории случайного мира (в любом ее изводе: теологическом, натуралистическом или эпикурейском); и для него самое главное и самое значимое в принципе достаточного основания состояло в указании на возможность третьей позиции, отличной от обоих данных крайностей.

Лейбниц проводил свое отличие от Спинозы по двум основаниям. (а) У Спинозы божественный разум не оставляет божественной воле никакого выбора и, более того, между ними вообще не существует разницы. Эта точка зрения представлялась Лейбницу неприемлемой —

отчасти по тем же причинам, которые сформулировали другие противники Спинозы и которые были приведены выше. Лейбниц тоже, по крайней мере иногда, указывал на необходимость того, что Бог должен обладать волей, а не только разумом, бесконечно и автоматически порождающим из себя сущности. И ему тоже казалось, что метафизика Спинозы не оставляет места какой бы то ни было моральной философии. Но у него было и своя собственная причина отрицать этот аспект спинозизма — причина, которая, как он полагал, одновременно указывает на выход из этого тупика. Спиноза, как считал Лейбниц, не смог понять, что в существующем мире должно наличествовать не только то, что логически возможно, но и то, что со-возможно. То есть то, что действительный мир должен состоять не только из сущностей, непротиворечивых внутри себя самих, но и непротиворечиво совместимых друг с другом. Да, в царстве идей все простые, положительные сущности гармонично сосуществуют, но в мире конкретно существующего возможны не все комбинации. Следовательно, сущности, получающие существование, организуются в ряды; каждый такой ряд исключает некоторые сущности, но включает в себя все те сущности, что формируют его самого. Если это учитывать, доказывает Лейбниц, то становится ясно, что прежде чем мир конкретно существующего вообще мог возникнуть, выбор не только возможен, но и необходим, а именно выбор некоторых из таких рядов и вместе с тем исключение всего, что к ним не принадлежит. Выражаясь теологическим языком, необходимо, чтобы божественный разум перед творением располагал множеством — а фактически, как указывает Лейбниц, бесконечным числом — моделей миров, любой из которых (но только один) может быть сотворен. Акт выбора тогда оказывается логически необходимой предпосылкой самой идеи существующего мира. Как предполагается, отсюда вытекает, что принцип изобилия не имеет для Лейбница того абсолютного смысла, какой он имел для Спинозы: на вопрос «*utrum detur vacuum formarum* [существует ли пробел в формах], т. е. имеются ли возможные виды, которые, однако, не существуют» необходимо ответить (учитывая те важные оговорки, которые были сделаны) утвердительно; «имеются необходимым образом виды, которые никогда не существовали и никогда не будут существовать, так как они несовместимы с тем следованием тварей, которое избрал Бог» (58).

Своему открытию понятия совозможности Лейбниц придавал очень большое значение, но оно не имеет конкретного смысла, пока нам неизвестны эти критерии совозможности. А о них он мало что сказал, и то немного, что было сказано, крайне туманно. По крайней мере од-

нажды Лейбниц допустил, что об этих критериях вообще ничего не может быть известно:

«Людам еще неизвестно, от чего возникает несовозможность различных вещей и почему различные сущности противоречат друг другу, ведь все чистые и положительные понятия представляются совместимыми *inter se*» (59).

Некоторые намеки на объяснение, тем не менее, кое-где можно обнаружить; и в текстах Лейбница существуют, хотя и не всегда несомненные, подтверждения следующего предположения Рассела: что критерием совозможности для Лейбница была предполагаемая им необходимость того, чтобы любой возможный мир подчинялся единообразным законам. Если, к примеру, некий мир должен содержать в себе движение, то у движения должны быть неизменяемые законы. В некоем возможном мире обратная пропорциональность силы тяготения квадрату расстояний будет одним из таких законов; и в этом мире (но не в других возможных мирах) движение материи, противоречащее этой ньютоновской формуле, будет несовозможно. Рассел пишет: «То, что в философии Лейбница называется "властью закона" есть метафизическая необходимость» (60). Но даже если это и так, то у Лейбница мы не находим ни очевидных подтверждений тому, ни каких-либо развернутых объяснений или иллюстраций. Кажется ясным, что между возможностью (в традиционном философском смысле) и совозможностью нет принципиальных различий; совозможность это лишь частный случай возможности. СОВОЗМОЖНОСТЬ не есть что-то случайное, она неотъемлема от логической природы сущностей. Коротко говоря, и устройство каждого мира, и ограничения возможности актуализации *какого-либо* одного из них, было тем, что извечно и необходимо содержалось в царстве идей, до того, как один из миров получил преимущество существования.

(в) Следовательно, понятие совозможности само по себе не является тем, что *принципиально* отличает, как иногда полагают, Лейбница от принципа достаточного основания от универсальной детерминации у Спинозы. Это лишь уточнение и развитие понятия «возможного», под которым мог, не противореча себе, подписаться и Спиноза (61). Главное в другом: было ли что-то — а если было, то что — что делало необходимым избрание данного актуально существующего мира из других возможных миров. И тут Лейбниц предлагает еще одну дистинкцию, которая, как он считает, окончательно снимет с него тяжкие упреки в спинозизме. Указывая, что божественная воля по необходимости определяется прежде всего достаточным основанием и должна поэтому

неизбежно выбрать наилучший из возможных миров, он, по его утверждению, имеет в виду не «метафизическую и грубую необходимость» Спинозы, но «моральную необходимость». Выбор какого-либо другого мира не был бы невозможен в метафизическом смысле — это не влекло бы за собой логического противоречия. Воля, согласно принципу достаточного основания, «избирает нечто по своей *склонности* к тому, а не по необходимости». Итак, предполагается, что случайности все же есть место в универсуме и поэтому находится место и свободе воли Первопричины (62).

Дистинкция, которую пытается ввести Лейбниц, откровенно лишена всяких логических оснований. Это настолько очевидно, что трудно поверить, будто мыслитель такого масштаба мог не отдавать себе в этом отчета. Нужно отказаться от самого главного в принципе достаточного основания, чтобы допустить, что достаточное основание «склоняет» волю, а не делает выбор необходимым — и менее всего в случае той воли, которая, как предполагается, принадлежит бесконечно разумному существу. Выбор любого мира, который не был бы наилучшим — как постоянно и недвусмысленно подчеркивает Лейбниц — так же несовместим с сущностью божества, как и его не-существование. Даже в одном из тех мест, где Лейбниц стремится убедить своих читателей, что его универсум содержит достаточную долю случайности, он допускает, что «для совершенного и настоящего мудреца все вещи равносильны» (63). «Творец мира свободен» только в том смысле, который не противоречит тому, что он «все совершает по определенным основаниям». Когда Лейбниц говорит, что согласно его принципам, выбор мира иного, чем актуально существующий, не повлек бы за собой противоречия, он смешивает две вещи. *Понятие* о существовании неких менее совершенных и не-существующих миров, взятое само по себе, абстрагируясь от принципа достаточного основания, не влечет за собой противоречия. Но чтобы один из таких миров мог быть *выбран* для существования — это абсолютно невозможно, поскольку противоречит и совершенству Бога, и самому понятию сознательного, разумного выбора, своего рода продолжением которого является принцип достаточного основания.

Точно также Лейбниц не мог сказать, не впадая в противоречие с самим собой, следующее: хотя божественная воля по необходимости избрала лучший из миров, но эта исключительность данного мира была следствием некоего ни на чем не основанного предпочтения, произвольного акта выбора со стороны избирающего. Трудно представить

что-либо более противоречащее взглядам Лейбница. Для него ценность была чем-то совершенно объективным и основанным на строго логическом процессе. Благо, дающее право на существование и приписываемое какой-либо сущности или сочетанию сущностей – это свойство, неотъемлемое от ее (сущности) природы. Это свойство созерцается, конечно, божественным разумом, но принадлежит оно царству сущностной, метафизической необходимости, которая предшествует воле и направляет ее. Ценность предмета принадлежит его идее точно так же, как делимость без остатка предполагается идеей некоторых целых чисел (64). Если бы, следовательно, Бог объявил лучшим некий другой мир, он впал бы в точно такое же противоречие, как утверждение, что дважды два не равно четырем. Иными словами, и то и другое в равной степени невозможно для него; поэтому существование другого порядка вещей, чем актуально существующий, было от вечности невозможно.

Так что абсолютный логический детерминизм равно характерен и для метафизики Лейбница, и для метафизики Спинозы. Но надо сказать, что мотивы, двигавшие Лейбницем, кажутся в чем-то более сложными. К тому же Лейбницу не хватило честности и мужества прямо высказать те определенные и почти очевидные выводы, к которым вели рассуждения в его самых известных трудах, а не затемнять их сбивающей с толку (если не высокомерной) фразеологией – и особенно той абсолютно бессмысленной в свете других его концепций дистинкцией, которой является различие между «необходимостью» и «склонностью». Так в его системе значение принципа достаточного основания сводится к утверждению, что актуально существующее, а также его атрибуты, законы и связи, определяются необходимой истиной или системой таких истин. Рациональные основания универсума тогда, как и у Спинозы, оказываются точно такими же, как и рациональные основания геометрии – как ее понимали в семнадцатом столетии. Наиболее ясно и выразительно это провозгласил сам Лейбниц в одной из своих самых важных, несмотря на небольшой размер, работ, носящей название «О глубинном происхождении вещей» (*De rerum originatione radicali*, 1697).

«В мире все совершается не только по геометрическим законам, но также и по метафизическим законам вечных истин, т. е. не только по потребностям материи, но и по необходимости формы. И это справедливо не только в общем виде в отношении рассмотренного нами начала, по которому существование мира предпочтительнее его несуществования и существование в таком виде предпочтительнее иного существ-

ования, — начала, которое может заключаться только в стремлении из возможного к существованию, но, даже переходя к частностям и подробностям, мы увидим, что метафизические законы причины, силы, действия применяются во всей природе в удивительном порядке и превалируют над чисто геометрическими законами материи... Итак, мы нашли последнее основание как сущностей, так и существования в Едином Существе, которое необходимо должно быть более великим и высшим, чем сам мир, и прежде его...» (65).

Тот же самый космический детерминизм очевиден в логическом тезисе Лейбница, в наиболее откровенной форме изложенном в тех его трудах, что были опубликованы только в последние пятьдесят лет. Тезис этот гласит, что все не-необходимые истины в конечном счете сводимы к априорным, необходимым истинам. Конечно, мы, из-за ограниченности нашего человеческого понимания, не всегда можем совершить эту редукцию; различие между необходимым и случайным выражает исходную и неустранимую разницу между теми способами, которыми некоторые специфические истины предстают перед нашим умом. Суждение, кажущееся нам не-необходимым, само по себе может быть показано как необходимое — то есть как выражение сущностного значения («природы») понятий охватываемых этим суждением — только в таком анализе этих понятий, который мог бы продолжаться *in infinitum* и который, следовательно, недоступен конечному уму. Пусть мы и не можем достичь интуитивного постижения необходимости в каждом отдельном случае, тем не менее мы можем быть уверены, что необходимость существует и что она пронизывается божественным разумом, который видит все «природы» и их связи абсолютно ясно в едином акте совершенной интуиции, *scientia visionis*. Без этой конечной редукции к необходимости никакое логическое высказывание, согласно Лейбницу, вообще не может быть истинным; ибо истинность высказывания может означать только то, что «его предикат неотъемлем от его субъекта», что данный субъект высказывания вообще не был бы таковым без данного предиката (66). Другими словами, любое суждение истинно — для достаточно аналитического и достаточно пронизательного разума — только тогда, когда его противоположность является противоречием. Так что «каждая истина имеет априорное доказательство, основанное на ее логической природе, хотя и не всегда в наших силах довести до конца этот анализ» (67). Итак, не только по своим очевидным следствиям, но и по некоторым формальным определениям, принцип достаточного основания у Лейбница ничем не отличается

от доктрины Спинозы об универсальной, квазигеометрической детерминации (68).

То, что система Лейбница по существу ничем не отличается от системы Спинозы, не осталось, конечно, незамеченным в восемнадцатом веке. Это было подробно и очень аргументировано показано теологом Иоахимом Ланге в его труде «*Modesta disquisitio*» (1723), а также во множестве сочинений, полемизирующих с философией Вольфа, систематизатора и популяризатора идей Лейбница. Ланге отмечает: Вольф и Лейбниц считают, что «творение точно так же происходит из природы Бога, как свет происходит от солнца и принадлежит к самому его существу, по необходимости является частью его природы». По Лейбницу, единственный способ каким нечто может быть иным, не оказываясь противоречивым, заключается в том, что это нечто существует как возможность в некоем другом, несуществующем мире. В мире же актуально существующем, который, как предполагается, есть единственный мир, волимый Богом, все предопределено с той же «фатальной необходимостью», как и в системе еврейского философа (69). Подобное же указание — уже без осуждения — мы находим на страницах менее ортодоксального сочинения, в «Энциклопедии». Из этого труда ясно видно, какой высочайшей репутацией обладал Лейбниц в середине восемнадцатого века: «Он один прославил Германию так, как Платон, Аристотель и Архимед вместе прославили Грецию» (70). Но там же и ставится вопрос:

«Как могут господа Лейбниц и Вольф согласовать свой принцип достаточного основания с наличием случайности в универсуме? Случайность предполагает равенство возможностей. Но что может быть более противоречащим этому равенству, как не принцип достаточного основания? Необходимо, следовательно, сказать, что мир существует не случайно, но по достаточному основанию; а это может привести нас к спинозизму. Они, правда, пытаются избежать этого... но остается истинным, что достаточное основание не оставляет места случайности. Чем более у системы оснований, требующих ее существования, тем менее возможны альтернативные системы, т. е. тем менее они могут претендовать на существование... Бог является источником всех сотворенных монад, которые непрерывно эманерируют из него... Вещи не могут быть иными, чем они есть» (71).

Из этого отрывка ясно видно, что Лейбниц был так настойчив в утверждении своего принципа достаточного основания — рассматривавшегося в восемнадцатом веке как одно из величайших достижений фи-

лософии — потому что стремился утвердить доктрину всеобщего детерминизма и одновременно смягчить то пугающее впечатление, которое даже на него самого производила метафизика Спинозы.

И все же следует заметить: хотя логическая необходимость и у Лейбница, и у Спинозы равно абсолютна и неотвратима, тем не менее между двумя этими вселенными есть существенное различие. Для Лейбница необходимые вещи являются реализацией некоторой ценности; иными словами, хотя принцип достаточного основания гласит, что *существовать* мог только один мир, но этот же принцип предполагает, что данный мир является наилучшим — у Спинозы такого поворота мы не находим. Если, однако, учитывать, что Лейбниц рассматривал «благо» как основание существования любой частной вещи и актуального мира в целом, то мы увидим, что это отличие от Спинозы не так велико как кажется на первый взгляд, но оно находится в другой плоскости. Одновременно мы увидим, как принцип достаточного основания переходит в принцип изобилия. Лейбниц часто и недвусмысленно указывает, что у существующего может быть только одно последнее основание, а именно то, что его сущность требует существования и неизбежно получает его — за исключением тех случаев, когда это требование приходит в противоречие с необходимостью существования некоторых других сущностей. И превосходство актуально существующего мира над всеми другими возможными в абстракции мирами состоит в том, что в нем это стремление сущностей к существованию реализовано в большей мере, чем в любом другом. *Exigentia existentiae* [требование существования] (72) неотъемлемо от каждой сущности; *nisi in ipsa essentiae natura quaedam ad existendum inclinatio esset, nihil existeret* [если бы в самой природе существующего не было бы никакой склонности к существованию, не существовало бы (вообще) никакой склонности к существованию]. Просто «возможное» бесполезно, неполно; следовательно, «для возможного характерно стремление к существованию» и оно «предназначено к существованию, то есть актуализация его существования укоренена в первобытии». Правда, как мы уже знаем, не *все*, что возможно, получает существование, поскольку требование совозможности исключает некоторые такие возможности из существования. Вместе с тем, вводя это ограничение, Лейбниц оказывается весьма близок к тому, чтобы прилагать к каждой сущности онтологическое доказательство. Он оказывается даже более близок к этому, чем сам Спиноза. Вспомним, что главный ход мысли у Спинозы (и не только у него) состоял в следующем: если в качестве *point d'appui* [точки опоры] *непо-*

средствами предоставить одной идее бытие как необходимое, то и существование вещей, соответствующих всем другим идеям (в границах возможности), оказывается равно необходимым (73). Лейбниц не испытывает необходимости даже в таком *point d'appui*. Поскольку он часто указывает, что другие существа логически зависят от существования Бога, то его подчеркивание неотъемлемости *propensio ad existendum* от каждой частной сущности оказывается настолько излишним, что становится трудно понять: в чем тогда эта зависимость состоит? Значит ли это, что необходимость существования Бога является только одним из условий — хотя и самым важным — этого общего атрибута существования? Возможно, что необходимость реализации в случае божественной сущности является следствием ее независимости от условия совокупности; эта сущность находится, так сказать, *hors concours* [вне конкурса] и не должна бороться за место в тварном мире (74). Тогда получается, что вопрос такой борьбы в случае других сущностей определяется целиком их свойствами, а не атрибутами Бога. Лейбниц не колеблясь указывает на возникновение реального мира из множества возможных как на квази-механический процесс: мир, обладающий наибольшим бременем потенциально возможных существ, неизбежно проталкивается к актуальному существованию (75):

«При этом из столкновения всех возможностей, требующих существования, происходит, что осуществляется тот ряд вещей, который содержит более широкое осуществление, т. е. наибольший ряд возможностей... И подобно тому как жидкости сами собой собираются в сферические капли, так и в природе мира осуществляется наиболее вместительный ряд» (76).

Лейбниц колеблется, однако, в выборе между двумя способами мыслить эту «наибольшую вместительность». Он считает необходимой градацию между сущностями, градацию, образующую ряд монад, на вершине которого находится Бог. И, по всей видимости, он полагал, что из-за различия в «степени совершенства» некоторые сущности обладают большим правом на существование, сильнее устремлены к нему. Так что полнота мира скорее интенсивна, чем экстенсивна; она может быть измерена по рангам, по степени совершенства входящих в нее вещей, а не только по их числу. Следующий отрывок свидетельствует именно о таком толковании данного понятия: достаточное основание божественного избрания «может лежать только в соответствии или в степенях совершенства, какое содержат в себе эти миры, ибо каждый возможный мир имеет право требовать для себя существования по мере совершенства, которое он заключает в себе» (77).

И все же как ни старался Лейбниц в своих предназначенных для широкого круга читателей восемнадцатого века сочинениях говорить понятным им языком, некоторые выводы из этого предположения могут показаться не доведенными до конца. Если сущность человека «содержит в себе» гораздо большую «степень совершенства», чем сущность крокодила, и далее, если (как указывает Лейбниц) правило совозможности запрещает двум телам занимать одно и то же пространство, то может показаться, что согласно процитированному выше отрывку, мир, содержащий в себе только человека и никаких крокодилов, был бы лучше мира, в котором есть и человек, и крокодилы — потому что на крокодилов пойдет та материя и то пространство, которые могли бы быть отведенными человеку. Но это как раз противоположное тому, что Лейбниц имел в виду. Как создатель теодицеи, он хотел оправдать существование крокодилов; он стремился доказать, что согласно принципу достаточного основания, реальное существование должны получить — если это не противоречит, повторяю еще раз, правилу совозможности — все создания и все возможные звенья в цепи бытия, сверху донизу. Суть его теории, следовательно, состоит в том, что все претендующие на существование сущности обладают равными правами на это. «Сказать, что у некоторых сущностей есть склонность к существованию, а у некоторых нет, — значит сказать нечто бессмысленное, так как существование, по-видимому, вообще относится ко всякой сущности одним и тем же образом» (78). И превосходство актуально существующего мира состоит в *количестве* различных сущностей — иными словами, в многообразии типов — реализованных в нем, а не в его метафизическом ранге или качественном превосходстве. «Совершенство надо относить не к одной только материи, т. е. к тому, что заполняет время и пространство, количество чего так или иначе оставалось бы одним и тем же, но и к форме, т. е. к разнообразию. Отсюда следует, что материя не везде себе подобна, но через формы становится неравнообразной, иначе она не приняла бы стольких видоизменений, на какие способна... Отсюда следует также, что возобладал тот ряд, в котором могло осуществиться более всего различной мысленности» (79). «Актуальный универсум есть сочетание возможностей *qui forment le plus riche composé*» [которые образуют наиболее богатое сочетание] (80). «Следует сказать», пишет Лейбниц Мальбраншу, «что Бог делает наибольшее из того, что он может, и обязан искать простые законы, для того чтобы найти место для всех вещей, сколько их можно поместить вместе; а если бы он пользовался другими законами, то вышло бы то же самое,

как если бы для постройки дома пользовались круглыми камнями, которые требуют больше места, нежели они занимают» (81). Так что даже научное правило, гласящее, что предпочтение следует отдавать наиболее простой гипотезе, Лейбницу представляется — хотя связь тут трудно уловить — естественным следствием принципа изобилия.

Следовательно «благо», ради которого и по причине которого существуют вещи, есть просто-напросто само существование — актуализация сущности; и мир, которому должно было возникнуть по самой извечной природе вещей, был миром, в котором «количество существующего настолько велико, насколько это возможно» (82). Тут различие между номинальным утверждением Лейбницем конечной причины и ее отрицанием Спинозой полностью стирается. Конечно, Лейбниц часто и пространно рассуждает в привычной тому времени манере об очевидности гармонии в природе, о соответствии всего всему и в частности о соответствии природы пользе человека (83). Но главным, получившим выражение в наиболее методологических и глубоких фрагментах его трудов, для него было убеждение, что каждая вещь существует прежде всего не ради других вещей и не как некий инструмент внешнего ей блага — а потому, что ее сущность (как и каждая сущность) имеет неотъемлемое право на существование. И поскольку это право реализуется (в той мере, в какой это возможно) по логической необходимости, и эта реализация отличается от того, что Спиноза считал вытекающим *ex necessitate divinae naturae* только пределами, задаваемыми правилом совозможности, — то метафизические результаты этих двух доктрин по существу друг от друга ничем не отличаются.

Тем не менее является исторически существенным то, каким образом выражали Спиноза и Лейбниц эти с метафизической точки зрения мало разнящиеся концепции. Для Спинозы, как можно полагать, реализация принципа изобилия была чем-то строго необходимым и поэтому не могла быть названа в собственном смысле слова ни благой, ни злой. Лейбниц же утверждал, что эта реализация, является чем-то не только необходимым, но и в высшей степени благим. Таким образом, для Лейбница этот принцип лежал в основе не только конституции мира (причем с некоторыми оговорками), но и его ценности (и без всяких оговорок). Спиноза, как мы видели, делал акцент скорее на необходимости универсума, нежели на его изобилии. Лейбниц же интенсивно работал над обоими данными аспектами своей доктрины; но одновременно его несколько пугал тот космический детерминизм, к которому он неизбежно приходил. В то же время в понятии о космиче-

ской «полноте» Лейбниц находил значительное эмоциональное и интеллектуальное удовлетворение, удовлетворение, которое он и стремился передать своим читателям.

Ограничения, касающиеся принципа изобилия в его применении к универсуму вообще, в случае метафизики Лейбница не распространяются на вопросы, находящиеся в сфере компетенции естественных наук. Хотя Лейбниц говорит о наличии *vacuum formatum*, то есть о несуществовании некоторых возможностей, этот «пробел» целиком внеположен тем конкретным сериям форм, что определяют актуально существующий мир. В этом мире никакие разрывы немислимы; Лейбниц целиком разделяет с природой ее *homo totum vacui*. В своих фундаментальных структурах универсум *placet* и закон непрерывности, подразумевающий, что «природа не делает скачков», может быть с непреложной уверенностью распространен на все науки, от геометрии до биологии и психологии. «Если бы это было не так, то мир содержал бы пробелы и был бы низвержен великий принцип достаточного основания, а мы для объяснений вынуждены были бы обратиться к чудесам и чистой случайности». Отсюда безусловно следует, что поскольку роды существ, наличествующих в мире, непременно должны быть возможны и совозможны (причем должны быть равно возможны все виды этих родов), то отсутствие в реальности любого такого вида было бы равносильно случайному, если не сказать произвольному, исключению того, что возможно, из существования — немислимость такого положения для Лейбница не нуждается в дальнейших пояснениях (84).

Принцип изобилия и его специфическая форма, принцип непрерывности, вызвали у Лейбница некоторые затруднения, когда он подошел к рассмотрению таких двух вопросов, как существование материи и возможность наличия физического вакуума (последний вопрос находился в центре оживленных споров физиков при жизни Лейбница). Кое-где он близок к выведению из этих принципов доказательства физического материализма (как ранее это делал архиепископ Кинг) (85). Бог *должен* был создать материю, ибо в противном случае не только остались бы нереализованными некоторые возможности, но возникла бы несогласованность в вещах: «Если бы существовали одни только сознания, между ними не было бы необходимых связей и порядка времени и пространства». Этот порядок «требует материи и движения, а также законов движения». А если какая-либо материя существует, то она должна быть непрерывной; немислимы пустые пространства, где материя могла бы быть, но отсутствует. Лейбниц, следовательно, является

горячим противником теории физического вакуума. Но с другой стороны, он приводит доказательства (здесь нет необходимости их повторять) тому, что пространство это всего лишь «порядок сосуществований», форма, в которой сущности, не обладающие реальным протяжением, становятся воспринимаемыми друг другом (86). И тогда материальный мир, как он понимается обычным физическим материализмом, оказывается выброшен за борт, а материальные тела наделяются странным статусом, на который было указано выше. Так что здесь принцип изобилия приходит в конфликт с некоторыми другими мотивами, весьма важными для мысли Лейбница и, в данном конкретном случае, терпит поражение. Поэтому он критикует теорию вакуума не за то, что она предполагает существование где-то пустоты, а потому, что она вообще предполагает существование реального пространства (87). Между тем остается в силе полное отрицание возможности любых пустот в той реальности, манифестацией которой является материя. Природа везде переполнена жизнью, обладающей той или иной степенью разумности. «Таким образом», пишет Лейбниц в «Монадологии», «во вселенной нет ничего неводеланного, или бесплодного: нет смерти...» (88). И в другом месте: «Существование пустот означало бы, что негде остались неводеланные или бесплодные места, в которых, тем не менее, без ущерба каким-либо другим вещам нечто может возникать. Но то, что подобные места могли остаться – это несовместимо с разумом». «В наималейшей части материи существует целый мир творений» (89).

Однако метафизическая конструкция, набросок которой мы здесь привели, предполагает, что природа неутолимо жаждет не просто увеличения числа, количества; самым существенным является то, что она алчет максимизации многообразия, умножения видов, подвидов и индивидуумов настолько, насколько это вообще логически возможно. «Подобно тому как нет пустых промежутков в ряду телесных существ, так нет их в ряду разумных существ» (90). Некоторые важные следствия, извлеченные в восемнадцатом веке из данного аспекта принципа изобилия, мы рассмотрим в следующей лекции.

ЛЕКЦИЯ VI

ЦЕПЬ БЫТИЯ В МЫСЛИ XVIII В. МЕСТО И РОЛЬ ЧЕЛОВЕКА В ПРИРОДЕ

В восемнадцатом столетии концепция вселенной как цепи бытия и те принципы, что лежали в основе этой концепции — принципы изобилия, непрерывности, градации — получили самое широкое распространение и общее признание. И на первый взгляд это может удивить. Запоздалый почет, оказываемый совокупности идей, обязанных своим возникновением Платону и Аристотелю, а систематизацией — неоплатоникам, может показаться тем более странным, что интеллектуальные веяния, господствовавшие примерно три четверти этого столетия, казалось, никак не способствовали признанию этих идей. Аристотель уже давно не пользовался прежним авторитетом. Схоластика и ее методы были излюбленным объектом насмешек и презрения тех, кто кичился своей «просвещенностью». Вера в априорную спекулятивную метафизику практически сошла на нет и бэкониянские настроения (хотя отнюдь не всегда бэкониянские методы), дух терпеливого эмпирического исследования, продолжал свое триумфальное шествие в науке и вызывал пылкий энтузиазм среди значительной части просвещенной публики. А понятие цепи бытия, вкупе с теми основаниями, на которых оно покоилось, не вытекало из опыта с очевидностью и, по правде говоря, с трудом согласовывалось с эмпирическими фактами.

И тем не менее именно в этот исторический период буквально все — ученые и философы, поэты и популярные эссеисты, деисты и ортодоксальные богословы — как никогда много говорят о цепи бытия, полностью принимая общую схему идей, связанную с ней, и рьяно извлекают из нее все новые следствия — или то, что казалось такими следствиями. Аддисон, Кинг, Болингброк, Поп, Галлер, Томсон, Эйкенсайд, Бюффон, Бонне, Голдсмит, Дидро, Кант, Ламберт, Гердер, Шиллер — все они и множество других не только пространно рассуждают об этой схеме, но делают из нее новые или доселе остававшиеся в тени выводы; и только Вольтер с Джонсоном, эта странная пара братьев по оружию, противо-

стоят данной концепции. Наравне со словом «Природа», выражение «Великая цепь бытия» было священной коровой восемнадцатого века, играя роль, в чем-то сходную с той, которая в конце девятнадцатого отойдет к превозносимой на все лады «эволюции».

Надо сказать, что своей популярностью данная концепция обязана, пожалуй, не только и даже не в первую очередь прямому влиянию греческой или средневековой философии. Дело в том, что на ней настаивали оба философа конца семнадцатого столетия, что пользовались самой значительной репутацией и наибольшим влиянием в последующие полвека. Локк не менее упорно, хотя и не так велеречиво, как Лейбниц, повторял этот древний тезис:

-Во всем видимом телесном мире мы не замечаем разрывов или пустых промежутков. Нисхождение от человека идет малыми ступенями и представляет собой непрерывный ряд вещей, на каждой ступени весьма мало отличающихся друг от друга. Есть рыбы с крыльями, чувствующие себя нечужими в воздухе; есть птицы, живущие в воде, у которых кровь так же холодна, как у рыбы... Есть животные, столь близкие по своей природе и к птицам и к зверям, что занимают среднее положение между теми и другими. Амфибии образуют связь между земными и водными существами... мы не упоминаем о том, что с такой уверенностью рассказывают о сиренах, или о морских людях. У некоторых животных, кажется, столько же знания и разума, сколько у некоторых из тех, кого называют людьми. Животное и растительное царства так тесно связаны между собой, что если взять низший вид первого и высший вид второго, то едва ли можно будет усмотреть между ними сколько-нибудь значительную разницу. И так далее, до низших и самых неорганических частиц материи, мы найдем повсюду, что различные виды связаны вместе и отличаются друг от друга в почти незаметной степени. А если мы обратим внимание на бесконечную силу и мудрость творца, у нас будет основание думать, что в величественной гармонии вселенной, великой цепи и бесконечной благодати ее строителя соответствует то, чтобы виды сотворенного восходили от нас к его бесконечному совершенству точно так же плавными переходами, как они постепенно нисходят от нас» (1).

Аддисон, постоянно обращаясь к этому аспекту метафизики Платона в своем журнале «Spectator», донес его даже до тех читателей, которые никогда не прикасались к трудам по философии и богословию. Вот, например, что пишет он в № 519 этого журнала:

«Бесконечная благодать настолько свойственна природе, что она получает удовлетворение, наделяя существованием каждую ступень вос-

принимаемого бытия. Этим размышлениям я придаюсь часто и с немалым удовольствием и я хотел бы продолжить их рассмотрением той области лестницы бытия, частью которой является само наше знание. Существует множество созданий... обладающих только простейшими чувствами... Удивительно созерцать, как мир жизни постепенно усложняется в чудесном многообразии форм и приходит к такому созданию, которое наделено всеми чувствами... Обратив же после взгляд на некоторые внутренние совершенства искусности и целесообразности или то, что мы зовем инстинктом, мы обнаружим, что он развивается по тем же законам, так что один инстинкт неуволимо возвышается над другим и все усложняется, согласно особенностям того рода, который им руководствуется. Природа восходит по этим ступеням настолько постепенно, что наиболее совершенные низшие виды весьма сходны с наименее совершенными высшими видами... Свидетельство благости Превышнего состоит не только в количестве, но и в многообразии живых существ. Сотвори он только один вид живого, остальные не могли бы вкушать счастья существования; в творении он, таким образом, придал особый характер каждой ступени жизни, каждой способности к бытию. Каждый промежуток, существующий в природе между растениями и человеком, наполнен разнообразными видами созданий, и различия между соседствующими типами настолько трудноуловимы и незначительны, что переход от одного к другому почти незаметен. Эти разделяющие их промежутки столь хорошо замыслены и устроены, что вряд ли существует какая-либо ступень восприятия, которая не была бы достигнута в той или иной части живого мира» (2).

Другой автор, англиканский богослов Эдмунд Лоу, не удовлетворился даже этой картиной «полноты» творения и, ссылаясь на Аддисона, утверждал, что в пределах каждого вида должно было быть создано столько особей, сколько способно существовать совместно:

«Наблюдая отсутствие всякого *разрыва* или *пустоты*, невозможность потери какого-либо звена в этой великой цепи существ, можно полагать, что основание тому состоит в следующем: кажется в высшей степени правдоподобным, что каждый отдельный порядок, каждый класс и вид в нем настолько полон, насколько допускает природа или насколько Бог посчитал это уместным. Представляется, что единственным ограничением количества представителей каждого класса является только отсутствие *неудобства*, *помех* другим существам этого класса. Не подлежит сомнению, что только *невозможность* по самой природе вещей или некое величайшее неудобство может ограничить проявления божественного могущества или помешать ему творить все больше и больше существ, достойных блаженства... У нас есть абсолютно все основания заклю-

читать, что все настолько совершенно, насколько это возможно для его природы и что каждая целокупность в себе полна и завершена» (3).

Однако для нас сейчас интересны не столько те специфические трансформации, что претерпела эта общая схема идей, сколько некоторые выводы из нее, касающиеся человека — выводы о его месте в этой иерархии, о его природе, этические следствия вытекающие отсюда.

А. ЦЕПЬ БЫТИЯ И МЕСТО ЧЕЛОВЕКА В ПРИРОДЕ. Мы уже рассмотрели те следствия, которые имела теория бесконечности вселенной и множественности обитаемых миров (прямо вытекающая из принципа изобилия) для понимания человеком своего места и роли в космосе. Эта теория, мы видели, не стала причиной умаления того чувства собственной значимости, которое питает род человеческий — как можно было ожидать и как часто полагают. Но у концепции непрерывной и бесконечно дифференцированной шкалы бытия были другие четыре следствия — а вот они определенно снижали оценку человеком своего значения в космосе и своей исключительности; в восемнадцатом столетии и философы, и популяризаторы философских идей очень много говорили об этом.

1. Принцип изобилия подразумевал, что каждое звено в цепи бытия существует не только и даже не столько для пользы любого другого звена, но ради себя самого, точнее — ради законченности и полноты той последовательности форм, реализация которой была главным предметом заботы Бога при творении мира. Хотя сущности мыслились различными в своем достоинстве, они равно требовали существования — в пределах, конечно, разумной возможности. Следовательно, истинный *raison d'être* любого вида существ не следовало усматривать в его полезности для другого вида. Но это противоречило одному древнему предположению, чрезвычайно лестному для человека и все еще широко распространенному в XVII и XVIII веках. «Физико-теология», столь любимая авторами назидательных религиозных трудов, как деистических, так и ортодоксальных, была поглощена доказательством существования Бога; однако по своей сути это было не что иное, как прославление человека. Ибо прежде всего физико-теология опиралась на предположение, что все в мире существует для человека. *Tout est créé pour l'homme* — вот и неявная предпосылка и торжествующий вывод того длинного ряда богословских рассуждений, которые явились итогом значительной части философской работы восемнадцатого века и одновременно одним из наиболее удивительных памятников человеческой глупости. Так эта эпоха всего-навсего повторяла мнение, столь характерное для

Средневековья. Одна из главных антологий схоластической философии провозглашает:

«Как человек сотворен для Бога, а именно, дабы служить Ему, так и мир сотворен для человека дабы служить ему [человеку]» (4).

Бэкон так продолжал эту мысль:

«Человек, с точки зрения конечной причины, может рассматриваться как центр мира; если бы человек был изъят из мира, тот оказался бы блуждающим без руля и ветрил... и двигался бы в никуда. Ибо все в целом мире согласно трудится на благо человека; и нет такого, из чего он не мог бы извлечь пользу и прибыль... потому что все вещи представляют созданными для человеческих трудов, а не для себя самих» (5).

В одном из самых чтимых богословских трудов протестантизма конца семнадцатого века читаем:

«Всмотревшись в то, что является превосходнейшим в универсуме, мы обнаружим, что оно имеет ценность только в его отношении к нам, только в той мере, в какой наша душа придает ему ценность. Полезность для человека определяет главное достоинство гор и металлов; доставляемое человеку удовольствие наделяет ценностью травы, деревья и плоды» (6).

«В природе не только растения, но и животные», говорит Фенелон, «созданы в пользу нам». Существование хищников, казалось бы, противоречит этому; однако «если бы во всех странах господствовал закон и порядок, животных, способных напасть на человека, там не осталось бы». Более того, дикие твари тоже могут послужить человеку, отчасти как средство развития мужества и физической силы, отчасти — как средство поддержания мира во всем мире. Ибо Фенелон отдает себе отчет в необходимости «моральной замены войне». Он считает, ради этого в отдаленных регионах следует создать заповедники со «свирепыми животными», куда смогут отправляться люди, чьи склонности к сражениям требуют себе выхода. Благодеяние, оказываемое нам природой и состоит, кроме всего прочего, в том, что наличие животных, которых необходимо уничтожать, могло бы освободить людей от необходимости убивать друг друга (7). «Целью Создателя», пишет Бернардин из Сант-Пьера в своем труде «*Études de la Nature*» (1784), считавшемся шедевром своего жанра, «было одно только счастье человека. Все законы природы устроены так, чтобы служить нашим потребностям» (8).

Но концепция цепи бытия подрывала не только то предположение, что весь мир является орудием человеческого блага; пусть и не так яв-

но, но она ставила под вопрос и все теологическое мировоззрение в целом — хотя эта форма человеческого тщеславия оспаривалась и на других основаниях. Галилео писал: «Чересчур самонадеянно полагать, что подлинной задачей Бога была забота о нас, что помимо этого у божественных мудрости и могущества нет никаких иных целей» (9). Генри Мор, находясь, без сомнения, под влиянием принципа изобилия, указывал:

«Нас не должно изумлять то, что в мире было заботливо предусмотрено существование таких отвратительных созданий, какими мы полагаем их [низших животных]. Наша надменная уверенность, что в некотором смысле все в мире сотворено для человека и, следовательно, ничто не было создано ради себя самого, эта уверенность проистекает только от гордыни, невежества и высокомерия. И тот, кто утверждает подобное, ничего не смыслит ни в природе Бога, ни в истинном знании. Ибо если добрый человек милостив к своим тварям, тем более благой Бог щедр и милосерден и находит радость в том, что все его создания пользуются благом жизни ради себя самих и способны испытывать удовольствие» (10).

И, конечно, Декарт — вот кто был в семнадцатом столетии главным оппонентом не только антропоцентрической теологии, но и любых форм апелляции к теологии со стороны ученых. Кроме всего прочего, он находил эту теорию противоречащей очевидным фактам.

«Никким образом не вероятно, чтобы все вещи были созданы ради нас и чтобы при сотворении их Бог не имел никакой иной цели. И было бы, как мне кажется, дерзко выдвигать такой взгляд при обсуждении вопросов физики, ибо мы не можем сомневаться, что существует или некогда существовало и уже давно перестало существовать бесконечное число вещей, каких ни один человек никогда не видел и не познавал и какие никому не доставляли никакой пользы» (11).

Это мнение разделяли большинство выдающихся философов семнадцатого века. Лейбниц безусловно согласен со Спинозой, что *omnia hominum causa fieri* [не все происходило по причине человека] (12). Не стоит удивляться тому, указывает он, что «мы находим в мире вещи, неприятные для нас», поскольку «мы знаем, что он был сотворен не только для нас одних». «Абсурдно», говорит архиепископ Кинг, воображать будто «земля была создана для человека, а не ради всего универсума»; никто, кроме тех «кто ослеплен гордыней и невежеством» не может и представить себе такое. Эти же рассуждения составляют суть полемике Болингброка со «всеми богословами» (за исключением Кин-

га) в его «Fragments, or Minutes of Essays» (откуда Поп почерпнул большинство идей первого письма «Опыта о человеке»). Полное согласие царит в этом вопросе также между деистами и ортодоксами. Болингброк, правда, призывает подвергнуть презрению все богословские спекуляции, любые претензии теологов на ведание тайн Превышнего; а к Платону и его последователям, как древним, так и современным, он испытывает особенно сильное отвращение. Но даже он в конце концов признается, что не является совсем уж несведущим в «замыслах Творца вселенной». Законченность космического устройства как целого — вот что является, уверен Болингброк, истинным *raison d'être* универсума. У нас нет оснований полагать, что «бесконечно мудрый не имел иных целей при творении человека» — и вообще любого другого звена цепи — «как только создать счастливое существо» (13).

«Разумные обитатели нашей планеты, подобно *dramatis personae*, играют разные роли и исполняют разные задачи в каждой сцене этого действия. Некоторые части материального мира, подобно театральным машинам, были предназначены не для актеров, но для пьесы; и весь порядок и ход этой драмы был бы нарушен при любом изменении такого установления» (14).

Вселенная, коротко говоря, была создана ради того, чтобы все возможные типы существ могли проявить свою природу. Один современный автор обозначает это как *point de vue spectaculaire* — как преклонение перед космосом, связанное с тем родом романтизма, который состоит не в уверенности в служении космоса человеческим потребностям и надеждам, а в отношении к его (космоса) бесконечным богатствам и многообразию как к зрелищу, к удивительному сюжету той сложной и часто трагической пьесы, каковое это зрелище являет. Надо сказать, что еще в начале восемнадцатого века такой род романтизма был совершенно невозможен (15). Яснее всего его выразил Гёте в своем стихотворении «Метаморфозы животных» (1819): «Каждое животное есть своя собственная цель» — «*Zweck sein selbst ist jegliches Tier*».

2. Вторым следствием того же рода является обычное представление о месте человека в цепи бытия. Оно заключается, как мы видели, в том, что человек есть «среднее звено» в этой цепи. Это не обязательно значит, что под ним и выше него располагается одинаковое количество существ. Напротив, Локк считал, что

«мы имеем основания быть убежденными в том, что видов существ выше нас имеется гораздо больше, чем ниже нас; ибо по степени совер-

шенства мы гораздо дальше от бесконечного бытия божьего, чем от низшей ступени существования вещей, которая всего больше приближается к небытию» (16).

Аддисон был еще радикальнее — пространства над нами бесконечны и по необходимости должны быть заполнены; но количество уровней, располагающихся ниже нас, конечно (17). Человек находится, таким образом, не на полпути в этом порядке, а достаточно близко к его нижнему окончанию. Он является «средним звеном» в том смысле, что опосредует собой переход от существ, обладающих лишь восприятием, к существам разумным. Может ли человек гордиться этим или это унижительно для него? Для поэта Янга, истолковывавшего понятие о срединном месте буквально, это казалось чем-то скорее лестным; человек это

Distinguished link in being's endless chain,
Midway from nothing to the deity.
[Заметное звено в бесконечной цепи существ,
Расположенное на полпути от Ничто к Божеству.]

Но для большинства тех, кто задумывался о месте, отведенном человеку этой концепцией, подобное место было еще одним поводом для смирения. Пусть даже человек находился чуть ниже ангелов, но ведь ниже последних из ангелов и других духовных существ. И иерархия, возвышающаяся над ним, была столь протяженной, что задумавшись о ней, он неизбежно приходил к своего рода комплексу неполноценности. «Главное в размышлениях о лестнице творения состоит в том», — писал Уильям Петти (1677), — «что они дают понять — ниже Бога находятся миллионы существ, превосходящих человека. В то время как ему свойственно считать себя чем-то чрезвычайно важным и следующим сразу за Богом». Они показывают нам, что «в пределах сферы неподвижных звезд пребывают существа столь неизмеримо превосходящие человека в достоинстве и силе, сколь сам человек превосходит самое омерзительное из насекомых» (18). Одна знатная дама писала в 1710 году (это авторство показывает, насколько широко был тогда распространен данный образ мысли):

«Если мы продолжим размышлять о лестнице существ, простирающейся от Первопричины вплоть до самого незначительного из следствий, от пребывающего в вечности Творца до малейшего из его творений, то сможем заключить: подобно тому, как мы видим неисчислимое множество существ ниже нас, каждое из которых постепенно умалется в своем совершенстве и в конце концов нисходит до точки, до недели-

мой корпускулы, так и выше нас располагается почти бесконечное число существ, в той же мере превосходящих нас, в какой мы превосходим незаметнейших из насекомых или мельчайших из растений; существ, в сравнении с которыми даже самый выдающийся гений, самый великий мыслитель, самый просвещенный и неутомимый разыскатель истины — не более чем дитя и вряд ли заслуживает считаться даже младшим учеником в школе мудрости; и нам ничего не остается как только презирать себя, стыдиться своего высокомерия и своей глупости. И размышляя так, я обращаю взгляд к тем блистающим бестелесным духам, кто по благородству своей природы устремлен к пределу возвышенного, к абсолютно Единому, к высшему Благу и кто смотрит на нас с насмешливой улыбкой, но с такой улыбкой, где насмешка смешана с жалостью» (19).

Аддисон только сделал эти рассуждения менее пространными, когда несколькими годами позже писал: «Если только представление о постепенном восхождении существующего от нижайшего к самому высокому не является пустой выдумкой, то вполне возможно, что ангелы взирают со своей высоты на человека так же, как человек смотрит на создания, едва приближающиеся к разумной природе» (20). Философ Форми повествует о сходных впечатлениях, овладевших им при первом знакомстве с концепцией лестницы бытия:

«Насколько же мало у меня оснований превозносить себя и какие вообще у меня могут быть причины для гордости. Раньше я считал себя одним из величайших творений Божьих, но ныне я осознаю, как велико было мое заблуждение. Я нахожусь в самом начале этой лестницы и все, чем могу похвалиться, суть всего-навсего небольшое превосходство над неразумными тварями, да и те имеют много преимуществ, которых я лишен. С другой же стороны я вижу множество превосходящих меня бестелесных духов» (21).

Конечно, в вере в множество рангов «бестелесных духов», превосходящих человека, не было ничего нового; приведенные отрывки только лишний раз свидетельствуют о живучести этих представлений, об их укорененности в общей схеме цепи бытия и о их влиянии на представления человека о себе. Но в восемнадцатом столетии эта вера начала принимать более натуралистические формы. Это ясно видно по некоторым местам у Болингброка. Существование неразрывной цепи бытия, идущей «от того, что колеблется на грани несуществования до человека», он полагает установленным в опыте; и, хотя он осмеивает схоластов, но разделяет с ними предположение, уже не подтверждаемое эмпирическим наблюдением, что «у нас есть очень весомые осно-

вания полагать, что она [эта цепь] продолжается вплоть до существ, бесконечно уступающих Богу, но неизмеримо превосходящих человека». Но эти высшие существа были для него уже не ангелами, а просто обитателями иных звездных систем. Для такой уверенности в существовании высших звеньев цепи он предлагает небезынтересное основание, дополняющее общий постулат изобилия: тот очевидный факт, что человек не способен до конца использовать все возможности даже конечного разума.

«Не подлежит сомнению, что бесчисленные миры и системы миров составляют это изумительное целое, универсум. И я склонен полагать, что планеты, обращающиеся вокруг Солнца и те, что обращаются вокруг множества других солнц, населены живыми существами, приспособленными для жизни на них. И что же, зная это, мы по-прежнему будем так глупы, тщеславны и дерзки, чтобы воображать себя чем-то особенным или даже выдающимся в ряду разумных созданий? Мы, кто должны осознавать — если только не безумны и не потеряли способность рассуждать — все несовершенство нашего разума. Подобно тому, как существует восходящий ряд чувств и разума, начинающийся от живых существ, столь малых, что незаметны нам без помощи микроскопа, а порой даже с его помощью, и доходящий до человека, в котором, хотя эти чувства и разум и достигают своего высшего развития, но остаются все же весьма несовершенными — так и от человека продолжается этот ряд, проходя через многообразные формы восприятия, душ и разумов, и восходя к созданиям, которые не могут быть нам известны по причине их удаленности и превосходства их интеллекта над нашим. И эта последовательность, и последовательность материального мира, обе они должны были пребывать в божественном разуме, перед тем как Он дал им существование» (22).

Итак, несмотря на всю свою склонность к агностицизму, Болингброк тоже хочет верить во вселенную. А это кажется ему невозможным без предположения, что природа сотворила где-то лучшего представителя разума, чем *homo sapiens*. Но людям не стоит жаловаться на недостаточную разумность; на нашей планете существует только часть шкалы и человеку выпало быть тем невеликого ума и даже несколько глуповатым созданием, что занимает определенное место на этой шкале — несколько выше, чем некоторые другие обитатели этой планеты, но неизмеримо ниже созданий высших. Если бы нас, со всеми нашими недостатками, не существовало, универсум был бы незавершен и, следовательно, несовершен. Поп выразил то же пренебрежение к человеку в четырех едких строках:

Superior beings when of late they sa
A mortal man unfold all Nature's law,
Admir'd such wisdom in an earthly shape,
And shew'd a Newton as we shew an Ape (23).
[Высшие существа, увидев недавно
Как смертный открывает законы Природы,
Восхищались подобной мудростью земных созданий
И показывали на Ньютона, как мы на обезьяну.]

Несколько оптимистичнее смотрел на это Кант:

«Человеческая природа, занимающая в последовательном ряду существ как бы среднюю ступень, видит себя между двумя крайними границами совершенства, от которых она одинаково отдалена. Если представление о достойнейших классах разумных существ, населяющих Юпитер или Сатурн, возбуждает у нее ревность и делает ее смиренной от сознания собственного несовершенства, то взгляд на более низкие ступени, на которых находятся обитатели Венеры и Меркурия, далеко отстоящие от человеческой природы, может вновь вернуть ей удовлетворенность и покой» (24).

Кант полагал, что ему удалось обнаружить причину неравного распределения разума среди планет. Ментальные функции, как полагал он в этой ранней фазе своего философского развития, обусловлены строением тех материальных тел, с которыми они связаны. «Несомненно, что человек получает все свои понятия и представления от впечатлений, которые Вселенная через его тело вызывает в его душе, и что отчетливость понятий и представлений человека, равно как и умение связать их и сравнивать между собой, называемое способностью мыслить, полностью зависит от свойств этой материи, с которой его связал творец» (25). Чем большее расстояние отделяет планету от Солнца, тем меньше она получает солнечного тепла и энергии; и для того, чтобы на удаленных планетах могла существовать жизнь, материя, из которой состоят тела их обитателей, должна быть «легче и тоньше», а сама физиологическая организация — и животная, и растительная — должна быть утонченнее и сложнее. Так что, заключает Кант, «мы можем сделать следующий более чем вероятный вывод»:

«Совершенство мыслящих существ, быстрота их представлений, отчетливость и живость понятий, получаемых ими через внешние впечатления, и способность связывать эти понятия между собой, наконец, проворность при совершении действий — одним словом, вся совокупность их достоинств подчинена определенному закону, по которому они

становятся тем прекраснее и совершеннее, чем дальше от Солнца находится небесное тело, на котором они обитают» (26).

«Косность мыслительной способности» человека, его путаница в идеях, легкость, с которой он впадает в заблуждения, порочность его моральной природы — все то, к чему Кант был чувствителен не менее Болингброка, — является неизбежным следствием зависимости ума человека от «грубости вещества и ткани в строении человеческой природы». Но от таких физических ограничений ментальной активности относительно более свободны счастливые обитатели дальних планет.

«Каких только успехов в познании не достигает мысль этих блаженных существ, населяющих высшие небесные сферы! И как прекрасно эта ясность познания может отразиться на их нравственном состоянии!.. Как прекрасно само божество проявляется во всех этих мыслящих существах, которые, словно море, не волнуемое бурями страстей, спокойно приемлют и отражают его образ!» (27).

Комментировать эти необузданные, хотя и забавные фантазии нет необходимости. Но было бы трудно найти более наглядное подтверждение той власти, которую имели принципы платоновской философии, исследуемые здесь нами, над лучшими умами восемнадцатого столетия. Это тем более стоит нашего внимания, что, как мы видели, Кант не готов утверждать, будто все планеты должны иметь разумных обитателей. Тем не менее он был совершенно уверен, что в разумно устроенной вселенной таких обитателей должны иметь большинство из них, что жизнь и разум не могут быть привязаны к одной маленькой планете и что человек не является вершиной лестницы бытия. Так же он находил утешение в мысли, что творением такого несчастного создания как человек, природа далеко не ограничивается. На даже на самые выдающиеся достижения нашей безнадежно далекой планеты юпитерианцы и сатурнианцы не могут смотреть иначе как со снисходительной жалостью; и, парафразируя строки Попа, Кант заключает: высшие существа других сфер должны «рассматривать Ньютона» как мы рассматриваем готтентота или обезьяну.

Сходным образом рассуждал в 1764 году Бонне, когда из предположения о полноте цепи бытия переходил к заключениям об обитателях других планет. Законом природы является, что не существует двух совершенно одинаковых листьев, животных, людей и этот закон должен распространяться на планеты и солнечные системы.

«Совокупность существ, характерная для нашего мира, не повторяется, пожалуй, в других мирах. Каждая планета имеет свое особенное устройство, законы и плоды. Возможно, что существуют миры настолько несовершенные по сравнению с нашим, что на них можно обнаружить только... [неодушевленные] вещи. Другие миры, напротив, могут быть настолько совершенными, что на них обитают только существа высшего порядка. В этих последних мирах скалы представляют собой органические тела, растения могут чувствовать, животные обладают разумом, а люди — это ангелы» (28).

3. Однако все эти причины для смирения ничем не отличались от тех, на которых всегда настаивала традиционная теология. Церковь всегда призывала человека к покорности Богу и к осознанию своей малости в сравнении с бесчисленными созданиями, возвышающимися над ним в иерархии космоса. И также часто указывала на его превосходство над созданиями, расположенными на этой лестнице ниже. Разве он не бесконечно достойнее даже высших животных по причине своей причастности свету божественного интеллекта? Но по зрелому размышлению оказывалось, что из принципа непрерывности — на котором настаивали великие богословы Церкви — вытекало, что человек психологически и физически отличается от так называемых не-человеческих видов лишь в бесконечно малой степени. И даже весьма странно, что к этому выводу пришли так нескоро. Аддисон, хотя и видит в срединном положении человека, опосредующего животную и разумную природы, основания для гордости, тем не менее заканчивает эти свои рассуждения так:

«И тот, кто, с одной стороны, не чужд ангелам и архангелам, и может смотреть на бесконечно совершенного как на своего Отца, а на высшие порядки духов как на своих братьев, тот же, с другой стороны, может сказать разврату — ты есмь отец мой, и сказать гусенице — ты есмь сестра моя».

Обращая особое внимание в своих размышлениях на принцип непрерывности, Болингброк настойчиво пытается указать человеку на его завышенную самооценку — хотя и полагает, что не стоит заходить в самоумалении чересчур далеко. Человек действительно есть «главнейший обитатель этой планеты, существо, превосходящее все остальные». Но его превосходство заключается только в одном, да и в этом оно весьма невелико.

«Целый хор философов и богословов превозносят его [разум] как особый дар Бога человеку, предоставляющий особые преимущества и

право распоряжаться своими младшими братьями... Были такие, кто полагали человека частью божественной души. Другие были более сдержаны и допускали, что последний есть существо сотворенное... но настолько высокого порядка, что превосходит его лишь Превышний... Между этими крайностями и лежит истина; взыскующий этой истины может найти ее... Он обнаружит... множество сходств между человеческим разумом и разумом животных. И сможет убедиться, что того или иного рода способность мыслить и чувствовать присуща в той или иной мере всем животным...» (29).

«По своей природе и, следовательно, по замыслу Творца, человек связан со всеми животными, причем с некоторыми из них так тесно, что разница между его и их интеллектуальными способностями представляется во многих случаях весьма незначительной и, возможно, показалась бы еще меньше, будь доступны нам их побудительные мотивы в той же мере, в какой мы можем наблюдать их действия» (30).

Поп, излагая эту теорию в стихах, еще больше усиливает назидательный аспект *via media* Болингброка:

Far as Creation's ample range extends,
The scale of sensual, mental powers ascends:
Mark how it mounts to man's imperial race,
From the green myriads in the peopled grass...
How instinct varies in the grovelling swine,
Compar'd, half-reasoning elephant, with thine!
'Twixt that, and reason, what a nice barrier,
Forever sep'rate, yet forever near!
Remembrance and reflection how ally'd!
What thin partitions sense from thought divide!
And middle natures, how they long to join,
Yet never pass th' insuperable line!
Without this just gradation could they be
Subjected, these to those, or all to thee!
The pow'rs of all subdu'd by thee alone,
Is not thy reason all these pow'rs in one (31)?

[Лестница чувств и разума восходит

Так же высоко, как простирается безбрежная область Творения:
Взгляни, как она достигает величественного рода человеческого,
Начинаясь от мириадом живых существ, копошащихся в траве...
Насколько разнятся чувства грязной свиньи,
Наполовину разумного слона и твои!
Между этими чувствами и разумом различье так неуловимо,
Они и навсегда разделены и так близки!

Как сходны память и рассуждение!
Какая тонкая грань отделяет чувство от мысли!
А средние члены каждой природы стремятся к объединению друг с другом
И все же никогда не пересекают непреодолимой грани!
Без этой упорядоченности могли бы они быть
Подчинены и друг другу и все вместе — тебе?!
Все эти силы подчинены тобою
И разве твой разум не объединяет все эти силы в себе?]

Несмотря на то, что в этих строках Поп предельно традиционен, в другом месте он указывает, что причиной отпадения человека от «природного состояния», то есть «царства Божиего», был грех гордыни — но не той гордыни, что привела к грехопадению (как об этом повествует Писание), а гордыни, заставляющей человека считать себя отделенным от других животных непреодолимой пропастью.

Pride then was not, nor arts that pride to aid;
Man walk'd with beast, joint tenant of the shade;
The same his table, and the same his bed;
No murder cloath'd him and no murder fed.
In the same temple, the resounding wood,
All vocal beings hymn'd their equal God (32)!

[Гордыни тогда не было, и не было уловов, помогавших ей;
Человек бродил со зверем вместе и обитал с ним под одной сенью;
Имел одну с ним пищу и одну постель;
И не добывал убийством себе одежду и пропитанье.
И в одном храме, наполненном звуками лесу,
Все наделенные голосом создания воспевали одного Бога!]

Дженинс попытался сгладить это вытекающее из принципа непрерывности затруднение, высказав предположение о существовании у человеческой расы различных уровней разумности; хотя психологическое различие между высшими животными и наименее развитыми людьми едва уловимо, но между любым из животных и цивилизованным человеком этих различий масса и расстояние весьма велико.

«Чем больше мы узнаем о трудах нашего Творца, тем очевиднее становятся его бесконечная мудрость и могущество. И вряд ли они проявились где-либо полнее, чем в удивительной цепи существ, что существует на нашей планете. Цепи, которая идет от бесчувственного праха и вплоть до ярчайшего гения человеческого рода, цепи, которая сама по себе хотя и видна, но звенья которой так малы и так искусно пригнаны друг к

другу, что совершенно невоспринимаемы нашим глазом. Многообразные качества, которыми наделены эти многообразные существа, мы различаем без труда, но сами эти качества, создающие упорядоченную цепь, настолько переплетены между собой, что мы не в состоянии постигнуть, где кончается одно из них и начинается другое... Метод, при помощи которой непревзойденная мудрость божественного мастера сотворяет данную градацию, столь протяженную в целом и столь постепенную в каждой своей части, таков. Он всегда объединяет высочайшую степень качеств каждого низшего порядка с самой низкой степенью тех же качеств, но принадлежащих порядку, располагающемуся выше. Посредством чего они, подобно краскам искусного живописца, настолько незаметно переходят одни в другие и оказываются настолько близки, что и намек на сам переход мы не видим... Все живое восходит от глубоководных рыб, через бесчисленные виды насекомых, птиц и зверей к границам разума, где, в собаке и шимпанзе, столь тесно смыкается с нижним уровнем данного качества у человека, что их оказывается совсем не легко различить. Так, начиная с дикого готтентота, разум, шлифуясь образованием и наукой, продвигается вперед и, проходя через различные стадии человеческого разумения, следующие друг за другом, достигает в Бэконе и Ньютоне своей вершины» (33).

И все же в конце концов Дженинс заканчивает так:

«Превосходство человека над другими земными животными, если посмотреть на это превосходство с точки зрения необъятного замысла всего существующего, также незначительно, как разница в климате между северным и южным краем того листа бумаги, на котором я сейчас пишу, в сравнении с жаром Солнца и расстоянием до него» (34).

Такие умозаключения и для их авторов, и для читателей первой половины восемнадцатого века обычно не предполагали действительного родства человека с животными, близкими ему на этой шкале. Уверенность в таком родстве для человеческой самооценки значима лишь в той мере, в какой она умаляет абсолютную специфичность природы человека и отрицает существование непреодолимой пропасти между ним и всеми прочими земными созданиями. Принцип непрерывности в восемнадцатом веке помогал осознать отсутствие такой пропасти тем, для кого гипотеза эволюции видов (чье возникновение назревало уже тогда) была неприемлема. Так что на самом деле один из выводов, часто приписываемых влиянию биологического эволюционизма, был сделан задолго до формулировки и широкого распространения этой теории и совершенно независимо от нее.

4. Но дело не только в том, что отличие человека от низших по сравнению с ним форм жизни оказалось крайне незначительным. Определение человека как «среднего звена» в том смысле, который обычно вкладывали в это определение, особенно подчеркивало пресловутую двойственность его природы и вытекавший отсюда трагикомический внутренний разлад в человеке. Конечно, понимание того, что человек негармоничен, не было следствием теории цепи бытия. Эту дуалистическую концепцию человеческой природы сделали одной из ведущих в западной мысли другие элементы платонизма, а также радикальная оппозиция, введенная ап. Павлом, оппозиция между «плотью» и «духом». А моральная практика бесчисленных поколений сторонников этой доктрины, по всей видимости, давала ей явное подтверждение. Но место, отводимое человеку на восходящей лестнице, конституирующей вселенную, придавало этой концепции еще большую остроту и своего рода дух метафизической необходимости. Где-то на этой лестнице *должно* было существовать создание, в котором сходит на нет чисто животное начало и возникает начало «разумное» — пусть зыбкое и слабо выраженное; и это создание — человек. Он раздираем, следовательно, противоречивыми желаниями и страстями не вследствие некоего случайного отпадения от состояния безгрешности и не из-за намеренных происков злых духов, а по условиям всеобщего порядка вещей. Как причастный двум порядкам бытия одновременно, он колеблется между обоими не принадлежа до конца ни одному из них. Есть, следовательно в нем что-то совершенно необычное, но это злосчастная необычность. В отличие от любых других звеньев цепи он представляет собой странного в своей двойственности монстра; это придает ему некоторую патетическую возвышенность, но и приводит к противоречивым чувствам, непоследовательности поступков, к несовпадению устремлений и сил, превращает его в нечто нелепое. Именно о таком положении человека как звена, связывающего два великих сегмента шкалы, говорит Поп в своих строках, возможно слишком известных, чтобы было необходимо их цитировать, но настолько хорошо иллюстрирующих эту концепцию (и вообще представляющих собой один из самых величественных образцов поэзии Попа), чтобы остаться неприведенными здесь.

Plac'd in this isthmus of a middle state,
A being darkly wise and rudely great,
With too much knowledge for the sceptic side,
With too much weakness for the stoic pride,
He hangs between; in doubt to act or rest;

In doubt to deem himself a god or beast;
In doubt his Mind or Body to prefer;
Born but to die, and reas'ning but to err...
Chaos of Thought and Passion all confus'd,
Still by himself abus'd, or disabus'd;
Created half to rise, and half to fall,
Great lord of all things, yet a prey to all;
Sole judge of Truth, in endless error hurl'd;
The glory, jest and riddle of the world (35).

[Находясь на этой тонкой грани срединного положения,
Являясь существом, чья мудрость затемнена, а величие — невежест-
венно,

Зная слишком много, чтобы быть скептиком,
Будучи слишком слабым, чтобы обладать достоинством стоика,
Он не там и не здесь; не уверен — действовать или нет;
Не уверен — считать себя богом или животным;
Не уверен — предпочесть ли Разум или Душу;
Рожден только для того, чтобы умереть и рассуждает только чтобы
ошибиться...

Запутавшись в хаосе мысли и страсти
Сам себя поносит и восхваляет;
Созданный наполовину возвыситься, и наполовину пасть
Великий царь всего и одновременно жертва;
Единственный арбитр истины, погрязший в бесконечных заблуждениях;
Триумф, посмешище и загадка мира.]

Галлер, обращаясь к человеку как к «злосчастному полустанку между
ангелом и скотом», изображает его в качестве все того же космического
парадокса:

Du pralst mit der Vernunft, und du gebrauchst sie nie.
Was helfen dir zuletzt der Weisheit hohe Lehren?
Zu schwach sie zu verstehn, zu stolz sie zu entbehren.
Dein schwindelnder Verstand, zum irren abgerichtet,
Sieht oft die Wahrheit ein, und wählt sie dennoch nicht...
Du urteilst überall, und weist doch nie warum;
Der Irrthum ist dein Rath, und du sein Eigenthum (36).
[Ты наделен разумом, а никогда им не пользуешься.
В конечном счете чем помогает тебе мудрость высокого учения?
Ты слишком слаб чтобы понять ее, слишком горд, чтобы желать ее.
Твоему лукавому рассудку, склонному к блужданию,
Часто видится истина, но ты не избираешь ее...
Ты судишь обо всем, но никогда не знаешь почему;

Заблуждение – твой советчик и ты – его достояние.]

И все же швейцарский поэт добавляет к этому два хвалебных и утешающих довода, о которых, как мы знаем, говорили и другие авторы этого столетия; существуют иные планеты, чьи обитатели более счастливы, и к тому же несовершенство человека необходимо для полноты иерархии бытия:

Perhaps this world of ours, which like a grain of sand
Floats in the vast of heaven, is Evil's fatherland;
While in the stars perhaps dwell spirits far more fair,
Vice reigning ever here, Virtue triumphant there.
And yet this point, this world, whose worth appears so small,
Serves in its place to make complete the mighty All (37).

[Возможно, наш мир, подобно песчинке

Проносающийся в безбрежных небесах, есть родина Зла;

Тогда как на звездах обитают, возможно, духи гораздо более прекрасные,

Здесь повсюду царит Порок, там торжествует Добродетель.

И все же эта точка, этот мир, чье достоинство кажется столь незначительным,

Нужен на своем месте для полноты вселенского единства.]

В восемнадцатом столетии, особенно во второй его половине, существовали и другие настроения, которых мы здесь не касаемся, противостоявшие общераспространенному взгляду на человека как на нечто не заслуживающее превознесения. Эти другие настроения проторили путь тем гибельным иллюзиям человека насчет себя, которым суждено было стать столь характерными для следующего века и против которых восстала, едва ли с менее гибельными последствиями, наша эпоха. Но в целом глубочайшее влияние комплекса идей, высшим выражением которых была концепция цепи бытия, вело человека, в тот период, который мы здесь рассматриваем, к вполне уместному чувству своей малости в мире и давала ему отчасти целительное настроение скромности и сомнения в себе.

В. НЕКОТОРЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ.

Из вышесказанных аспектов исследуемой нами концепции могут быть сделаны определенные практические выводы – по крайней мере восемнадцатое столетие такие выводы для себя извлекало.

1. Самый важный и самый характерный вывод такого рода для начала столетия может быть описан как призыв к несовершенству – некая этика благоразумной посредственности. Поскольку каждое место на лестнице должно быть занято и поскольку все сущее есть то, что оно

есть, благодаря особым ограничениям, разделяющим одно от другого, человеку должно держаться *своего* места и не стараться забраться повыше — хотя это именно то, как он всегда склонен поступать. Благо каждого существа того или иного ранга состоит — это казалось само собой разумеющимся — в соответствии своему классу, в проявлении того, что есть его Идея, идея, определяющая его место (или место его вида) в общем ряду. Существует, следовательно, специфически человеческое достоинство, к нему человек и должен стремиться — достоинство, не совпадающее ни с достоинством ангелов и Бога, ни с достоинством неразумных тварей. И домогаться положения созданий, расположенных в космической иерархии выше, или подражать их поступкам также аморально, как опускаться до тварей, пребывающих ниже. Метод такой этики — придерживаться того естества, которым мы наделены, наших специфических склонностей, желаний, природных способностей, и понимать свое благо как их баланс и практическое применение. А поскольку человек занимает не слишком высокое место, поскольку он соединяет в себе и животное, и разумное (причем разумное начало в его скудной и неразвитой форме), то мудрость его состоит в том, чтобы помнить о пределах, положенных ему, и держаться их.

Главным, хотя и не первым, апостолом этики срединного звена был опять-таки Поп:

The bliss of man (could pride that blessing find)

Is not to act or think beyond mankind:

No pow'rs of body or of soul to share,

But what his nature and his state can bear (38).

[Блаженство человека (могла б гордыня указать на это благо?)

Не в том, чтоб действовать иль думать не как человек:

Не в том, чтоб разделять силы тела и души,

Но в том, чтобы быть в состоянии вести себя согласно своей природе и положению.]

Руссо в «Эмиле» вторит поучениям Попа:

«О человек! Придерживайся своих пределов и ты более не будешь жалок. Оставайся на том месте, что отвела тебе Природа в цепи бытия и ничто не сможет вынудить тебя выпасть из нее... Человек силен, когда довольствуется бытием, которое есть он сам; он слаб, когда желает возвыситься над человеческим».

Эти моральные настроения чаще всего получают выражение в постоянном осуждении «гордыни», столь характерном для Попа и многих

других авторов той эпохи (39). Гордыня – это преступление «против законов порядка», то есть восходящей градации; это попытка «противодействовать Первопричине», посягнуть на сам универсум.

In pride, in reas'ning pride, our error lies;
All quit their sphere and rush into the skies.
Pride still is aiming at the blest abodes,
Men would be angels, angels would be gods.
[В гордыне, в рассуждающей гордыне заключена ошибка наша;
Всяк оставляет свое место и устремляется к небесам.
Гордыня всегда домогается обители блаженства,
Человеки жаждут быть ангелами, ангелы – богами.]

Человек, следовательно, должен остерегаться всех грандиозных по ползновений разума, ибо не в этом его предназначение. «Следуй наукам в той сдержанности, которую они являют» и когда всякое тщеславие, ошибки и тупики учености будут отброшены –

Then see how little the remaining sum,
Which serv'd the past, and must the times to come!
[Тогда взгляни, как мал итог,
Которым довольствовалося прошлое
и должны довольствоваться грядущие времена.]

Здесь концепция цепи бытия – и человека как ее «срединного звена» – превращается в своего рода рационалистический антиинтеллектуализм. А также – касаясь этики – ведет к пренебрежению всеми наиболее грандиозными и волнующими моральными идеалами, к примеру, моральными идеалами стоицизма. Прежде всего, это приводит к открытому и безоговорочному отрицанию потустороннего, которое всегда было так характерно для христианской и платоновской традиций. «Прочь, удивительные создания!», пренебрежительно заявляет Поп,

Go soar with Plato to the empyreal sphere,
To the first good, first perfect, and first fair,
Or tread the mazy round his follow'rs trod,
And quitting sense call imitating God;
As Eastern priests in giddy circles run,
And turn their heads to imitate the sun.
[Отправляйтесь парить с Платоном в эмпиреи,
К первоблагу, первосовершенству и первокрасоте,

Или ступайте по загадочному кругу, по которому ходили его последователи,

И зовите свое безрассудство подражанием Богу;

Подобно жрецам Востока, что кружатся

И вращают головами, подражая солнцу.]

Так те два течения в платонизме, которые мы выделили в начале этих лекций, оказались полностью разделены; и одно из них полностью победило другое. Идея «пути ввысь», *ascensio mentis ad Deum per scalas creaturarum* была отринута. И тем не менее главным философским основанием такого отказа (хотя, возможно, и не тем, что сыграло определяющую роль в этом отказе) был именно принцип изобилия, столь важный для платонизма на всем протяжении его истории. Я уже отмечал, что такой вывод из данного принципа не является противоречивым и неправдоподобным. Если все возможные звенья в цепи должны быть постоянно представлены во вселенной и если эту концепцию распространить не только на космологию, но и на этику, то отсюда естественно вытекает, что *imitatio dei* вовсе не является делом человека, что любая попытка подняться вверх по лестнице бытия есть не что иное, как бунт против воли божества — преступление против природы. Правда, в таких рассуждениях есть одна брешь (хотя, по-видимому, ее никто так и не заметил): разве нельзя предположить, что полнота мира может быть в достаточной мере обеспечена Первопричиной? Так ли уж обязательно для природы вещей, чтобы мир был неразрывной цепью бытия? Как если бы стоило одному звену выпасть из цепи и —

in the full creation leave a void,

Where, one step broken, the great scale's destroyed.

[в полноте творения образовался бы разрыв

И исчезновение одной ступени разрушило бы всю лестницу.]

2. Утверждение посредственности положения человека в универсуме, будучи приложено к его (человека) умственным способностям, подразумевает (или может быть реконструировано как подразумевающее) еще несколько следствий — и наиболее пессимистически настроенные и бескомпромиссные умы эпохи не преминули на эти следствия указать. Создание, столь ограниченное и столь недалекое от прочих животных, по определению неспособно достичь сколько-нибудь значительных высот в политической мудрости и добродетелях. Поэтому не следует надеяться на какой-либо значительный прогресс в устройстве общества и политических обычаях человека. «Любим человеческим

формам правления, — пишет Дженинс, — неотъемлемо присущи всяческие несовершенства» и за это «можно винить только низость положения человека в универсуме, которая по необходимости обрекает его на природные и моральные пороки и по той же самой причине на пороки политические и религиозные; причем одно здесь является всего лишь следствием другого. Высшие существа, возможно, в состоянии создать для себя или получить от Творца правление, не основанное на тирании и продажности... но только не человек. Конечно, Бог мог бы перенести его в общество, превосходящее наше, но пока человек продолжает оставаться человеком, он будет подвержен бесчисленным порокам». Таким порокам, как «то прискорбное бремя тирании и притеснений, насилия и продажности, войн и разорений, под которым стенают все народы по вине своих правителей... но которые однако же по причине греховности самой человеческой природы настолько тесно сплетены с самой сущностью любых человеческих форм правления, что без них невозможно никакое установление, сохранение и управление и которые, следовательно, нельзя предотвратить, не поменяв эту греховность на совершенство — то есть не изменив полностью природу человека» (40). Поэтому, заключает Дженинс, какая-либо достойная форма правления никогда не существовала и никогда существовать не будет. Конечно, некоторые из них лучше, чем другие; но те, кто гневно порицают существующий порядок и мечтают о его радикальном изменении, забывают об основополагающей истине — «все эти пороки являются следствием природы вещей и человеческой природы, а не слабости или злонамеренности отдельного человека или же правительства» (41).

Сходные выводы из концепции цепи бытия и места человека в ней тот же автор делает и в отношении религии. Ни от природного света, ни от откровения человек не может ожидать прибавления в ясности и определенности своих религиозных знаний.

«Бог не может передать знание созданиям, которых он сам сотворил неспособными к этим знаниям по своим природе и устройству: он не может научить крота астрономии или рыбу музыке, поскольку не дал им способностей и органов, необходимых для овладения этими науками... И, следовательно, данная нам религия не та, что соразмерна божественным могуществу, мудрости и благодати, но должна снизойти к человеческим невежеству и немощи. Поскольку мудрейшему Законодателю необходимо было установить законы для детской, они по необходимости являются законами для детей. И хотя Спаситель был божественным, но

религия предназначена для человечества и, следовательно, подвержена бесчисленным несовершенствам» (42).

Таким образом, принципы изобилия и градации могли быть применены, кроме всего прочего, для пессимистического и сомнительного оправдания как политического *status quo*, так и традиционной религии. Они были холодным душем для пылких реформаторов. Раз люди — не ангелы и никогда ими не были, так и не следует ожидать от них ангельских поступков. И не следует полагать, что изменив формы и механизмы правления, мы сможем выйти за пределы человеческой природы, ибо эта природа не может быть изменена, поскольку она неотъемлема от самого устройства вселенной, устройства, которое предполагает наличие именно таких созданий (как и всех других) для своей «полноты».

Один из критиков Дженинса, однако, не отрицая предпосылок его рассуждений, полагал, что нашел *non sequitur* в его выводах; он считал их следствием всего-навсего софизма. Конечно, человеку не следует рассчитывать на «правление или религию, предназначенную для высших порядков сотворенных существ»; и в этом смысле ни одно человеческое правительство или религия не могут быть совершенными. Однако не существует причин, почему человек не может достичь *относительного* совершенства в этого рода установлениях — «такого правительства или религии, что в наибольшей степени удовлетворяют задачам тех существ, для применения которыми они были предназначены» (43).

Так этот критик нечаянно наткнулся на одну важную, но неявную предпосылку в применении рассматриваемого нами принципа. Предполагается, что особенность человека состоит в том, что, хотя его силы и достижения ограничены местом, занимаемым им на лестнице бытия, он тем не менее способен видеть дальше своего места и — к добру или худу — оказываться во власти разочарования. Сама его суть состоит в неудовлетворенности своей природой и своим местом во вселенной; ясный пример этому — святой, мистик, философ-моралист платоновской и стоической традиций и, на свой особенный лад, социальный реформатор. Но здесь опять-таки принцип изобилия вступал в скрытое противоречие с самим собой. Это постоянное недовольство своей природой и своим местом является не чем иным, как специфической чертой человеческого рода, особенностью, присущей его расположению на лестнице бытия. Если это не так, то откуда у человека это разочарование? Но если это недовольство заложено в саму его природу, то недовольство своим местом не следует порицать. Причем существование человека

именно на этой ступени лучшего из миров может даже свидетельствовать, что человек не был предназначен вечно занимать *одно и то же* место, что цепь бытия буквально является лестницей по которой следует восходить — и не только в воображении, но и на самом деле. Мы уже видели, как рассуждения могут быть повернуты в данную сторону. И все же, менее оптимистические толкователи принципа изобилия могли бы, конечно, возразить, что характерный и определяющий для человека дефект состоит именно в том, что он является созданием, чья судьба — видеть совершенства, которых он никогда не сможет достичь, и достоинства, которыми он по определению не может обладать. Ибо существа, обреченные на эту судьбу, являются одним из возможных типов сотворенного; полный универсум должен содержать и это трагическое потомство Икара. И разве те характеристики, которыми традиционно наделяют человека, не вытекают естественно и неизменно из его срединного положения — положения существа и плотского, и духовного одновременно, вида, опосредующего животное и разумное начала?

3. Но существовали и другие способы, какими принципы, получившие воплощение в концепции цепи бытия, могли быть использованы в качестве оружия против социального протеста и особенно против любого движения за социальное равноправие. Универсум, как утверждает-ся, есть наилучшая из систем; любая его часть может быть благой только в той мере, в какой она создана по тем же принципам; и целью абсолютной мудрости, созидавшей вселенную, было достичь максимального разнообразия, прибегнув к неравенству. Ясно, поэтому, что человеческое общество хорошо устроено только тогда, когда в своих пределах реализует ту же самую задачу. Именно это имел в виду Поп в своем знаменитом изречении, которое столь часто и совершенно неверно приводят для увещевания маленьких девочек и мальчиков:

Order is Heav'n's first law; and this confest,
Some are, and must be, greater than the rest,
More rich, more wise (44).

[Порядок есть закон первейший Неба; и это значит,
Что некоторые лучше чем другие, богаче и умнее,
И так тому и должно быть.]

Эти слова не являются свидетельством консерватизма Попа; «порядок», то есть иерархическая градация, есть то, что повсеместно утверждается божественным разумом, есть основополагающая предпосылка оптимизма в «Опыте о человеке». Доктрина цепи бытия давала, таким образом, метафизическую санкцию требованиям англиканского катехи-

зиса: каждый должен честно трудиться «дабы исполнить свой долг в том месте» — космического или общественного порядка — «в которое Богу было угодно поместить его». Стремление к изменению своего места в общественной иерархии есть «нарушение законов порядка». Требование социального равенства, короче говоря, «противоречит природе».

Поп не был оригинален в утверждении этой политико-социальной морали. Лейбниц тоже отмечал существование параллели между лучшим из миров и лучшим из обществ:

«К беспорядкам нельзя причислять неравенство условий жизни, и г-н Жакло с полным правом спрашивал людей, желающих, чтобы все было совершенно одинаково: почему скалы не увенчаны листьями и цветами и почему муравьи — не павлины? Если бы равенству надлежало существовать повсюду, то бедняк подавал бы жалобу на богача, а слуга на господина» (45).

Этот ход мысли мог быть использован и с другого своего конца; те, кого не надо было убеждать в необходимости наличия в обществе неравенства, применяли эти рассуждения для пояснения человеку замысла Бога в творении. Именно так и поступал Эдмунд Лоу:

«Невозможно, чтобы все только управляли и никто не подчинялся. Отсюда мы должны заключить, что отношения, существующие между различными созданиями, могут наложить ограничения даже на бесконечное Могущество, ибо той природе, которой они наделены ныне, противоречило бы расположение иное, нежели они имеют» (46).

Еще более откровенно и безыскусно на аналогию между макрокосмом и социальным микрокосмом опирается Дженинс:

«Вселенная представляет собой огромную и хорошо организованную семью, члены которой, слуги и даже домашние животные находятся в должном подчинении друг у друга. Каждый довольствуется привилегиями и прерогативами, свойственными его месту, и одновременно вносит, посредством именно этой субординации, свой вклад в величие и счастье общего целого» (47).

Но хотя эта аналогия служила оправданием благодущию тех, кого вполне устраивал существующий социальный порядок, она все же играла относительно небольшую роль в политической мысли восемнадцатого столетия. Кроме того, следует помнить, что у этой общепризнанной схемы были и другие предпосылки, ограничивавшие возможности консервативной апологетики. Конечно, подчинение — это важно; но это подчинение должно быть лишено раболепия. Ни одно созда-

ние не было предназначено, как мы уже знаем, только для того, чтобы служить благополучию расположенных выше на лестнице. Каждое создание имеет свое независимое основание для бытия; в конечном счете ни одно не является более важным, чем другое; и каждое, следовательно, имеет право на уважение и внимание, право жить своей жизнью и право на обладание всем, что может быть необходимо для исполнения своих обязанностей, для пользования привилегиями и прерогативами своего положения. Эта двойственность данной концепции (до сих пор, надо признать, доставляющая более удовлетворения вышестоящим, чем утешающая подчиненных) была должным образом выражена в стихах соответствующего качества:

Wise Providence

Does various parts for various minds dispense;
The meanest slaves or they who hedge and ditch,
Are useful, by their sweat, to feed the rich;
The rich, in due return, impart their store,
Which comfortably feeds the lab'ring poor.
Nor let the rich the lowest slave disdain.

He's equally a link of nature's chain;
Labours to the same end, joins in one view,
And both alike the will divine pursue (48).

[Мудрое Проведение

Наделило разной долей разных людей;
Последний раб иль землекоп и плотник
Нужны, чтоб в поте лица своего кормить богатых;
Богатые, в должную им очередь, делятся своими запасами,
Которые в достаточной мере питают трудящихся бедняков.
Нельзя богатому презирать жалкого раба,
Он тоже есть звено в цепи природы;
Обоих, как не посмотри, после всех трудов ждет один конец
И оба равно следуют божественной воле.]

ЛЕКЦИЯ VII

ПРИНЦИП ИЗОБИЛИЯ И ОПТИМИЗМ XVIII ВЕКА

Главным тезисом свойственного восемнадцатому столетию оптимизма было, как хорошо известно, утверждение, что мы обитаем в лучшем из миров; и данный факт, вкупе с коннотациями, которыми обладало понятие «оптимизм» в ту эпоху, дал основание убеждению, что приверженцы этой доктрины по определению были некими гипертрофированно жизнерадостными личностями, упорно не замечающими реалий человеческого существования и человеческой природы, и закрывали глаза на любые страдания, разочарования и конфликты, свойственные всем аспектам жизни человека. Надо сказать, однако, что на самом деле в теории оптимизма самой по себе нет ничего, что с логической неизбежностью требовало бы игнорировать или преуменьшать то, что мы обычно называем злом. Совсе не утверждение «нереальности» зла было сутью оптимизма в восемнадцатом веке, а доказательство неизбежности этого зла. Утверждение, что данный мир является наилучшим, совершенно не предполагает абсолютной благодати этого мира; оно предполагает только то, что любой другой возможный с метафизической точки зрения мир был бы хуже. Размышление оптимиста было направлено не столько на то, чтобы показать как много из признаваемого человеком за благо существует в реальном мире, сколько на то, чтобы указать, сколь немного его (блага) в мире возможного — в том извечном логическом порядке, который содержал идеи всех возможных и возможных вещей, созерцавшихся Богом «перед творением», и необходимость которых (неотменимая даже для Всемогущего) направляла его миропорождающую силу.

В основании своем, тем не менее, оптимизм имеет много общего с тем манихейским дуализмом, против оправдания которого Бейлем было направлено столько теорий теодицеи. И оптимизм тоже, как заметил Лейбниц, имеет два своих антагонистических «принципа». Роль «принципа зла» отводилась просто-напросто божественному разуму, который

накладывает отдельные ограничения на благие намерения божественной воли. Те самые несчастья, на которые указывал Бейль, должны были быть приписаны вмешательству своего рода внешнего анти-Бога, существованию которого и враждебности благу не может быть дано рациональных объяснений, и эти несчастья оптимисты приписывали необходимости, неотъемлемой от природы вещей; и еще неясно, было ли это более жизнеутверждающей точкой зрения из двух отмеченных. Ибо можно было надеяться, что в полноте времен дьявол будет повержен — и приверженцы религии откровения были уверены в этом; в то время как логическая необходимость извечна и, следовательно, зло, возникающее с такой необходимостью, должно быть тоже вечным. Так оптимизм восемнадцатого века не только приобретал сходство с дуализмом (которому он, казалось бы, должен был быть противоположен), но и рассуждения его адвокатов временами звучали удивительно сходно с рассуждениями пессимистов — а этот тип был совершенно чужд данной эпохе (1). Мораль была различной, но отношение к конкретике человеческого существования временами практически совпадало. Поскольку оптимист был убежден, что зло — причем огромное его количество — является неотъемлемой частью мира, он считал своим долгом при случае подробно останавливаться на его (зла) повсеместном присутствии и на его широчайшем и глубочайшем распространении в жизни человека. Именно так, к примеру, Дженинс, строя типичную для середины столетия теодицею, стремится убедить нас в удивительной рациональности космического устройства:

«Я убежден, что в абстрактной природе страдания есть нечто способствующее удовольствию; что несчастья, претерпеваемые конкретным человеком, являются абсолютно необходимыми для всеобщего счастья... Вряд ли есть хоть что-нибудь, я полагаю, из того, что приносит удовольствие или выгоду любому созданию, что не было бы приобретено предшествующим или последующим страданием его самого либо кого-то другого. Разве не горы трупов громоздит любое могущественное царство на пути к своему процветанию и роскоши и разве не картины запустения сопровождают падение этих царств? Разве не бесконечно тяжелому труду человека и прочих живых существ обязан своими удобствами и наслаждениями любой процветающий город и разве не пороки и невзгоды само это процветание порождает? Забота о себе, приносящая нам столько удовольствий и сама основана и влечет за собой бесчисленные страдания; предшествуют ей убийства и страдания различных животных, происходящие перед нашими пирами, а последуют множества болезней, которыми каждое живое существо, съеденное нами, мстит своим убийцам» (2).

Эта мрачная риторика прекрасно согласуется с принципами оптимизма и выражает по крайней мере одно естественное следствие из рассуждений ведущих представителей этого учения; чем более огромно и ужасно зло, существование которого необходимо объяснить, тем величественнее триумф автора теодицеи, который оказался способен сделать это.

Такие аргументы, однако, когда они излагаются в своей наиболее безыскусной форме, способны вызвать у читателя своего рода жалость к затруднениям Творца — всегда преисполненного самых благих намерений, но в своих попытках создать лучший мир трагическим образом ограниченного «необходимостью, содержащейся в самой природе вещей». Что может быть более патетичным, чем то положение, в котором — как авторитетно информирует нас Дженинс — Всемогущий обнаруживает себя, когда обдумывает сотворения рода человеческого?

«Наши затруднения проистекают от того, что мы забываем, как много сложностей приходилось преодолевать Всемогущему: прежде всего он был вынужден либо причинить страдание невинному, либо стать причиной зла; другого выбора не было» (3).

Короче говоря, книги оптимистов давали Вольтеру все основания воскликнуть:

«Vous criez «Tout est bien» d'une voix lamentable!»
[«Вы кричите “Все хорошо” плачущим голосом!»]

Главная претензия Вольтера к этим философам в «Поэме о бедствиях Лиссабона» состояла не в том, как часто полагают, что их оптимизм чрезмерен, а представления о природе зла поверхностны; а в том, что они используют чересчур много черных красок, что они делают действительное зло, претерпеваемое нами, еще более зловещим, доказывая, что это зло неизбежно и неотъемлемо от самой природы вселенной.

Non, ne presentez plus a mon coeur agite
Ces immuables lois de la necessite!
[Нет, не предъявляйте больше моему беспокойному сердцу
Эти непреложные законы необходимости!]

Необъяснимое зло представлялось Вольтеру более терпимым, нежели зло подвергнувшееся объяснению — если объяснение состоит в том, что испокон веку это зло было и всегда останется логически неизбежным (4). Здесь его чувства и его представления о психологии в кор-

не расходятся с представлениями Спинозы, считавшего, что все становится терпимым, если однажды понять, что иначе быть никак не могло: «Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них» (5). И хотя большинство мыслителей восемнадцатого столетия, придерживавшихся теории оптимизма, были менее радикальны или менее откровенны в своем космическом детерминизме, но предлагаемое ими философское утешение по сути ничем не отличалось от позиции Спинозы. По существу своему это было интеллектуальное утешение; настроение, которое оно должно было вызвать, заключалось в том, чтобы уступить неизбежному и было основано на убеждении, что данная неизбежность абсолютна. В высшем своем проявлении это оказывалось искренней готовностью к страданию ради наилучшей демонстрации разумности мирового устройства. Столкнувшись будь то с физическим, будь то с моральным злом, писал Поп, «благоразумие состоит в том, чтобы покориться»:

Know thy own point; this kind, this due degree,
Of blindness, weakness, Heaven bestows on thee.
Submit!
[Знай свое место; этот вид и должная степень
Слепоты и слабости суть то, чем Небо наделило тебя.
Покорись!]

Верно, конечно, что авторы теории оптимизма стремились показать, что благо проистекает из зла; но они желали продемонстрировать, что благо вообще не может возникнуть никак иначе. Верно, кроме того, что в конечном счете они красноречиво говорили о совершенстве универсума в целом; но это совершенство ни в коем случае не предполагало счастья или достоинства отдельных частей целого. Напротив, основополагающей и весьма характерной предпосылкой обычного доказательства основательности оптимизма было предположение, что совершенство целого зависит — и, более того, состоит — в наличии каждого возможного уровня несовершенства в частном. Вольтер, опять-таки, вполне справедливо обобщает эти взгляды в своих строках:

Vous composerez dans ce chaos fatal
Des malheurs de chaque être un bonheur general.
[В этом фатальном хаосе вы составите
Из несчастий каждого отдельного существа одно общее счастье.]

Сутью замысла оптимистов было найти очевидность «благости» универсума не в малочисленности, а скорее во множестве проявлений того, что далекому от философии уму должно казаться злом.

* * *

Продemonстрируем вышеизложенное на примере анализа последовательности и логической связности рассуждений в одной из первых и — если учесть как прямое, так и опосредованное влияние — наиболее влиятельных концепций теодицеи, содержащейся в книге «*De origine mali*» (1702) Уильяма Кинга, архиепископа Дерри (и Дублина). Первоначальное издание этой книги на латинском, как кажется, не имело широкого хождения; но в 1731 году появляется ее английский перевод (6) со значительными добавлениями, принадлежавшими как самому Кингу и неопубликованными при его жизни, так и сделанными переводчиком, Эдмундом Лоу, епископом Карлайла, и призванными «отклонить возражения автору книги со стороны Бейля и Лейбница, автора философского разыскания о свободе человека». При жизни Лоу его перевод издавался пять раз (7); и по всей видимости пользовался популярностью и широко обсуждался. Лоу был важной фигурой в свое время, представителем «наиболее свободомыслящего направления» в англиканской теологии того периода. И его академическое положение как профессора моральной философии в Кембридже 50-х и 60-х гг. лишь упрочивало его влияние (8). Вряд ли можно сомневаться, что именно из книги Кинга, непосредственно или через Болингброка, Поп позаимствовал те взгляды, которые — в корне изменив их последовательность — положил в основу своего оправдания оптимизма в первом письме «Опыта о человеке (9)»; ибо вряд ли он взял их из первоисточника — «Эннеад» Плотина.

Ни в коем случае нельзя сказать, что Кинг начинает свои рассуждения, глядя на мир через розовые очки. Он сразу указывает на все, что кажется совершенно несовместимым с оптимистической точкой зрения: «непрекращающаяся война между стихиями, между животными, между людьми»; «заблуждения, невзгоды и пороки, постоянно сопровождающие жизнь человека от самого его появления на свет»; процветание грешников и страдания праведников — «легионы порока, наступающие на человека». Кинга вовсе не удовлетворяет поверхностность мильтоновской теодицеи; хотя он тоже допускает свободу воли, ему ясно, что это допущение объясняет лишь часть проблемы. Не все зло «есть нечто внешнее или является следствием нашего выбора»; многое

зло происходит из устройства самой природы (10). Дуализм Бейля, хотя и имеет то преимущество, что «снимает с Бога всякую ответственность», но с философской точки зрения является «абсурдной гипотезой». Кинг, короче говоря, приписывает существование зла (пусть и не в первую очередь и не главным образом) не только человеческой воле или проискам дьявола; он хочет показать его необходимость, исходя из природы самого божества. Он хочет не больше и не меньше, как всмотреться во всякое зло и показать его как «не только совместимое с бесконечной мудростью, благостью и могуществом, но и необходимо происходящее из них» (11).

Традиционное деление зла на три класса — зло ограниченности или несовершенства, «естественное» зло и моральное зло — лежит в основе общего хода размышления. А именно: очевидно, что ничто сотворенное вообще невозможно без первого рода зла; а любое зло второго рода, в конечном счете, происходит из первого со строгой логической необходимостью. Даже Всемогущий не может сотворить равного себе; если некие существа, отличные от Бога, получают существование, они по необходимости будут отличаться от Бога «злом несовершенства», а между собой — разностью этих несовершенств. Зло, таким образом, есть исходный недостаток; причем такой недостаток, такая «лишенность», которая входит в само понятие любых существ за исключением одного единственного. Здесь Лоу в своем изложении идей Кинга обращается к категориям Аристотеля и схоластической философии:

«Все создания по необходимости являются несовершенными, бесконечно удаленными от божественного совершенства. И если прибегнуть к негативному понятию, такому как "лишенность" у перипатетиков, то можно сказать, что любое сотворенное существо объединяет в себе существование и не-существование. И данное наличие не-бытия в природе сотворенных существ является необходимым основанием любого естественного зла и также основанием возможности зла морального» (12).

А вот как пишет об этом сам Кинг: «Сотворенное происходит от Бога, самого совершенного Отца; но матерью сотворенного является Ничто, то есть несовершенство». Подлинно дуалистический характер этой концепции проявляется в том, что низменное начало (несмотря на совершенно негативную роль, на которую, казалось бы, указывает его имя) полагается ответственным за множество в высшей степени конкретных свойств своего отпрыска. Это и в самом деле воспринималось как самый настоящий дуализм: частично по причине того, что один из принципов, принцип зла, был назван «Ничто», частично пото-

тому, что его фактическое наличие в мире и следствия данного наличия, могли рассматриваться как строгая логическая необходимость, а не как странная случайность.

Но главным была не эта элементарная, почти что тавтологическая часть рассуждений. Не подлежит сомнению: если абсолютное бытие не может вечно пребывать в одиночестве своего совершенства, то исходное зло ограниченности, зло несовершенства будет неотъемлемо от любого существа, сотворенного этим абсолютным бытием. Но отсюда вытекает: это зло не могло быть оправдано, если не было доказано или предположено, что сотворение таких по необходимости ущербных существ само по себе является благом. Кинг без колебаний соглашается с данным предположением, решающим в философии Плотина, и делает еще одно предположение, уже не выглядящее столь самоочевидным. Если допустить, что существование *некоторых* существ, отличных от Бога, существ конечных и несовершенных, возможно – то почему Бог не сотворил только в наименьшей степени несовершенных существ? Ведь так, собственно, и считали большинство авторитетных мыслителей теологической традиции христианства и сравнительно недавно на это снова указал Мильтон (13). Если Бог и нуждается в ком-то, кроме себя самого (что с философской точки зрения кажется парадоксом, а с теологической – ересью), то не должно ли это было быть по крайней мере хорошее общество, *civitas dei*, целиком состоящий из чистых духов? Кинг не видит способа построить удовлетворительную теодицею, если на этот последний вопрос не будет дан (с опорой, опять-таки, на множество древних и средневековых авторов) отрицательный ответ. Было необходимо показать, что следовало сотворить не только несовершенство в целом, но и каждое возможное конкретное несовершенство действительного мира; а это нельзя было доказать, если не предположить, что безусловным и абсолютным благом является актуальное существование *каждого* типа вещей (сколь ни ничтожна была их возможность), в той мере, в какой это существование является логически постижимым, то есть не подразумевает противоречия.

Это предположение – сформулированное в богословской терминологии – и было главным в рассуждениях Кинга и Лоу, призванных обосновать оптимистическую точку зрения. От божественной сущности неотъемлем (как один из элементов ее совершенства) специфический атрибут «благости», который делает необходимым обретение существования всеми отличными от Бога и менее, чем он, совершенными

сущностями, вплоть до самых низайших — в той мере, в какой они возможны и невозможны.

«Бог мог бы воздержаться от творения и продолжать пребывание в одиночестве, самодостаточности и совершенстве от века; но его бесконечная Благость ни в коем случае не может позволить это; она обязывает создавать внешние ему вещи; каковые вещи, поскольку они не могут быть совершенными, Бог предпочитает в их несовершенстве, нежели в их несуществовании вообще. Несовершенство, следовательно, происходит от самой бесконечной божественной Благости» (14).

Обязанный по своей природе придать актуальное бытие несовершенным сущностям, Бог никому не может отказать в даре существования:

«Если сказать, что Бог мог пренебречь наиболее несовершенными вещами, я склонен согласиться с этим; и если бы это было наилучшим, он, без сомнения, так и поступил бы. Но условием бесконечной благости является избирать наилучшее; а отсюда вытекает, что существуют и самые несовершенные вещи; ибо в таком случае не следует пренебрегать и самым незначительным благом. Конечная благость, возможно, истощилась бы в процессе созидания величественных существ, бесконечная же благость распространяется на все... Следовательно, по необходимости должно существовать множество, если не бесконечное количество, степеней совершенства божественных трудов... Лучше было не дать немногим все счастье, что могла вместить их природа, а создать все виды бытия, каковые необходимы в мире» (15).

Не только все возможные виды получают существования, но и, как добавляет комментатор Кинга, «мы видим, что в великой цепи бытия нет никаких разрывов или пустот, никаких пропущенных звеньев, и представляется в высшей степени правдоподобным, что каждый отдельный порядок, каждый класс видов настолько полон, насколько допускает его природа или [набожно, хотя и несколько тавтологично, добавляет Лоу] насколько Бог посчитал это необходимым».

Итак, основанием столь распространенного в восемнадцатом столетии оптимизма был принцип изобилия. И хотя на данный принцип опирались сотни авторов до Кинга и он был основанием как неоплатонической, так и схоластической теодицеи, все же вовсе не очевидно, что мыслители восемнадцатого века опирались на достижения мысли прошлого. Тем не менее, по причинам отмеченным выше, остается возможность, что из-за повторения и разработки данного принципа в сочинении «De origine mali» Поп — в своем собственном доказательстве

истинности всего существующего — отвел столь важное место предположению, что в «лучшем из миров»

All must full or not coherent be,
And all that rises, rise in due degree.

[все должно быть или законченным, или вообще лишенным связи,
И все, что возникает, возникает в должном месте.]

Для целей теодицеи принцип изобилия служил наиболее непосредственно и очевидно как «объяснение» «зла ущерба». Ограниченность каждого из наличествующих в мире типов бытия, которая и определяет их место на шкале, необходима ради того бесконечного разнообразия вещей, которое составляет «полноту» универсума и которое, следовательно, необходимо для реализации самых величайших благ. Человек поэтому не имеет рациональных оснований для жалоб на отсутствие многих дарований и удовольствий, которыми он гипотетически мог бы обладать. Лоу замечает:

«Уяснив себе существование лестницы бытия, постепенно нисходящей от совершенства вплоть до ничтожества, и полной на каждой своей ступени, мы скоро поймем абсурдность такого, например, вопрошания: почему человек не был создан более совершенным? Почему его способности не равны ангельским? Но это все равно что вопрошать почему человек не оказался среди другого класса существ, одновременно предполагая, что все другие классы заполнены» (16).

Необходимо, короче говоря, «чтобы все твари располагались в должном им месте или не существовали вовсе». Если бы человек существовал где-нибудь на иной ступени, он имел бы другую сущность; а если бы он не существовал вообще, то в ряду сущего образовался бы разрыв и нарушилось бы совершенство творения. Конечно, отсутствие столь многого «приносит множество неудобств людям, чьим уделом является занимать то место во вселенной, которое требует созданий столь несовершенной природы». К примеру, человек лишен крыльев — совершенства, дарованного птицам.

«Ясно, что в своем теперешнем положении человек не может иметь их и что обладание ими принесло бы множество затруднений; и даже само желание иметь их причиняет нам только беспокойство... Можно привести тысячи примеров тому, как зло несовершенства и другие виды естественного зла неизбежно заставляют нас испытывать разочарования и все же это зло необходимо для блага целого» (17).

Под совершенно очевидным влиянием Кинга к этой форме чисто логического утешения прибегает неоднократно и Поп. В «полной» вселенной «должен существовать род человеческий»; и место, отведенное человеку, не позволяет ему на разумных основаниях желать качеств, которыми обладают существа, расположение ниже или выше его на лестнице бытия (18).

Why has not man a microscopic eye?
For this plain reason, man is not a fly.
[Почему у человека не микроскопический глаз?
По той простой причине, что человек — не муха.]

И, как говорится в уже цитировавшихся строках, —

On superior powers
Were we to press, inferior might on ours;
Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scale's destroyed (19).
[Превышним силам
Предписано нам было подчиняться,
А тем, что ниже нас — подчиниться нам;
Иначе в полноте творения образовался бы разрыв
И исчезновение одной ступени разрушило бы всю лестницу.]

Но если принцип изобилия применялся только для объяснения «метафизического» зла ограниченности, это не слишком приближало сторонников оптимизма к их цели. Большинство из того, что мы зовем злом, вряд ли может быть описано как просто отсутствие. Даже платоник, случись ему страдать зубной болью, едва ли сможет убедить себя, что его страдания являются чем-то совершенно негативным, неким метафизическим вакуумом, состоящем просто-напросто в отсутствии позитивного блага. Следовательно, Кинг был вынужден проявить определенную искусность — или, скорее, прибегнуть к приемам, применявшимся его многочисленными предшественниками, — чтобы показать, что все «естественное» зло равным образом может быть объяснено с точки зрения того же основополагающего принципа. И здесь он прежде всего указывает, что в действительно «полной» вселенной должны существовать противоположности. Все сотворенное по необходимости теснится вместе и, следовательно, приходит в столкновение. Эта необходимость в изначальной своей форме проявляется как движение материи. Теоретически, для Бога существовала возможность так расположить материю, чтобы она двигалась «единообразно и совместно, по

прямой или по кругу, и таким образом предотвратить сумятицу». Но подобный материальный мир, очевидно, был бы бесплоден и ни к чему не пригоден.

«Подобное движение материи, следовательно, было изменено так, чтобы сделать ее прерывистой, текучей и приспособленной для обитания живых существ. Все это было бы невозможно без неравномерного движения материи, что ясно любому, кто задумается о таких вопросах. И если однажды это случилось с материей, отсюда неизбежно проистекли разделение и неравенство частей, столкновение и противоположность, сгущение и отталкивание — все то зло, что мы наблюдаем в возникающем и распадающемся... Столкновения данных сгущений избежать, следовательно, невозможно и из-за них необходимо возникли разность частей и разделение, то есть порча» (20).

А поскольку место, занимаемое человеком на шкале бытия, это место создания наполовину материального, наполовину духовного, он неизбежно вовлечен в эти коллизии материального мира и поражен ими. Пристрастие оптимистов к понятию «полноты» органического мира иногда заставляет их рисовать почти что дарвинскую или мальтузианскую картину природы, которая переполнена существами, стремящимися к жизни и в которой, следовательно, происходит борьба всех со всеми за существование. Кинг уверяет нас, что нечто похожее на проблему перенаселенности существует даже на небесах.

«Может возникнуть вопрос: почему Бог не переносит людей незамедлительно на небеса, ведь ясно, что они способны существовать в этом более счастливом месте? Или почему он держит их так долго взаперти на земле, как в мрачной темнице? На него я отвечу так: потому что небеса уже населены своими обитателями и не могут без неудобств вместить новых, покуда прежние обитатели не переместятся в лучшие места или покуда каким-либо другим способом не возникнет пространство для изменения их условий» (21).

Мы не будем останавливаться на прочих бесхитростных рассуждениях, посредством которых Кинг желает показать возникновение «боли, тревог и ужаса перед смертью», а также других страхов, терзающих человека. Достаточно будет привести краткую генеалогию несчастий, которой он подытоживает свои доказательства того, что этот мир является наилучшим.

«Взгляни, как постоянно преумножается разнообразное зло, хотя бесконечная благодать по прежнему заставляет Бога поступать наилуч-

шим образом. Она побуждает его давать жизнь тем, чье существование невозможно без несовершенств и непостоянства. Она способствует творению материи и приведению ее в движение, что по необходимости влечет за собой разделение и распад, порождение и порчу. Она заставляет его соединять души с телами и наделять их противоречивыми страстями, что чревато страданием и скорбью, ненавистью и страхом и всеми остальными тревогами и все же все это... необходимо» (22).

Подобные доводы в пользу оптимизма весьма напоминают и даже кажутся позаимствованными из тех формул, какими примитивный буддизм выражает кредо пессимизма.

Создатель самой авторитетной в Англии середины девятнадцатого века теодицеи находил особенно трудным объяснить зрелище «природы, зубами и когтями рвущей свою добычу» — зрелище всеобщей борьбы, ежедневных и ежечасных жестокостей, молчаливых трагедий, которые скрывает за собой красота полей и лесов. Но для автора восемнадцатого столетия, занятого созданием теодицеи, именно этот аспект и не представляет особых трудностей. Как и Теннисон, он ясно видит эту картину; но его универсальная отмычка, принцип изобилия, подходит и здесь. Кинг допускает, конечно, возможность создания Богом мира, свободного от этих ужасов: для этого достаточно было воздержаться от творения плотоядных и хищников. Но это опять-таки предполагало бы мир менее полный жизни.

«Бытие, в котором есть жизнь, предпочтительнее бытия не имеющего таковой; Бог, следовательно, вдохнул жизнь в эту машину, обеспечивающую пропитание наиболее совершенным живым существам; это было и милосердно и предусмотрительно: ибо таким образом он поместил в мире и ту жизнь, которая служит пищей для других; ибо таким образом эти живые существа и сами обладают жизнью и служат остальным... То, что предназначено быть пищей для человека, также способно к жизни; и если бы Бог не вызвал эти существа к жизни, он пренебрег бы толикой блага, которая может быть сотворена без ущерба для его замысла, а это противоречило бы бесконечной благодати. Лучше, следовательно, чтобы они были наделены жизнью на время, хотя бы и пожираемы после, чем оставить все в совершенном оцепенении и бездвижности... Не стоит удивляться поэтому войне всех со всеми среди животных и тому, что сильнейший пожирает слабейшего» (23).

Кинг распространяет эти принципы и на домашних животных, предназначенных в пищу — этой теме несколько весьма характерных и циничных строк посвятил и Поп. Человек

Feasts the animal he dooms his feast,
And, till he ends the being, makes it blest.
[Поедает животное, которое обрекает быть себе пищей,
И дарует ему блаженство, еще прежде чем доест.]

Не подлежит сомнению, что плотоядные были среди априорно возможных типов тварей; и если величие природы и ее Творца состоит исключительно в бесконечном множестве типов, то существование таких животных не нуждается в дальнейших оправданиях. Лоу с восхищением приводит слова другого современного ему богослова: «Совершенно очевидно, что так возникает больше пространства, где могут поместиться все виды творений и что таким образом весьма увеличивается многообразие творения и проявляется благодать его Автора» (24). Вряд ли можно найти лучший пример стремления создателей теодицеи любой ценной поддерживать веру в исключительное значение как можно более полного разнообразия, в предельную важность изобилия «существ различной природы».

Но если полагается, что условие благодати универсума состоит не просто в количестве созданий, а в качестве *joie de vivre* [радостей жизни], которые он предполагает, то — согласно дальнейшим рассуждениям Кинга — сотворение хищных животных все же нуждается в оправдании. «Природа животных такова, что предполагает действие и применение своих способностей — никакого другого понимания счастья не существует и для самого Господа». Но среди прочих радостей, предшествовавших, по-видимому, творению, были и такие как обеспечение пропитанием хищников. Почему, следовательно, стоит упускать такое сильное и позитивное удовольствие просто-напросто из-за того, что некоторые слабейшие живые существа претерпят мимолетное страдание преследования и поедания? Очевидно, что поскольку «бесконечное могущество Бога было способно произвести животных с такими потребностями», то его «бесконечная благодать», «как следует полагать, почти что вынудила его не отказывать им в даре жизни». «Если вы будете утверждать», добродушно замечает архиепископ предполагаемому критику, «что лев мог быть сотворен без клыков и когтей, а гадюка — без жала, то я скажу: да, точно так, как нож — без лезвия. Но в таком случае, они были бы существами совершенно иного вида [то есть в цепи бытия появилось бы пропущенное звено] и не имели бы ни природы, ни места, ни гения, которыми они обладают ныне». А что касается жертв лвиной пасти, то если они разумные существа, то несомненно могут (и уж без всяких сомнений — обязаны) радоваться, как делал их

Создатель, должному применению способностей, предполагаемых «гением» льва. Если же жертвы лишены разума или так слабодушны, что не могут принять широкую философскую точку зрения, то — по счастливому устройству вещей — утешающее усмотрение высшего смысла их страданий возьмет на себя оптимистичный архиепископ (25).

Как видно, этот сердобольный и благочестивый священнослужитель, стремясь оправдать путь Господа к человеку, был привержен к такому учению о Боге и о конечных ценностях, которое несколько странно слышать от христианского пастыря. Хотя Кинг мог бы, конечно, сказать, что его Бог — это Бог любви, это понятие по необходимости должно было иметь для него нетривиальный смысл. Бог книги «О начале зла» любит изобилие и многообразие жизни больше, чем он любит мир и согласие среди своих тварей и предпочитает это изобилие и многообразие избавлению их от страданий. Одним словом, он любит льва так же как и агнца; и, любя льва, он желает ему поступать согласно его «природе», согласно платоновской идее льва, которая подразумевает поедание агнца, а не возлежание с ним. С точки зрения Кинга, в этом предпочтении и проявляется наиболее очевидно «благость» Бога — «благость» означает, таким образом, прежде всего удовлетворение зрением не столько гармонии и счастья, сколько полноты и многообразия конечных типов бытия. Кинг и его издатель, пожалуй, только иногда и с некоторым смущением отдают себе отчет, в какую глубокую переоценку ценностей вовлекает их эти рассуждения. Заметны их колебания между этими взглядами и более распространенными представлениями о «божественной благодати» и попытки избежать наиболее парадоксальных выводов из своих теорий — попытки, которые зачастую только усугубляли их парадоксальность. Временами они испытывают чувство определенной неловкости от осознания расхождений между их взглядами и некоторыми общепринятыми элементами христианского вероучения. В частности это касается представлений о том, что в земном раю перед грехопадением и в небесном парадизе, ожидающем избранных, на самом деле отсутствуют большинство из тех видов зла, «необходимость» которых для «божественной благодати» так настойчиво стремились утвердить эти богословы. Таким образом возникала трудно решаемая дилемма: или состояние рая не заключало в себе блага, или благая вселенная не требует столь многих видов зла и столь разнообразных степеней несовершенства, какие полагались создателями теодицеи. Кинг видит эту проблему как недоразумение; фактически он вынужден предположить, что степень блаженства наших

прародителей в Эдеме была, возможно, преувеличена: «Не следует полагать, что Адам в раю не испытывал ни страданий, ни страстей», скорее «он был защищен от страданий, могущих привести к смерти, пока не был перенесен в лучший мир» (26).

Результаты, к которым приходил Кинг (если был последователен в своих размышлениях) не являются, конечно, чем-то неожиданным. Создатель теодицеи, пытавшийся не закрывать глаза ни на один факт опыта, по необходимости должен был избрать предметом своего благочестивого размышления Бога вещей таких, какие они есть; а поскольку вещи как они есть предполагают бесчисленное количество естественного зла, то ему неизбежно пришлось так трансформировать понятие блага, чтобы показать, что это зло — не является, конечно, благом самим по себе — но предполагается неким высшим благом, в реализации которого и проявляется наиболее точно сущность природы божества. Принцип изобилия, рассматриваемый как категория теории ценностей, и был естественным, если не неизбежным, результатом этого настойчивого переосмысления понятия блага. Безусловно, с эмпирической точки зрения относительно ценностей, заложенных Творцом в природу вещей, не может быть предположено, что они совпадают с тем, к чему человек устремляет свое сердце и что рисует себе в мечтах об Эдеме. Если сформулировать его в наиболее общем виде, то парадокс, лежащий в основании каждой из отдельных предпосылок рассуждений оптимистов, есть предположение, составляющее сущность самого принципа изобилия — *считаем ли мы существование какой-либо вещи в мире желательным или нет, это не имеет отношения к ее значимости в мире.*

Дальнейших рассуждений Кинга о проблеме зла мы не будем здесь касаться — к концепции цепи бытия он в них почти не обращается. И здесь он был вполне последователен. Существует сорт зла, который Кинг не рассматривает на основании принципа изобилия; это зло моральное. Оно вполне может быть понято как частный случай «зла ущерба». Создание, чье место на лестнице бытия предполагает ту или иную степень слепоты и слабости, и подверженное страстям, которые Кинг считает неотъемлемыми от нашей психофизической конституции, вряд ли может избежать частого совершения «неверного выбора». Так что Кингу не остается ничего иного, как сделать следующее допущение: существует множество неверных поступков, которым мы обязаны своим невежеством и априорным несовершенством; эти поступки относятся к разряду «естественного зла» и получают то же объяснение,

что и прочие явления того же рода. Существует, однако, моральное зло, которое не столь легко поддается объяснению, и его причиной является «злая воля». Здесь Кинг прибегает к давно известным аргументам. Болингброк же предлагает свое объяснение, отличное от объяснений нашего архиепископа; он выводит необходимость морального зла непосредственно из принципа изобилия. Если бы устройство человека предполагало следование всегда естественным этическим законам, «то моральное состояние человечества было бы райским, но не человеческим. Мы не были бы тогда теми, кем нас задумал Господь и в порядке разумных существ образовался бы разрыв» (27). В таком применении принципа изобилия (противоречивость этого применения достаточно очевидна) Болингброку предшествовал столь проницательный философ, как Спиноза:

«На вопрос же, почему Бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком, у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, проще говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум» (28).

Продолжением этой темы были строки Попа: поскольку лучший из миров должен быть «насколько «полон», насколько это вообще возможно

Then in the scale of reasoning life, 'tis plain,
There must be somewhere such a rank as —
[Следовательно, на лестнице разумной жизни, это очевидно,
Должны быть где-то и такие ранги как]

глупцы и злодеи.

* * *

Лейбница теодицея по сути мало чем отличается от теодицеи его английского предшественника (29); в своем одобрительном изложении книги архиепископа Лейбниц специально акцентирует тот теологический парадокс, к которому приходит Кинг:

«Но могут спросить: почему же Бог предпочел не воздерживаться от создания вещей, а решил создать их несовершенными? Автор очень хорошо отвечает, что причиной этого было богатство Божией благодати. Бог пожелал сообщить ее творениям даже в ущерб некоторой чувствительности, которую мы мыслим в Боге, думая, что несовершенства ему

неприятны. Таким образом, он предпочел, чтобы существовало несовершенство, нежели чтобы не было ничего» (30).

Подчеркивая то предположение, что за Создателем актуального мира не следует предполагать «чувствительность» или брезгливость, заботу исключительно о совершенстве (и даже то предположение, что более тщательная избирательность в творении свидетельствовала бы об умалении его божественности), Лейбниц с необычной живостью и прямоотой акцентировал те выводы из принципа изобилия, которые прежде оставались в тени. И, в общем и целом, немецкий философ, разрабатывая теорию ценностей, имплицитную оптимизму, оказался более откровенен, более пылок и более жизнерадостен, чем английский богослов. Лейбниц прямо указывает на некоторые аналогии между человеческой поведением и теми критериями ценности, которые выдвигались оптимистами при объяснении целей божества в творении:

«Благоразумие требует разнообразия. Искключительное умножение одних и тех же вещей, как бы они ни были ценны, было бы излишеством, было бы бедностью. Иметь в своей библиотеке тысячу книг Вергилия, хорошо переплетенных, всегда петь арии из оперы Кадмуса и Гермiona, разбить все фарфоровые предметы из желания иметь только золотые чаши, носить только бриллиантовые пуговицы, есть только куропаток, пить только венгерское и сирийское вино — назовут ли это разумным?» (31).

А между тем нечто очень похожее на эти осуждаемые Лейбницем предпочтения понималось и теоретиками неоклассической эстетики и множеством влиятельных моралистов как высшее проявление разумности. Для первых вряд ли показалось бы очевидным, что два экземпляра поэмы Вергилия представляют меньшую ценность, чем одна его копия *плюс* какая-нибудь дрянная эпическая поэма; еще менее было бы для них очевидно, что прочитать сначала Вергилия, а потом плохую поэму, лучше чем два раза подряд прочитать Вергилия. Большинство же этиков стремилось к максимальному единообразию человеческих типов и характеров, а также политических и социальных институций. Стремление к разнообразию — и его временной форме, переменам, — скорее понималось чаще всего как неразумная, если не патологическая, черта человека. Но Лейбниц, приписав такое стремление самому Богу, не только придал этому стремлению космический масштаб, но и показал его как самую вершину разумности.

Наиболее значительный и очевидный этический вывод, к которому пришел таким образом Лейбниц, состоял в следующем: ни то, что по-

нимают обычно под благостью, ни удовольствие не является самым важным в мире. Коротко говоря, и гедонизм и абстрактный морализм (который разрабатывали позднее, например, Кант и Фихте) равно противоречат теории ценностей, неотъемлемой от принципа изобилия. И добродетель и счастье принадлежат, конечно, шкале ценностей; но коль скоро они располагались бы на вершине данной шкалы, то это был бы другой мир, а не тот, что создал Бог.

«Моральное или физическое благо и зло разумных созданий не является бесконечно превосходящим благо и зло чисто метафизическое, т. е. состоящее в совершенстве других созданий... Перед Богом никакое существо ни презренно, ни прекрасно в безусловном смысле... Верно то, что Бог ценит человека больше, чем льва; но я не знаю, можно ли утверждать, будто Бог предпочитает одного человека целому роду львов во всех отношениях» (32).

В «Теодицее» Лейбниц возвращается к этим рассуждениям снова и снова: ложной является мысль,

«согласно которой счастье разумных созданий есть единственная цель Бога. Если бы это было так, то, возможно, не было бы ни греха, ни несчастья даже по совпадению. Бог избрал бы такую последовательность возможностей, где все эти несчастья были бы исключены. Но Бог не исполнил бы того, что должен был исполнить по отношению к универсуму, т. е. того, что должен был исполнить по отношению к самому себе... Справедливо то, что можно вообразить себе возможные миры, где нет греха и несчастий, и в них можно устроить все, как в утопических романах, например в «Севарамбах»; эти миры в отношении блага будут гораздо ниже нашего. Я не могу показать вам этого в деталях... но вы должны признать это вместе со мной *ab effectu* [на основании действия], потому что Бог избрал этот мир таким, каков он есть... Добродетель есть наиболее благородное качество сотворенных вещей; но она не есть единственное прекрасное качество созданий; существует еще бесчисленное множество других качеств, к которым у Бога есть склонность. Из всех его склонностей вытекает наибольшее возможное количество добра; если бы существовала только добродетель и если бы существовали только разумные создания, тогда было бы меньше добра. Мидас был бы менее богатым, если бы владел только золотом» (33).

Доказывая необходимость контрастов для создания прекрасных произведений искусства и даже для простого физиологического удовольствия от вкуса пищи, Лейбниц прибегает к старому аргументу:

«По тому же самому принципу неразумно есть постоянно сладкие блюда; надо примешивать к ним острые, кислые и даже горькие приправы, возбуждающие вкус. Кто не пробовал горьких вещей, тот не заслужил сладких и даже не оценит их».

Таким образом, все эти утонченные философы, влиятельные богословы, поэты — Поп, Галлер — популяризовавшие рассуждения этих философов и богословов, все они выводят свои утверждения о благодати универсума в конечном счете ровно из тех же оснований, что и играющий в детской ребенок из стихотворения Стивенсона: «The world is so full of a number of things» [В мире так много разных вещей].

Правда, от этого они не становились «счастливыми как короли». Это зависело от индивидуального темперамента; и, надо сказать, что большинство из них не испытывало детского восторга от зрелища бесконечного разнообразия и множественности вещей. Зачастую это были люди, чьи вкусы и воспитание склоняли их симпатии к тусклому, простому и единообразному миру. Короче говоря, философы оптимизма, как правило не были наделены романтическим складом характера; целью их доказательств было то, что действительность целиком рациональна, что каждый факт опыта, пусть даже и отталкивающий, имеет определенные основания — такие же ясные и очевидные, как и аксиомы математики. Но радикальность их выводов приводила к тому, что они оказывались вынуждены приписать божественному разуму такую теорию блага, которая совершенно отличалась не только от представлений о благе среди обычных людей, но и зачастую от таких представлений у философов. Результатом стала (часто вопреки их первоначальным намерениям) революционная и парадоксальная для современников теория универсального критерия ценности. Эта теория может быть кратко подытожена словами предельно романтического и оптимистического любителя парадоксов, живущего в наше время:

One thing alone is needful: Everything.

The rest is vanity of vanities.

[Необходима одна-единственная вещь: Всё.

Остальное — суета сует.]

Результаты этих процессов оказались окончательно ясны в последней декаде столетия (34). Но прежде чем обратиться к ним, остановимся на ряде других новых событий в истории изучаемых нами здесь трех принципов.

ЛЕКЦИЯ VIII

ЦЕПЬ БЫТИЯ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ БИОЛОГИИ XVIII В.

Изучение истории биологической науки в восемнадцатом столетии невозможно без четкого уяснения того факта, что для большинства ученых данной эпохи теоремы, предполагаемые концепцией цепи бытия, продолжали составлять сущностные предпосылки формулирования научных гипотез. Но теперь в комплексе этих наук (как и в других отраслях знания) некоторые доселе всегда остававшиеся под спудом следствия древней концепции стали осознаваться более ясно и применяться более последовательно. В данной лекции мы коротко остановимся на трех аспектах биологической теории в восемнадцатом веке, которые или подверглись влиянию общих принципов непрерывности и изобилия, или в свою очередь вызвали к жизни новые интерпретации этих принципов. Еще более важные следствия этих процессов станут нашим предметом в следующей лекции (1).

1. Мы уже видели, что в логике и естественной истории у Аристотеля, а затем в позднем Средневековье существовали две противоположные тенденции мысли. Первая состояла в строгом делении, четкой дифференциации предметов опыта и особенно живых существ. Главной задачей исследования естественного мира было расположить животных и растения по строго определенным видам, соответствующим различимости вечных Идей (ибо платоновский дуализм сфер бытия всегда оставался определяющим). Вторая тенденция состояла в стремлении подчинить общее понятие вида легко исчислимому, однако искусственному набору различий, не имеющему соответствий в природе. В целом, в биологии Нового времени превалировала первая тенденция. Несмотря на активное сопротивление астрономов, физиков и метафизиков Возрождения влиянию Аристотеля, в биологии доктрина естественных видов продолжала господствовать — прежде всего, конечно, потому, что в ее пользу говорили, как казалось, данные опыта. «Именно к Аристотелю», пишет Доден, «восходили традиционные категории,

которыми пользовалась натуральная история, начиная с Ренессанса... Вот в чем причина того, что с конца семнадцатого и до конца восемнадцатого столетий проект упорядочивания всех живых существ, как животных, так и растений, в иерархию совокупных единиц, тесно смыкающихся друг с другом, приобрел такое влияние среди натуралистов, что в конце концов стал рассматриваться как определение их научной задачи». Первый из великих систематизаторов Нового времени, Чезальпино, был жившим в шестнадцатом веке поклонником философии перипатетиков, и, пожалуй, прежде всего именно новое прочтение трудов Аристотеля подвигло его на труд «De Plantis» (1583). Верно, что большинство из созданных тогда «систем» (как они назывались), бывших самыми заметными результатами биологической науки в семнадцатом и начале восемнадцатого столетий, являлись откровенно «искусственными» классификациями. Но утверждение, что и в самом деле существуют «естественные виды, установленные Творцом природы», по-прежнему было непоколебимо; а естественные виды суть, конечно, строго дифференцированные виды. И даже искусственные системы способствовали приданию понятия вида особой значимости в естественнонаучной мысли, способствовали привычке мыслить организмы и прочие естественные объекты как распадающиеся на строго разделенные классы, а не как на представителей качественного континуума.

И тем не менее — в мысли обоих этих веков присутствовали две идеи, которые все больше разрушали само понятие вида. Первая (она в меньшей степени имеет отношение к главному нашему предмету) представляла собой отчасти номиналистический аспект философии Локка. В шестой главе третьей книги «Опыта о человеческом разуме» он допускает существование «реальных сущностей». Под ними он подразумевает прежде всего «природы» и атрибуты, чьи «идеи» по необходимости и а priori предполагают идеи других атрибутов. Таким образом, каждая подобная «природа» по своей внутренней сущности не может быть отделена от другой. Так появляется категория, определения которой не являются чем-то случайным и произвольным, а неотъемлемы от природы вещей (2). Локк уверен, что Богу по необходимости, а ангелам по возможности, ведомы эти реальные сущности; но нам, смертным, знание о них (за исключением математических объектов и, возможно, моральных качеств) не было дано; и наши понятия о видах являются, следовательно, всего лишь «номинальными сущностями», комбинациями идей атрибутов в уме, и им не соответствуют никакие строго объективные и незыблемые деления в природе вещей. «Наше разделе-

ние субстанций на виды по названиям основано вовсе не на их реальной сущности, и мы не можем претендовать на точное распределение и определение вещей по видам согласно внутренним существенным различиям» (3). «Я не отрицаю, что природа при постоянном созидании единичных предметов не всегда делает их новыми и разнообразными, а часто — подобными и родственными друг другу. Но тем не менее я считаю верным, что именно люди устанавливают границы видов, согласно которым они их разделяют». Таким образом, биологические классификации являются проведенными всего-навсего в языке и служат только удобству различных применений этого языка. Локк отказывается понимать, «почему пудель и гончая не такие же отличные друг от друга виды, как болонка и слон». «Ибо сущности видов, различаемые по разным названиям... суть продукты человеческой деятельности и редко бывают адекватны внутренней природе вещей, от которой они заимствуются» (4). Даже номинальная сущность «человек» есть понятие со смутным и изменчивым смыслом и не следует полагать, что ей соответствуют «точные и неподвижные границы этого вида... При исследовании становится очевидным, что они не созданы и не установлены среди людей природой» (5). Поэтому только благодаря некоторому произвольному нашему определению люди могут сказать «это человек, а это обезьяна. В этом, я полагаю, состоит вся задача рода и вида» (6).

Но из того, что уже было сказано, ясно следует, что принцип непрерывности прямо приводил ровно к тем же заключениям; приводил тем более неизбежно, что за ним стояла могущественная традиция и потому, что оба наиболее влиятельных в начале и середине восемнадцатого столетия философов — Лейбниц и Локк — так часто прибегали к нему. Результатом стал отказ от понятия видов у некоторых выдающихся натуралистов той эпохи. Бюффон на первых страницах «*Histoire Naturelle*» (1749) подвергает сомнению задачу систематизации в целом. Существует, говорит он, «метафизическая ошибка», лежащая в основании любых попыток найти «естественное» определение видов и создать, тем самым, «естественную» систему классификации. «Эта ошибка состоит в неспособности понять природные процессы, которые всегда осуществляются постепенно... От наиболее совершенных созданий возможно низойти по практически незаметным переходным ступеням к самой бесформенной материи... Эти незаметные оттенки суть великая работа природы; они обнаруживаются не только в размерах и формах, но также и в движениях, происхождении и последовательности каждого вида... [Поэтому] природа, проходя эти неизвестные переходные

ступени, не может быть дана в таких делениях [на роды и виды]... Обнаружится великое множество промежуточных видов и предметов, принадлежащих наполовину к одному классу и наполовину к другому. Подобные предметы, которым невозможно приписать то или иное место, неизбежно делают тщетными попытки создания универсальной системы». Понятие видов поэтому, заключает Бюффон, является искусственным и не приносит биологии никакой пользы:

«В общем и целом, что касается порождений природы, то, чем более увеличивать число делений, тем ближе мы окажемся к истине; ибо в действительности в природе существуют только индивидуалии» (7).

Бюффон, по правде говоря, вскоре отказался от таких взглядов. Он полагал, что в бесплодии гибридов им найдено доказательство объективной и основополагающей реальности видов — и даже того, что виды суть «единственные сущности природы, настолько же древние и неизменные, насколько сама природа», в то время как «индивидуальное, к какому бы виду оно ни относилось — ничто во вселенной». Виды суть «целое, независимое от числа, независимое от времени; целое всегда живое, всегда одно и то же; целое, которое учитывалось в качестве единого в трудах творения и, следовательно, задает отдельную единицу в творении» (8). Хотя впоследствии он проявил некоторые колебания в этом вопросе, его предполагаемое открытие научного подтверждения различия «подлинных» видов вступало в острое противостояние с теорией, которой он прежде оказал столь весомую поддержку (9). Но зная, которое выпустил из рук Бюффон, было подхвачено Бонне. Прибегая к привычной фразеологии о непрерывности цепи, Бонне прямо делает вывод, что видов не существует:

«Если разрывов в природе не существует, отсюда очевидно следует, что наши классификации не описывают ее. Создаваемые нами классификации совершенно номинальны и мы должны рассматривать их как то, что необходимо для наших нужд и связано с ограниченностью нашего знания. Разум, более высокий чем наш, распознает, возможно, между двумя особями, относимыми нами к одному виду, различий более, чем мы видим между двумя особями совершенно разных родов. Так что этот разум видит в лестнице нашего мира столько же ступеней, сколько есть в нем особей» (10).

Голдсмит, кто, как следует помнить, был автором популярного компендиума по естественной истории, соглашается с этой доктриной о научной неприемлемости понятия видов и способствует ее дальней-

шему распространению: все «деления» объектов природы «совершенно произвольны. Переход от одного порядка бытия к другому столь постепенен, что невозможно провести линию, которая бы точно разграничивала каждый такой порядок. Все подобные деления обитателей этой планеты, подобно тем окружностям, что проводят на ее поверхности астрономы, являются произведением не природы, но нашим собственным» (11). Примеры можно множить до бесконечности, но это представляется излишним.

Таким образом, привычка мыслить в понятиях видов, равно как и смысл отделения человека от всех прочих живых созданий, в восемнадцатом столетии стали терять свою силу. В эпоху, в которую более чем когда либо ранее принцип непрерывности полагался одной из первейших и фундаментальных истин, иначе и быть не могло. Причем эти изменения затрагивали не только науку, но и другие области мысли.

2. Принцип непрерывности имел научную значимость и для тех биологов, кто не отрицал открыто существование естественных видов. Он диктовал натуралистам необходимость поиска форм, которые могли бы встать на место тех звеньев цепи, которые казались «пропущенными». Критики понятия формы в биологии нападали на него на тех основаниях, что многие звенья, которые предполагала эта гипотеза, *не существуют*. Но более распространенной точкой зрения была та, что данные разрывы являются только кажущимися; они возникают, как указывает Лейбниц, только из-за неполноты нашего сегодняшнего знания природы — или же по причине ничтожно малых размеров некоторых (преимущественно нижележащих) компонентов серий. Так метафизическая гипотеза задавала программу научному разысканию. Она, таким образом, действовала чрезвычайно стимулирующе на работу зоологов и ботаников — и особенно на исследования, проводившиеся в восемнадцатом веке с помощью микроскопа. Каждое открытие новой формы рассматривалось поэтому не как обнаружение еще одного разрозненного факта природы, но как шаг к завершению систематической структуры, общий план которой был известен заранее, как еще одно эмпирическое доказательство истины, которая была общепринята и пользовалась всеобщим уважением. Так что теория цепи бытия, хотя и была совершенно спекулятивна и традиционна, но имела для естественной истории того периода значимость, в чем-то сходную с той, какую имеет периодическая система элементов для химии в последние полвека. Главнейшей целью Королевского научного общества, как она изложена его первым историком в 1667 году в интересном пассаже, где

переплетаются платоновские и бэконские мотивы, было обнаружение неизвестных фактов природы ради правильного включения их в цепь бытия и одновременно ради пользы этих знаний для человека:

«Такова взаимосвязь всех порядков творения: животных, разумных, естественных, искусственных; так что постижение одного из них подвигает нас к пониманию остальных. В этом и состоит главнейшая задача человеческого разума: проследить все звенья этой цепи, пока наш ум не откроет все ее секреты, а наши руки не повторяют или не превзойдут ее труды. Вот что значит поистине повелевать миром: расположить все многообразие и все ранги вещей должным образом один за другим, дабы стоя на вершине, мы могли полностью охватить взором все, что находится ниже и заставить все это служить покою, миру и достатку человека» (12).

«Энциклопедия» в середине восемнадцатого столетия тоже рассуждает, хотя и в менее благоговейном тоне, об этой программе достижения нового знания. Поскольку «все в природе связано воедино», поскольку «существующее связано друг с другом цепью, значительные части которой ведомы нам как непрерывные, хотя во многих местах ее целостность ускользает от нас», то «искусство философа состоит в добавлении новых звеньев, соединяющих разрозненные части, для того, чтобы насколько возможно сократить расстояния между ними. Но не стоит льстить себя надеждой: эти разрывы во многих местах все же сохраняются» (13). В глазах восемнадцатого века великим моментом в истории науки был заново открытый в 1739 году Трембли пресноводный полип *Nydra* (прежде он был описан Левенгуком). Это создание сразу было провозглашено столь долго искомым пропущенным звеном между растениями и животными — ибо полумифические зоофиты Аристотеля более не рассматривались как нечто заслуживающее доверия. Это и другие подобные открытия в свою очередь упрочняли убежденность, что изобилие и непрерывность суть а priori рациональные законы природы; и наибольшей чести, как было однажды замечено, в этом отношении были достойны те, кто утверждал данные принципы, даже не зная о новых открытиях. Величайшей похвалы, утверждает немецкий популяризатор науки и пророк открытия Трембли, достоин «немецкий Платон [Лейбниц], потому что хотя эти новые открытия произошли, когда его уже не было в живых, но именно благодаря его уверенности в данных фундаментальных принципах, уверенности, которую он почерпнул у самой природы, эти открытия были им предсказаны» (14).

Поиски организмов, которые могли бы заполнить имеющиеся лакуны, с особым рвением велись в двух направлениях: в основании шкалы и в интервале между человеком и высшими обезьянами. «Природа», отмечает Бонне, «делает, казалось бы, большой прыжок, переходя от растений к окаменелостям [т. е. минералам]; между ними нет связи, нет звеньев, известных нам, которые объединяли бы растительное и минеральное царства. Но стоит ли судить о цепи бытия с точки зрения нашего сегодняшнего знания? Если мы обнаруживаем разрывы и бреши здесь и там, стоит ли заключать, что эти бреши существуют на самом деле?.. Брешь, которую мы обнаруживаем между растительным и минеральным по всей видимости однажды будет заполнена. Подобный разрыв существовал между растительным и животным; открытие полипа преодолело его и доказало безупречную градацию, наличествующую между всеми созданиями».

Но особую роль программа поиска доселе неоткрытых звеньев цепи играла в зарождении такой науки как антропология. Значительное подобие скелетов обезьяны и человека давно было известно; даже дотошные зоологи признавали очевидную последовательность, как анатомическую, так и психологическую, на этом участке цепи. Лейбниц и Локк настаивали на большей степени непрерывности, чем была известна, в этой важной точке. Таким образом, научной задачей стало по крайней мере увеличить родственность человека и обезьяны. «На первой стадии этих поисков», указывает немецкий историк антропологии восемнадцатого столетия, «пропущенное звено искали на нижней границе самого человеческого состояния. Считалось вполне возможным найти среди племен, обитающих на краю земли, такие получеловеческие существа, которые были известны по разрозненным свидетельствам путешественников. Некоторые из них утверждали, что своими собственными глазами видели людей с хвостами; другие говорили о племенах, не обладающих речью» (15). Линней упоминает *homo troglodytes*, о которых нельзя с уверенностью сказать, ближе ли они к пигмеям или к орангутангам. Существует его исследование, опубликованное только через много лет после смерти автора и озаглавленное «Двоюродные братья человека», где пишется об обезьянах как тех существах, которые являются «ближайшими родственниками рода человеческого» (16). Такая озабоченность вопросом об отношении человека к антропоидам придала специфический «философский» интерес почти бесчисленным описаниям готтентотов путешественниками конца семнадцатого — начала восемнадцатого столетий. Готтентоты были, пожалуй, наиболее

«первобытным» из диких племен, известных тогда; и многие авторы данного периода видели в них связующее звено между человекообразными обезьянами и *homo sapiens*. В 1713 году английский эссеист, распространяясь в обычной тогда манере, как «удивительно и полезно наблюдать за постепенным восхождением лестницы от минералов к человеку», добавляет:

«Весьма сложно найти различия между этими видами, между высочайшим из них и непосредственно предшествующим ему; причем разница между ними столь незначительна, что кажется, будто природа оставила пределы и границы между их видами столь подвижными, дабы поставить в тупик любопытствующего и усмирить гордыню философа... Обезьяны имеют наибольшее сходство с человеком и суть ближайший порядок живых существ, предшествующий ему. Различие между наиболее примитивными представителями нашего рода и обезьянами настолько незначительно, что будь последние наделены даром речи, они вполне законно могли бы претендовать на положение и достоинство человеческой расы, подобно диким готтентотам и едва разумным обитателям Nova Zembla... Наиболее совершенное существо этого порядка, орангутанг, как его называют жители Анголы, что значит дикий или лесной человек, имеет честь обладать наибольшим сходством с природой человека. Хотя все эти виды имеют определенное подобие с нами, обнаружены и разнообразные случаи людей с обезьяньими лицами; они гораздо более обезьян сходны с человеком не только по своему внешнему виду, но и по телесному строению, по способности передвигаться не только на четырех, но и на двух конечностях, по понятливости, по своим чувствам, не лишенным мягкости, и по многим другим качествам» (17).

Позднее Руссо (в 1753 году), а затем лорд Монбоддо (в 1770-м) сделали еще один шаг в утверждении той точки зрения, что человек и высшие обезьяны (орангутанг и шимпанзе) принадлежат к одному виду; и язык исходно не был чем-то «естественным для человека», но был приобретен постепенно (18). Так уже по крайней мере тогда последовательность данного ряда была истолкована как генетическая. Бонне тоже, хотя он был не только выдающимся естествоиспытателем, но и набожным теологом, без колебаний признает правомерным вопрос: являются ли человек и обезьяна разными видами?

«В широком промежутке, разделяющем человека и четвероногих, пребывают обезьяны и другие наиболее близкие им животные... От них мы восходим к высшему виду, который настолько подобен человеку, что получил имя «орангутанг» — то есть дикий человек. Именно здесь невоз-

можно не признать постепенное восхождение лестницы бытия; именно здесь подтверждается знаменитая аксиома немецкого Платона – природа не делает скачков... Здесь наблюдатель природы сталкивается с существом, напоминающим человека так явно, что различие между ними кажется различием в пределах одного вида».

Бонне продолжает: орангутанг имеет человеческие размеры, сложение, осанку, он прямоходящий; он «совершенно лишен хвоста», зато обладает «правильными чертами лица»; способен использовать палки и камни в качестве орудий; даже «вполне пригоден к исполнению роли домашней прислуги»; не лишен даже своего рода учтивости – что является, по-видимому, исключительно человеческим свойством. Итак, сравнивая его тело и разум с нашими, «мы с удивлением увидим, насколько незначительны и слабо выражены различия и как разнообразны и заметны сходства» (19).

По крайней мере с середины восемнадцатого века и до времен Дарвина подобная охота за пропущенными звеньями вызывала интерес не только у специалистов по естественной истории, но и любопытство широкой публики. Стоит привести убедительное доказательство этого интереса. Никто не мог знать лучше о желаниях публики, чем знаменитый психолог от практики Бёрнум; и то, что явно желала видеть публика в сороковые годы восемнадцатого столетия – то есть примерно за два десятилетия до выхода в свет «Происхождения видов» – были «пропущенные звенья». В 1842 году этот великий шоумен среди прочих дикушинок своего Музея, таких как «чучело русалки с Фиджи», призывал изумиться и другим научным образцам, вот они: «Утконос, или связующее звено между тюленем и уткой; два вида летающих рыб, без сомнения связующих птицу и рыбу; Сирена, или игуана, связующее звено между рептилиями и рыбами... и другие животные, составляющие звенья великой цепи живой природы» (20). Можно не сомневаться – если бы Аристотель вернулся в подлунный мир в сороковых годах восемнадцатого века, он наверняка поспешил бы в Музей Бёрнума.

3. Вернемся теперь к началу тех великих успехов в изучении природы, которые обязаны изобретению достаточно мощных микроскопов. К истории развития этого прибора мы не будем обращаться; для наших целей достаточно указать, что микроскоп стал важным инструментом биологического разыскания во второй половине семнадцатого столетия, прежде всего благодаря работам Антони ван Левенгука. История его достижений была уже не раз подробно описана (21) и ее подробности нет необходимости здесь рассматривать. Не следует, однако, забы-

вать, что открытия в микробиологии — подобно прежним открытиям с помощью микроскопа не-биологических объектов — одновременно дали новые эмпирические подтверждения принципам изобилия и непрерывности и, в свою очередь (для тех, для кого эти принципы все еще оставались главными предпосылками), получали от этих принципов свое теоретическое обоснование. В наличие мира микроорганизмов не было ничего неожиданного — если эти принципы верны; этот мир мог быть выведен а priori даже если бы навсегда остался недоступен наблюдению. Единство материи, как органической, так и неорганической, гораздо более детально, чем тогда это мог показать микроскоп, было описано а priori еще до Левенгука. В своем научном труде 1664 года Генри Пауэр пишет:

«Мне часто казалось, что вопреки обычным представлениям (как бы парадоксально эта догадка ни выглядела), следует думать, что мельчайшие создания, доступные нашему невооруженному взгляду, являются не чем иным, как средним звеном между наималейшими и величайшими телами природы, чьи крайние проявления равно находятся вне рамок человеческого восприятия. Те проявляют ограниченность и недостойны поэтому имени философов, кто думают, что какое-либо тело может быть настолько огромно, что не существует большего ему; точно также неразумны те, кто думают, будто частицы материи могут быть предельно малы и ограничены размером атома и будто материя должна иметь попульта своей делимости. И я уверен, что современное орудие (микроскоп) изменит эти представления, ибо наглядно покажет каким искусным делителем является природа».

Так что, «если диоптрика будет торжествовать и далее», ее сегодняшние достижения будут значительно превзойдены. И хотя автор обращается в дальнейшем главным образом к объектам неживой природы, его выводы ясно предполагают, что органический мир обладает своими бесконечно малыми, и там «удивительная стенография Провидения» создает «насекомые машины, эти бесконечно малые живой природы» (22).

* * *

За предположением «бесконечности миров» и обитаемых планет и предположением нисхождения жизни в область микроскопии стояла одна и та же логика. «Две бесконечности» — бесконечно большого и бесконечно малого — обе вытекали из одних и тех же предпосылок. Мы

уже знаем, что Фонтенель в «Разговорах о множестве миров», исходя из известных ему фактов микробиологии, приходит к выводу, который как таковой не имел еще эмпирических доказательств. Каждая капля воды переполнена «крохотными рыбками и крохотными змейками» и т. д. Поскольку «природа столь обильно населила Землю живыми созданиями», то можно ли считать, что «доведя свое изобилие здесь до предела, на других планетах она будет так бесплодна, что не произведет там живых существ?» (23). И для тех, кто находил назидательными оба предположения, любое конкретное подтверждение какого-либо из них было еще одним доказательством гипотетической философской истины. Но надо отметить, конечно, что для широкой публики данные эмпирической науки казались гораздо более убедительными в отношении биологии, нежели чем в отношении истин новой космографии.

Такое расширение универсума в еще одном направлении имело два противоречивых следствия для представлений человека о мире, в котором он живет, и для его отношения к этому миру. С одной стороны в этом было нечто зловещее; здесь открывалось пугающее зрелище вселенского паразитизма, где одни живые существа охотятся на других и где само человеческое тело кишит мириадами крохотных хищных созданий, для которых оно является пищей, а зачастую, как можно предположить, и жертвой (24). С другой стороны, это казалось еще одним и притом поразительным подтверждением удивительной щедрости природы и ее цветущей сложности. Жизнь стала казаться повсеместной. Ни один фрагмент материи не может быть так мал, чтобы не предоставить стол и кров для еще меньших существ; живая природа повсеместно стала носителем другой жизни, та в свою очередь — еще большего количества жизни и так до бесконечности. Микробиология превратилась просто-напросто в иллюстрацию наиболее впечатляющих особенностей природы как ее описывает Поп:

See, thro' this air, this ocean, and this earth,
All matter quick, and bursting into birth.
Above, how high, progressive life may go!
Around, how wide! How deep extend below!
[Взгляни, и в воздухе, и в океане, и на земле
Все живо и родит бесконечно.
Вверх — как высоко и далеко может идти жизнь!
Как широко кругом! И вниз как глубоко!]

Пессимисты предпочитали говорить о неприятных сторонах такой картины мира. Она хорошо подходила для замысленного Паскалем

«унижения» и устрашения человека, для того, чтобы дать ему ярко почувствовать свою ничтожность в космосе и ограниченность своего разума. Мнение Свифта о всеобщем паразитизме слишком хорошо известно, чтобы здесь его приводить. Эта особенность природы, без сомнения, была для него иллюстрацией той всеохватывающей мерзости мира, о которой он так часто говорил.

Но в философии и литературе восемнадцатого столетия была, по видимому, все же более распространена другая реакция на эти открытия. Открытия, сделанные с помощью микроскопа, и уверенность в наличии еще не доступных наблюдению — более мелких и более многочисленных — микроорганизмов давали новые свидетельства той неутолимой порождающей силы, в которой на взгляд любого платоника заключается «благость Бога». Они давали новые стимулы тому восприятию космоса и той набожности, которые всегда сопутствовали принципу изобилия. Вот отрывок, о котором можно подумать, что он написан в порыве красноречия бактериологом конца девятнадцатого — начала двадцатого века, но который взят, однако, из статьи Аддисона для журнала *Spectators* (№ 519):

«Каждая частица материи населена; каждый зеленый лист кишит своими обитателями. Едва ли существует такая жидкость в теле человека или любого другого существа, где наши микроскопы не обнаружили бы мириады живых созданий. Покровы живых существ также содержат другие живые существа, которые в свою очередь являются носителями жизни; более того, мы обнаруживаем и в большинстве твердых тел, даже в мраморе, бесчисленные клетки и полости, тоже переполненные крохотными обитателями, которые слишком малы, чтобы быть доступными нашему невооруженному взгляду».

И все это для Аддисона было частью того «удивительного и восхитительного зрелища», каким является цепь бытия и еще одним свидетельством «беспредельной и бесконечной благости Превышнего, чья милость изливается на все его труды». Аддисон даже находит в микробах свидетельство в пользу существования ангелов и других созданий, расположенных над человеком, «поскольку между Превышним и человеком существует бесконечно больший промежуток для различных степеней совершенства, чем между человеком и самым презренным насекомым». Джеймс Томсон испытывал более противоречивые чувства. С одной стороны — указывая как обычно на «грандиозную цепь бытия» — он уверен, что микроорганизмы обладают своей необходимой и «полезной» функцией в мире и слагает стихи о том, что их наличие демонст-

рирует «повсеместную наполненность природы жизнью». Он тоже видит в этом причины вознести хвалу

that Power
Whose wisdom shines as lovely on our minds,
As on our smiling eyes his servant Sun.
[тому Могушеству,
Чья мудрость проливается так милостиво на наш разум,
Как светит нашему радующемуся взору его слуга — Солнце.]

С другой стороны, поэт не может не отметить: к лучшему, что большинство мельчайших живых существ

conceal'd
By the kind art of forming Heaven, escape
The grosser eye of man; for if the worlds
On worlds enclosed should on his senses burst,
From cates ambrosial, and the nectar'd bowl,
He would abhorrent turn; and in dead night,
When silence sleeps o'er all, be stunn'd with noise.
[сокрыты
посредством милосердного искусства творящих Небес и ускользают
от человеческого взора; ибо коль миры,
содержащиеся в мирах, предстали вдруг его чувствам,
От блюд с амброзией и чаш с нектаром
Он отвернулся б с отвращением; и в глухой ночи,
Когда повсюду тишь, был бы оглушен.]

Так что даже те, кто разделял убеждение оптимистов в том, что разумность и величие природы состоит в ее «полноте», иногда ловили себя на мысли, что такая полнота не всегда может вызвать только восхищение.

* * *

Еще и в конце столетия принцип изобилия и особенно принцип непрерывности указывались Кантом в «Критике чистого разума» в качестве главных принципов биологии и других наук — хотя и с некоторыми важными оговорками, вытекавшими из постулируемой критической философией невозможности полного завершения синтеза апперцепции в разуме. Первый из названных принципов получает у Канта название «закона спецификации»; он «возлагает на рассудок обязанность искать для всякого встречающегося нам вида подвиды и для всякого

различия — более мелкие различия» и его «можно было бы выразить так: *entium varietates non temere esse minuendas*» [различия между сущностями (предметами) не следует необдуманно уменьшать]. Второй принцип есть «закон сродства всех понятий, требующий непрерывности перехода от одного вида ко всякому другому виду путем постепенного нарастания различий». «Из этого основоположения непосредственно вытекает следующее: *datur continuum formarum* [дано непрерывное чередование форм], т. е. все различия между видами граничат друг с другом и допускают переход друг к другу не путем скачков, а через все меньшие степени различия». Непрерывность форм, однако, «не может быть заимствована из опыта», «в опыте вовсе нельзя указать предмет, соответствующий ей», поскольку подобная непрерывность была бы бесконечной и поскольку этот закон не указывает нам «никакого признака сродства» между смежными видами, «а заключает в себе только общее указание, что мы должны искать их». Кант, таким образом, по поводу «столь известного закона непрерывной лестницы тварей» (который, как он почему-то считает, «был пущен в ход Лейбницем») делает следующий вывод. Хотя «наблюдение природы и проникновение в ее устройство не могут дать повод к установлению этого закона как объективного утверждения», тем не менее, «метод, каким следует искать по такому принципу порядок в природе, и максима, согласно которой такой порядок рассматривается как имеющий свою основу в природе вообще, хотя и неясно, где и в какой мере, составляют, конечно, правильный и превосходный регулятивный принцип разума». Он «указывает опыту путь к систематическому единству». Итак, из кантовского анализа общих условий возможности знания следует: концепция «цепи бытия» в ее полноте и строгой непрерывности есть основополагающий «идеал разума». Он никогда не может быть окончательно достигнут, но наука может надеяться и должна искать в его постепенном прогрессе предъявления все новых и новых эмпирических свидетельств его гипотетической истинности (25).

ЛЕКЦИЯ IX

ТЕМПОРАЛИЗАЦИЯ ЦЕПИ БЫТИЯ

В той мере, в какой принцип изобилия истолковывался в религиозном смысле, как выражение веры в божественную благодать, равно как и в той мере, в какой он понимался философски как следствие принципа достаточного основания — в обоих этих случаях он был, как часто полагают, несовместим с идеей прогресса и, более того, с идеей любого рода значительных изменений в универсуме в целом. Цепь бытия, в обычном понимании ее непрерывности и законченности, была идеальным примером абсолютно ригидного и статичного положения вещей. Разумность никак не зависит от времени. Если несуществование какого-либо звена в цепи является условием устройства универсума сегодня — так тому быть ныне, и присно, и во веки веков. Вот что пишет английский философ начала восемнадцатого века об этом:

«Бог всегда действует по определенным причинам и основаниям; следовательно, у него было определенное основание для творения, иначе он не стал бы создавать мир вообще. Если, далее, он имел определенное основание, это основание было таковым от вечности и в каждый момент времени. Так, основанием творения, как можно предположить, была божественная благодать; отсюда следует, что если это было благом в каждый момент времени, равным образом это было так от вечности» (1).

Если это истинно, как отмечал один современник, то истинно относительно не только творения в целом, но и относительно каждого типа сущего: это предполагает, что «не только ангелы и люди, но и все другие виды сотворенного, каждая планета со всеми своими обитателями, существовали от века». И более того, «Бог не мог впоследствии сотворить какие-либо новые виды сущего; ибо то, что является во времени благом для его творения, точно также было благом от вечности» (2).

Те же самые предпосылки оптимизма были отмечены поэтом Генри Бруком в прозаическом комментарии к своей поэме «The Universal Beauty» (1735):

«Абсолютная согласованность в вещах может существовать или в настоящем времени, или *in futuro*, то есть в дальнейшем. Но если существует абсолютная согласованность в настоящем положении вещей, то никаких изменений не может быть ни в чем; ибо то, что является наилучшим никогда не может измениться к еще более лучшему».

Многих в восемнадцатом столетии вполне удовлетворяло такое представление о мире; в этом мире от начала не возникало ничего нового и никогда не будет возникать впоследствии. К примеру, в одном широко читавшемся популярном изложении достижений астрономии того времени сущностная неизменность природы указывалась в качестве окончательного вывода философии; и автор данной книги рассматривает этот вывод как в высшей степени поучительный. Конечно, он допускает, что труд творения в определенном смысле имел свою восходящую линию — но только до того момента, как был сотворен человек. После этого цели всех предшествующих этапов были достигнуты.

«Ничего более не будет, следовательно, сотворено во все последующие эпохи. С этим согласны все философы. Об этом свидетельствуют и данные опыта; стихии всегда одни и те же, виды никогда не изменяются, зерна и зачатки изначально готовы увековечить все... Как говорится, ничто не ново под луной, нет никаких новых созданий, никаких новых видов, кроме тех, что существовали всегда» (3).

В начале века эти утверждения иногда использовали против зарождавшейся тогда палеонтологии. Предположение о том, что окаменелости являются останками ныне вымерших организмов оспаривалось на том основании, что в благозаконном универсуме каждый вид должен быть представлен постоянно. Выдающийся английский ботаник Джон Рей писал в 1703 году:

«Это означало бы, что многие виды ракообразных исчезли из мира. Но этого до сих пор не желают допускать философы, считая, что исчезновение любого из видов нарушило бы цельность универсума и сделало бы его несовершенным. Ибо они полагают, что божественное Провидение особенно заботится о сохранении сотворенного» (4).

Такое заключение опиралось и на господствующую тогда в эмбриологии теорию преформации, гласившую, что не только все виды, но и

все конкретные организмы существовали изначально. Конечно, количество отдельных организмов, в отличие от видов, увеличивалось и организмы были подвержены изменениям, но это мыслилось как всего лишь расширение, развертывание структур и признаков, которые были предустановлены от начала времен на некоей точной шкале и которые содержались в пра-семенах, изначально вложенных друг в друга подобно набору ящиков. Брук слагает об этом такие строки: всемогущество Творца

could infinitude confine,
And dwell Immense within the minim shrine:
The eternal species in an instant mould
And endless worlds in seeming atoms hold,
Plant within plant, and seed enfolding seed (5).
[способно охватить бесконечность
И поместить безмерное в крохотную раку:
Содержит вечные пространства как мгновение
И бесконечные миры как атомы,
Растение содержит в растении, а в семени – семя.]

Таким образом, важная часть идей, широко распространенных в начале восемнадцатого века – концепция цепи бытия, принципы изобилия и непрерывности, на которых эта концепция покоилась, оптимизм, который она должна была оправдать, общепринятые представления о биологии – все они были в согласии с приписывавшимися Соломону словами, словами, на которые ссылались как на вдохновляющее подтверждение выводов философии и науки. Под луной не только нет ничего нового, но и никогда не будет. Течение времени никак не увеличивает многообразие мира; в мире, который является манифестацией извечной разумности, такого не может происходить. Но надо отметить, что все это относится как раз к тому периоду, когда следствия очень древних представлений о мире проявились наиболее очевидно – что и стало причиной их оспаривания.

Ибо одним из главнейших событий мысли восемнадцатого столетия стала «темпорализация» цепи бытия. Plenum formarum все больше стал восприниматься не как инвентарный перечень всего существующего, а как программа природы, постепенно и чрезвычайно неспешно совершающаяся в космической истории. Да, все возможности требуют своей реализации, но такая реализация не предоставляется сразу всем им. Некоторые обрели ее в прошлом, а потом утратили; многое воплощено в созданиях существующих ныне; но бесконечно большее число получит

дар актуального существования в грядущие эпохи. Принцип изобилия имеет силу только в отношении универсума на всем его временном протяжении. Демиург не спешит, его благодать получит достаточное подтверждение, если рано или поздно каждая идея найдет свое проявление в порядке чувственного мира.

Причин таких изменений было много; но одна из них (в наибольшей степени касающаяся предмета нашего рассмотрения) лежит в сложностях, к которым привел сам принцип изобилия, в его традиционном понимании, когда все следовавшие из него выводы были извлечены и внимательно рассмотрены. С одной стороны, эти выводы пришли в противоречие с религиозными убеждениями многих в ту эпоху; с другой стороны, постепенно становилось все более ясно, что их трудно согласовать с новыми данными естествознания. Неподвижная и перманентно законченная цепь бытия разорвалась прежде всего под своей собственной тяжестью.

В первую голову стоит остановиться на религиозных и моральных проблемах. Фатальным дефектом оптимизма — и принципа изобилия, от которого прежде всего зависела его диалектика, — был тот, о котором писал Вольтер: он не оставлял места надежде, по крайней мере миру в общем и человечеству в целом. Если любые частные проявления зла являются условием вселенского блага и если универсум есть и извечно был абсолютно благим, то мы не можем ожидать, что эти частные проявления зла когда-либо исчезнут. Логически последовательный оптимизм оказывается учением о постоянном количестве зла — метафизического, морального и физического; сумма отдельных несовершенств должна оставаться постоянной, поскольку как раз в реализации именно этой суммы частных состоит совершенство целого. Но для тех, чья чувствительность к реальности конкретного зла была слишком острой, чтобы отступить под давлением силлогизмов, этот парадокс оптимизма был откровенным издевательством. Лучше предположить, что мир в настоящий момент не является полностью разумным и оставить некоторую надежду на его исправление, чем считать его идеально рациональным — и не оставляющим абсолютно никакой надежды.

Для отдельного человека, конечно, принцип изобилия не обязательно исключал перспективу достижения более высокого положения на лестнице бытия — в другой жизни. Хотя устройство вселенной состояло в постоянном наборе идеальных «гнезд», и хотя каждое такое гнездо должно было быть занято, для обитателя любого из них вполне существовала возможность перенестись в то, что было расположено рангом выше.

Но эта возможность сопровождалась — согласно истолкованию данного принципа некоторыми наиболее заметными его сторонниками — несколько странным условием. Представители «низших порядков», указывал Эдмунд Лоу, «не могут домогаться более высокого ранга без ущерба для тех, кто это положение занимает ныне; ибо данное место должно быть оставлено, прежде чем другой займет его». Так что, прежде чем человек использовавший во благо свою моральную свободу и «ставший достойным более высокого положения» сможет подняться до него, должна появиться «вакансия» — по причине того, что кто-то расположенный выше «падет» из-за своих неблагоприятных поступков. Таков был строго логический вывод из данной теории, коль скоро она предполагала, что на каждом уровне одновременно должен находиться только один представитель; и те же самые выводы вытекали из принципа тождества неразличимого. Два создания, занимающие одно и то же место на лестнице бытия, суть одно и то же создание. Но вывод, гласящий, что ничто в мире не может возникнуть без того, чтобы не исчезло что-то другое, очевидно является морально абсолютно неприемлемым, чудовищным. Утверждавшаяся оптимизмом разумность общего устройства вещей оборачивалась утверждением его сущностной безнравственности.

Негативная реакция против этих двух следствий теории, как только они стали окончательно ясны, была, следовательно, неизбежна. Концепцию цепи бытия абсолютно необходимо было заново истолковать так, чтобы она допускала общий прогресс, а прогресс индивидуума не требовал бы своей компенсации за счет ущерба где-либо в другом месте. Кроме того, традиционная концепция, истолкованная заново, требовала новой эсхатологии или, вернее, возрождения старой. Поскольку лестница по-прежнему мыслилась бесконечно дифференцированной, поскольку природа не делает скачков, будущая жизнь — по крайней мере тех, кто правильно использует свою свободу — должна пониматься как постепенное восхождение со ступени на ступень по всем уровням расположенным выше того, что занимает человек здесь; и поскольку количество этих уровней между человеком и божественным совершенством должно быть бесконечным, это восхождение не имеет конца во времени. Представление о судьбе человека как бесконечном прогрессе возникло, следовательно, как следствие размышления над принципами изобилия и непрерывности.

Такой пересмотр традиционной эсхатологии был намечен в предыдущем столетии Генри Мором. Так как *natura pop facit saltus* [природа

не делает скачков], то умерший не перескакивает сразу от своего земного несовершенства к небесному блаженству; и не стоит полагать, что изобилие должно быть реализовано сразу и повсеместно.

«Музыкант не ударяет по всем струнам одновременно; и так же не стоит полагать, что все в природе происходит сразу; звуки возникают от поочередного касания струн; они чередуются с тишиной» (6).

Аддисон, который, как мы знаем, рассуждал о цепи бытия с некоторым даже поэтическим восторгом, пришел к еще более бескомпромиссному отрицанию традиционных протестантских представлений о жизни после смерти как вечном и неизменном блаженстве или вечном и неизменном низвержении. Он писал в 1711 году:

«Среди прочих убедительных доказательств бессмертия души, существует такое, что следует из непрекращающегося восхождения души к своему совершенству, которого она никогда не может достигнуть окончательно; те, кто уделяли внимание этим вопросам, как мне кажется, не замечали и не развивали этого вывода, хотя он имеет весьма большое значение здесь» (7).

Следует полагать, утверждает Аддисон, что

«многие поколения разумных существ, возникающие и исчезающие столь стремительно, в этом мире получают только первые начатки существования и будучи впоследствии перенесены в более благозаконный мир, смогут процветать и развиваться там во веки вечные. Не существует, по моему мнению, внушающего более радости и торжества положения религиозного, чем положение о вечном движении души к совершенству ее природы, которому никогда не будет положен конец. Взглянем на душу, которая все крепнет и крепнет, поймем, что она сияетечно со все возвеличивающейся славой, что она всегда будет прибавлять в своих добродетелях и знаниях; а это влечет за собой то, что чудесным образом согласуется с естественными притязаниями разума человеческого. И это радостно самому Богу: видеть, как его создания все прибавляют в своей красоте и, уподобляясь ему, становятся ему ближе».

Эта картина бесконечного восхождения, восхождения, возможного для всех разумных существ, очевидно привлекает Аддисона и потому, что лишает представление о лестнице бытия того налета неизбывного неравенства, который она имела ранее.

«Достаточно только уяснить себе это восхождение конечного духа к совершенству, чтобы избавить от зависти все существа низшей природы и от презрения — существа высшей. Тот херувим, который сейчас ка-

жется человеческой душе подобным Богу, знает, что однажды наступит такое время, когда человеческая душа будет так же совершенна, как он сам; более того, когда она превзойдет эту степень совершенства настолько, насколько сейчас удалена от нее».

Так цепь бытия стала в буквальном смысле лестницей с бесконечным числом ступеней, по которой поднимается каждая душа. Поскольку по этой лестнице шаг за шагом движутся все, иерархия и разность положения сохраняются:

«Конечно, существа высшей природы потому и называются так, что расположены выше и тем самым сохраняют свою удаленность и свое превосходство на лестнице бытия. Но им известно, что как бы ни было высоко их положение ныне, существа низшей природы однажды поднимутся до него и просят с той же славою».

Лейбниц, несколькими годами позже, в последних строках своих «Начал природы и благодати, основанных на разуме» провозглашает вечную неуспокоенность человека:

«Наше счастье никогда не будет и не должно состоять в полном удовлетворении, в котором более нечего было бы желать и которое притупило бы наш дух; оно состоит в непрерывном переходе к новым радостям и новым совершенствам» (8).

* * *

Такое переосмысление учения о бессмертии души имело место и в тех же самых сочинениях, в которых так ясно были сделаны печальные выводы из рассуждений в пользу оптимизма. Эдмунд Лоу, богослов достаточно благочестивый чтобы заслужить епископский сан в своем продвижении по лестнице бытия, оказывается неспособен согласиться с выводами, вытекавшими как из его собственных умозаключений, так и из умозаключений архиепископа Кинга. К своему по всей видимости триумфальному выводу из этих рассуждений — а именно, что «нынешнее состояние мира является наилучшим из возможных» — он присовокупляет примечание, в котором задается вопросом: «Следует ли полагать, что Бог придал всякому порядку творения столь строгое и неизменное положение, что оно не допускает улучшения? Сотворил все настолько совершенным, насколько природа сотворенного вообще способна быть?». Ответ на этот вопрос, полагает Лоу, «не так прост». Те, кто отвечают на него утвердительно, «исходят из нашего представле-

ния о бесконечной или абсолютной благодати, которая побуждает Господа всегда наделять свои создания всем возможным счастьем по тем же самым причинам, которые заставляют его наделять их счастьем вообще. Однако он этого не сделал, говорят другие, но одарил сразу некоторые творения всем совершенством, которое природа сотворенного вообще может принять и придал каждому ниже расположенному классу сущего наибольшую степень счастья, каковую их частная природа может заключать в себе». Лоу, однако, склоняется к противоположной точке зрения, которая «хотя и может показаться неким парадоксом, но дальнейшие рассуждения покажут, что она не является чем-то невероятным».

«Ибо если некое создание... постоянно обретает все новые, неизвестные прежде удовольствия... и постоянно приближается все ближе и ближе к совершенству — это определенно должно делать сумму его счастья даже больше той, которой обладает другое, чьи предполагаемые условия имели начало и были завершены в той степени совершенства, в которой эта воля упокоилась (если ей вообще может быть положен конец), и которая не знает ущерба, изменения или увеличения. Конечное создание, застывшее в одном определенном состоянии, как бы превосходя это состояние не было, неизбежно приобретет (насколько мы можем судить из наших теперешних знаний, а у нас нет других оснований для суждения) своего рода лень или бесчувственность... которые не могут быть излечены ничем, кроме перемен и разнообразия. Вряд ли поэтому Бог и в самом деле положил предел совершенству чего-либо сотворенного, пусть даже оно обладает столь высокой степенью своего совершенства, что приближается к Нему самому. Нет, никак невозможно представить подобную высочайшую степень, это было бы абсурдом, ибо то, что способно к постоянному росту, не может обрести его завершения... Мы полагаем поэтому, что Бог никогда не сотворит какое-либо такое существо, которое не было бы способно к увеличению своего блаженства, к постоянному обретению нового счастья, равно как и новых совершенств» (9).

Эти изменения в том, каким образом люди видели будущую жизнь, были тесно связаны — как показывает последняя цитата — с некоторыми общими представлениями о психологии человека, причем на этих психологических нюансах останавливались как раз те философы, которые особенно любили рассуждать о принципе изобилия. Человек, как уже отмечалось, обретает счастье только посредством постоянного изменения. В начале «Изгнания торжествующего зверя» Бруно, сочинении, которое было переведено на английский в 1713 году и которое

широко читалось и пользовалось всеобщим признанием в восемнадцатом столетии, появляется Мудрость и произносит следующие слова:

«Если бы в вещах не было бы никаких изменений, если бы в материи не существовало никакого разнообразия, а в существах — чередования, то не существовало бы и никакого блага, никакой радости и довольства... Радость и удовлетворение суть не что иное, как переход, улучшение, движение от одного состояния к другому... Мы не можем найти радость в настоящем, пока прежде не пресытимся прошедшим...» (10).

Подобные же психологические ремарки постоянно делает Лейбниц. «Самый закон наслаждения состоит в том, чтобы удовольствие не было однообразно, ибо в последнем случае оно рождает отвращение, не радуя нас, а оставляя равнодушными» (11).

Главное историческое значение рассмотренного выше состоит в том, что здесь возник и распространился такой способ мыслить природу блага, который было необходимо соединить с тем, что вытекал, как мы уже видели, из логики оптимизма. Новая эсхатология была манифестацией новой теории ценности. Платоническое отождествление конечного блага с автаркией и отказом от страстей — ибо «те, кто достиг этого обрели достаточное совершенство и никогда не будут нуждаться ни в чем другом» — уступило место своей противоположности: нет и не может быть завершения, окончательного совершенства, прекращения устремлений воли. Приведенные мною отрывки из сочинений Лейбница, Аддисона и Лоу суть явное предвосхищение фаустовского идеала. Природа человека состоит в его неуспокоенности и такова была сама воля нашего Создателя; не существует момента в жизни человека, когда, оставаясь в согласии со своей природой и призванием, он мог бы сказать: «Verweile doch, du bist so schön!» Историки обычно датируют более поздним периодом эту тенденцию — тенденцию замены идеала конечной успокоенности души в созерцании совершенства, уподобления ее тому покою, который царит в центре небес дантовского небесного парадиза, идеалом *Streben nach dem Unendlichen* [стремления к бесконечному], неостановимому преследованию недостижимой цели. Это изменение не было изобретено ни Гёте, ни немецкими романтиками, ни даже Лессингом; о нем постоянно говорили на протяжении целого столетия, говорили и знаменитые философы и самые известные писатели. И это изменение было тесно связано для них с общепринятым представлением о лестнице бытия, о той лестнице, о которой богословы, в чьей ортодоксальности невозможно усомниться, так долго рассуждали как о пути восхождения разума человеческого к Богу.

В сочинении Ленца «Первопринцип морали» (1772) можно уже слышать пока еще неявную прелюдию к этим романтическим настроениям, настроениям, которые скоро зазвучат во весь голос. Здесь дается определение того «стремления к завершенности», которое Ленц провозглашает одним из основополагающих импульсов в натуре человека. Такая завершенность состоит в полном развитии всех «сил и способностей, которые природа заложила в нас». Но у этого этического идеала самореализации есть два ограничения и оба они связаны, по Ленцу, с принципами изобилия и непрерывности. (a) «Нашему просвещенному веку известно, что среди способностей, присущих нам, некоторые являются высшими по отношению к другим, это способности ума; и этим так называемым высшим способностям души должны быть подчинены все другие. В таком порядке, следовательно, должны мы лелеять и развивать их. Но поскольку все они находятся в нераздельной, бесконечно тонкой связи друг с другом (12), прочими [т. е. «низшими»] следует пренебрегать не более, чем высшими — вне зависимости от разницы в склонностях между индивидуумами». (b) Но и для народов, и для отдельных людей тот же самый принцип требует постоянного отказа от status quo, требует бесконечного восхождения по лестнице бытия.

«Обратите внимание, что я говорю сейчас о *человеческом* совершенстве. Я надеюсь, что в мою сторону не прозвучит тот упрек, что, поскольку Бог сотворил первых людей благими, то из моих слов будто бы следует, что им не нужна была моральность, то есть сознательное моральное усилие. В отношении первых людей «благими» значит *способными к совершенствованию*, а не совершенными, ибо в противном случае не произошло бы грехопадения. Все создания, от червя до серафима должны быть способны к самосовершенствованию, иначе они перестанут быть конечными созданиями и затеряются, согласно учению Платона, в бесконечном и совершенном бытии» (13).

Что это, как не пример одного из бесчисленных в восемнадцатом веке предвосхищений знаменитых строк Эмерсона:

Striving to be man, the worm
Mounts through all the spires of form.
[Стремясь стать человеком, червь
Карабкается по всем извивам форм.]

Хотя в эпоху, в которую многие ученые были одновременно и богословами, такие изменения в религиозных и этических выводах из рассматриваемой нами концепции могли и сами по себе вызвать анало-

гичные изменения в научных представлениях, тем не менее эти изменения в науке происходили и по причинам менее спекулятивного порядка. Одной из них была сложность, если не невозможность, обнаружить в наблюдаемых органических формах ту степень непрерывности, что требовала данная теория. Ничто в природе, как казалось, не указывало хотя бы на один фрагмент цепи, который был бы полон и не оторван от других. Это возражение выдвигалось прежде всего теми несколькими авторами, которые были достаточно смелы, чтобы отрицать в целом предположение о изобилии сотворенного. Во второй половине столетия наиболее заметными критиками такого рода были Вольтер, Джонсон и пионер антропологии Блюменбах. Вольтер, тем не менее, как он признавался, однажды был очарован идеей лестницы бытия.

«Когда я впервые читал Платона и прочел об этой градации бытия, восходящей от легчайших атомов до высшего бытия, то был поражен и восхищен. Но когда я пригляделся, величественный фантом растаял, подобно тому, как в прежние времена с криком петуха исчезали призраки. Сперва воображение находит удовольствие в созерцании постепенного перехода от неживой к живой материи, от растений к зоофитам, от тех к животным, от животных к духам, которые наделены легким эфирным телом, потом к нематериальным субстанциям; и, наконец, к ангелам и другим порядкам подобных сущностей, в великолепии и совершенстве достигающих самого Бога. Эта иерархия нравится тем добрым людям, кто представляет в ней Папу и его кардиналов, за которыми следуют архиепископы и епископы; а за ними викарии, простые священники, дьяконы и подьяки; а вот и монахи — и шествие замыкают капуцины» (14).

Но Вольтер видит три причины, по которым непрерывных серий не существует в органическом мире. Во-первых, некоторые виды, прежде существовавшие, теперь исчезли; другие вымирают ныне; а прочие могут быть истреблены человеком, пожелай он этого. «Если весь мир последует примеру Англии, на Земле более не останется волков». Возможно, что существовали даже народы, ныне сгинувшие. Во-вторых, очевидно, что раз мы можем представить виды, расположенные между существующими ныне, то это говорит о том, что последовательность форм не является непрерывной.

«Разве не нагляден разрыв между обезьяной и человеком? Разве трудно представить себе двуногое без перьев, обладающее разумом, но имеющее язык и тело, отличные от человеческих, и способное понимать нас и служить нам? И разве между этими новыми видами и человеком мы не можем вообразить еще и других?»

И, наконец, в-третьих, предположение полноты цепи требует существования безграничной иерархии нематериальных существ, расположенных выше человека. Конечно, христианин верует в существование некоторых таких существ — «поскольку этому учит наша вера». Но какие основания есть для этого, кроме откровения свыше — другими словами, какие основания были у Платона для этого? Что касается неживой природы, то очевидно, что в ней постепенность и строгие градации отсутствуют — взглянем, например, на размеры планет или величины их орбит. В общем, суть критики Вольтера состоит в следующем: любой, кто потрудится взглянуть хоть сколь-нибудь внимательно на известные факты, сразу увидит ошибочность предположения, что «природа не делает скачков». Так что, обращаясь к Платону, Вольтер указывает на источник всех этих заблуждений:

«О прославленный Платон! Боюсь, что ты поведал нам одни только сказки и всегда выражался только софизмами. О Платон! ты нанес великий ущерб, сам того не зная. — «Как же так?» — возможно спросят меня; но у меня нет ответа» (15).

В другом месте Вольтер обрушивается — хотя и не вполне последовательно — на априорность предположений, на которых покоится принцип полноты космоса. «Почему и как существование может быть бесконечным? Ньютон доказал наличие пустоты, которую до него только предполагали. Если пустота есть в природе, то она может быть и вне ее. Какая необходимость в том, чтобы вещи простирались до бесконечности? И что это такое — бесконечность в пространстве? Ее не может быть, точно так же как не может быть бесконечности числа». И одновременно в том же самом месте, где он отрицает бесконечность мира в пространстве, Вольтер приходит к утверждению его бесконечности во времени и, таким образом, атакует традиционный креационизм на основаниях равно традиционных. «Великий принцип *из ничего не происходит* столь же верен, как дважды два — четыре». Вселенная, следовательно, должна быть «вечной».

«Было бы абсурдным противоречием говорить: действующее бытие провело вечность в бездействии; творящее бытие вечно, хотя ничего не создало; необходимое бытие в течении целой вечности было бытием бесполезным» (16).

Возражения Джонсона были сходного порядка; но он, как ни странно, оказался проницательнее и рассудительнее Вольтера (17). Принцип изобилия не только противоречит наблюдаемым фактам; он сам пред-

ставляется Джонсону внутренне противоречивым. Если этот принцип хоть сколько-нибудь обоснован, цепь бытия должна быть полностью непрерывной; но в такой непрерывности между двумя любыми членами последовательности должно существовать бесконечное число промежуточных ступеней. То есть Джонсон выдвигает против данной концепции универсума те же возражения, которые уже давным-давно выдвигал против идеи бесконечной делимости Зенон Элейский.

«Не может существовать лестница бытия, которая тянулась бы от бесконечности до ничто. В этом промежутке между конечным и бесконечным всегда будет место для бесконечной последовательности ускользающих от понимания сущностей. В промежутке между самым нижним уровнем положительно существующего и ничто, где бы мы ни располагали этот нижний уровень, существует еще одна бесконечно глубокая пропасть; и там опять-таки будет место для бесчисленного количества нисходящих порядков, спускающихся все ниже и ниже и между тем все-таки бесконечно превосходящих не-существующее... Так что на этой шкале, где бы она ни брала начало и ни заканчивалась, есть бесконечное количество пустот. На каком бы удалении от человека мы ни располагали следующий порядок сущств, в промежутке между ними может быть расположен промежуточный порядок, а там, где может быть один промежуточный порядок, может поместиться и бесконечное их количество. Ибо каждая вещь, могущая быть больше или меньше и, следовательно, каждая ее часть, могут быть делимы бесконечно. Так мы должны были бы заключить, что в пустотах между двумя любыми ступенями лестницы должно существовать место для бесчисленных проявлений бесконечного могущества Всевышнего».

Более того, Джонсон указывает, что принцип изобилия имеет следствия, которые не выдерживают эмпирической проверки.

«Любая причина, которую выдвигают для доказательства наличия сущств всех возможных видов, будет гласить, что наличествует самое большое количество возможных типов любого вида; но в отношении человека нам известно — если нам вообще что-либо известно — что это совсем не так».

Итак, говорит Джонсон, «эта шкала бытия, как я показал, покоится на ничто в своем основании, приходит к ничто в своей вершине и имеет пустоты на каждой своей ступени, через которые любой порядок бытия может соскользнуть в ничто, насколько мы можем судить, без всяких последствий для тех порядков, что расположены непосредственно под или над ним». Отсюда явствует, заключает он, то,

«как мало у тех, кто полагается на лестницу бытия, оснований для торжества над теми, кто задумывается над другими решениями, и то какие трудности испытывает каждая сторона, стремясь избежать неосмотрительных выводов» (18).

Джонсон касается здесь самой сути проблемы. Если бы его доводы были в должной мере учтены современниками, к отказу от принципа изобилия и общепринятого оптимизма (которые Джонсон критиковал с равной силой), возможно, пришли бы уже в восемнадцатом веке. Но ни его критика, ни критика Вольтера, не имела, как можно судить, особого эффекта. На всем протяжении восемнадцатого столетия принципы изобилия, непрерывности и постепенного восхождения продолжали оказывать определяющее влияние на умы — особенно в биологических дисциплинах.

И все же все более и более очевидным становилось то, что постулат необходимой полноты реализации всего возможного надо было как-то согласовать с тем фактом, что данный конкретный мир является *темпоральным* (надо сказать, что это было ясно уже некоторым средневековым авторам). Эта полагаемая необходимость была необходимостью *извечной*. Но ее, так сказать, приведение в действительность очевидным образом извечным *не было*. Если звенья цепи суть индивидуумы, ясно, что они не существуют все одновременно; и даже если такими звеньями полагаются виды (ценой отказа от безукоризненно строгой формулировки принципа непрерывности), то и тогда очевидно наличие разрывов в последовательности органического мира — это на протяжении долгого времени беспокоило сторонников «полноты» и непрерывности творения. Одним решением этой проблемы, к которому прибег такой великий ум как Лейбниц, было, как мы знаем, распределить составные части этой последовательности по разным планетам и солнечным системам. Чтобы обнаружить пропущенное здесь звено, возможно придется полететь к Марсу или к Плеядам (19). Мопертюи, пользовавшийся среди современников репутацией великого ученого, предложил еще один довольно надуманный довод в пользу исходной полноты последовательности форм. Многие когда-то существовавшие виды уничтожил некий катаклизм, например, падение кометы. Природа, какой мы ее видим ныне, подобна строению, разрушенному молнией: «Она представляет нашему взору только руины, в которых мы не можем различить более ни соразмерности частей, ни замысла архитектора» (20). Но те, чья вера в изобилие и непрерывность универсума требовала более правдоподобной и более обоснованной гипотезы, пришли к дру-

тому предположению: цепь бытия, лишенная сейчас, по всей видимости, своей полноты, предстала бы в этой полноте, зная мы всю последовательность форм во времени – в прошлом, настоящем, будущем.

Некоторые современные исследователи творчества Лейбница считают, что он не присматривался к этому решению, все еще оставаясь сторонником концепции статичной вселенной. Действительно, в пользу такой точки зрения можно привести множество подтверждений из текстов немецкого философа; но в целом факты говорят не в ее пользу (21). Существует знаменитое письмо (написанное, возможно, в 1707 году), часть его я уже приводил, где Лейбниц говорит о научном значении принципа непрерывности с энтузиазмом, необычным даже для него; в последних строках этого письма читаем:

«Принцип непрерывности для меня не подлежит никакому сомнению. Он мог бы служить прекрасным средством для обоснования важнейших принципов истинной философии, которая, поднимаясь выше чувств и воображения, стремится найти в интеллектуальном мире причину происхождения явлений. Я горжусь тем, что у меня есть несколько идей этой истинной философии, но наше столетие еще не способно их понять».

Что же это были за выводы из данного принципа, настолько необычные, что Лейбниц сомневался в необходимости их обнародования? Есть основания полагать, что по крайней мере одним из них был тот, что мир все еще неполон, что цепь бытия должна пониматься как процесс, в котором все формы реализуются последовательно в порядке времени. В сочинении 1693 года Лейбниц указывает, что многие виды живых существ, обитавшие в ранние периоды геологического времени, ныне исчезли, а многих видов, известных нам сегодня, по всей видимости ранее не существовало. Он также отмечает, что «представляется вполне правдоподобной гипотеза, что в ходе глубоких изменений» в строении земной коры «даже животные виды множество раз претерпевали трансформации» (22). «Возможно», пишет Лейбниц в другом своем сочинении, что в предшествующие эпохи «такие представители кошачьих, как лев, тигр, рысь представляли собой одну породу и могут рассматриваться сегодня как подвиды этого исходного вида кошачьих» (23). В тексте 1710 года он выдвигает предположение о том, что первые живые существа обитали в море и что от них происходят земноводные и животные, обитающие на суше (24). А в другом месте, исходя из метафизических оснований, он распространяет концепцию постепенного развития на весь универсум в целом. Значение времени и изменения и то, почему речь о них уместна в этом круге вопросов, состоит, по

Лейбницу, в том, что таким образом «могут существовать больше видов и форм совершенства, даже если они сходны по рангу» (25). Существует, отмечает он, две гипотезы на этот счет: «Первая, что природа всегда равно совершенна, вторая, что ее совершенство постоянно возрастает, учитывая, что она не может оказаться абсолютно совершенной сразу». Если верно последнее, наблюдаемые факты могут быть объяснены двумя способами: «Или начала не было, и мир совершенствовался испокон веку, или же у этого процесса была начальная точка» (26). А в одном из самых интересных из своих небольших сочинений он высказывается со всей определенностью в пользу гипотезы о постоянном совершенствовании. Все изобилие возможного является, и всегда будет, подобным не до конца возделанному полю, на котором должны появляться все новые и все лучшие всходы — и так без конца, потому что континуум никогда не может быть исчерпан.

«К довершению красоты и общего совершенства божественных творений надо признать, что во всей вселенной совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру. Так, цивилизация с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли... Что же касается возможного возражения, что в этом случае мир давно стал бы раем, то ответить на него легко. Хотя многие существа достигли уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиваться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры. Нет, следовательно, какого-либо предела для прогресса» (27).

Этот общий тезис о творческом развитии природы и сделанное мимоходом утверждение о трансформации видов Лейбницу было необходимо согласовать с некоторыми другими частями его системы, с которыми эти два положения на первый взгляд казались несовместимыми. И его монадология, и его преформационная биология гласили, что все, что когда-либо появлялось в природе, в определенном смысле всегда продолжает в ней существовать. Количество индивидуальных «субстанций», то есть монад постоянно. С уверенностью можно сказать, писал Лейбниц в 1715 году, что не только «душа каждого животного предсуществовала», но и то, что она предсуществовала в своем собственном «органическом теле». «Каждое рождение какого-либо животного есть только трансформация животного уже живущего» (28). Каждый индивидуальный организм, живущий ныне, существовал в микроскопиче-

ском виде в первоплазме своего предка. Но это, по Лейбницу, совсем не обязательно значит, что предок был морфологически подобен своему потомку, был существом того же вида (если использовать привычные понятия); что «преформированное» тело ныне наличного организма было точным «предначертанием» его нынешней формы; и даже, по всей видимости, не значит, что в течении времени душа данного организма не восходила или нисходила по лестнице бытия, а его тело не изменялось. Только в ходе бесконечной череды «изменений, эволюций и инволюций», то есть прогресса и — в некоторых случаях — регресса, исходное существо становится тем, чем оно является в настоящий момент. Радикальные изменения, в частности, могут иметь место даже до зачатия. «...Не только органическое тело существовало еще до зачатия, но и душа в этом теле, и, одним словом, само животное и... посредством зачатия это животное было лишь побуждено к большему превращению, чтобы стать животным другого рода. Нечто подобное замечаем мы и там, где нет собственно рождения, например, когда черви становятся мухами, а гусеницы — бабочками» (30). Такое превращение семени в существо более высокого рода является скорее исключением, чем правилом, указывает здесь Лейбниц: «Большинство семенных животных остаются в пределах своего рода» и «только малое число избранных выходит на более обширную арену» (31). Но предсуществующие души людей, по Лейбницу, не являются, строго говоря, человеческими душами.

«Я полагал бы, что души, которые некогда станут человеческими душами и душами других существ, существовали в семени и в предках вплоть до Адама, и, значит, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел... Но мне кажется более удобным по многим причинам думать, что они существовали тогда только в чувствующих, или животных, душах... и что они до рождения человека, которому они должны принадлежать, остаются в подобном состоянии и только после рождения приобретают разум, при помощи ли какого-либо естественного средства, возвышающего чувствующую душу до степени разумной души (что я с трудом допускаю), или уже сам Бог сообщает разум этой душе посредством частного действия или, если угодно, посредством некоего рода транскреации» (32).

Однажды появившись, разумные души не только гарантированы от падения на нижние уровни, но и (согласно уже изложенной прогрессивистской эсхатологии Лейбница) «они развиваются и зреют непрерывно, подобно самому миру, не чем иным, как образами которого, они и являются» (33). Хотя души других живых существ тоже неуничтожимы

«во все время, пока существует мир», это не обеспечивает им поступательного и непрерывного восхождения к высшим уровням бытия. Их тела и, соответственно, их души, подвержены как «эволюции», так и «инволюции» и последнее может — посредством различных естественных превратностей — быть причиной их нисхождения по лестнице (34). Тем не менее он провозглашает непреложной истиной то, что «каждая субстанция должна достигнуть всего того совершенства, на которое она способна и которое уже содержится в ней, хотя и в неразвитой форме» (35). А иногда даже намекает, что возможность неограниченного развития открыта всем монадам: «Вечность, которая ожидает все души и прежде всего все живые существа — это безбрежное поле, предназначенное дать, хотя и постепенно, величайшее совершенство универсуму» (36). Поскольку Лейбниц указывает, что все это подтверждается «поступательным прогрессом физической науки», он, возможно, имеет в виду, кроме всего прочего, палеонтологические свидетельства, которые обсуждались тогда в связи с эволюцией органического мира и на которые он ссылается в «Protogaea» и других своих сочинениях. Филогенетический прогресс, согласно преформационистской эмбриологии Лейбница, есть всегда проявление прогресса онтогенетического; и каждый факт, указывающий на возможность одного, одновременно указывает на возможность другого. Поэтому с приращением эмпирического знания «мы постигаем наиболее возвышенные и наиболее важные истины метафизики и естественной теологии» — таковой истиной здесь выступает общее движение универсума к совершенству. Но «данные физической науки», которые могли быть привлечены для доказательства подобной гипотезы в восемнадцатом веке, следует заметить, были весьма скудны. Умозаключения, приводившие Лейбница, многих его современников и достаточное количество непосредственных продолжателей его дела к принятию такой теории, должны были прежде всего состоять из уже изложенных выводов, которые вытекали из «метафизики и естественной теологии» и превращали прежде неизменную цепь бытия в программу бесконечного становления.

Тем не менее введение доктрины универсального прогресса, совокупной индивидуальной, биологической и космической эволюции в философию Лейбница раскололо его систему ровно пополам (хотя историки философии редко отмечают этот факт, если вообще отмечают). Прежде всего это противоречило принципу достаточного основания, который Лейбниц не раз провозглашал первой и главной истиной метафизики. Этот принцип, как было показано в предшествующих лек-

циях, требовал актуализации в сотворенном мире всех идеальных «возможностей» в той мере, в какой они совозможны. Но как мы видели, если эта актуализация востребована однажды, это требование остается таковым во веки вечные; «необходимая и вечная истина» не может становиться таковой постепенно, не может быть лишь частично верной. С другой стороны, эволюционистская версия системы разрушает логику самого принципа изобилия и теории монад. Важной частью этой теории было то, что вся реальность извечно состоит из ограниченного количества одних и тех же индивидуалий. Число их ограничено числом степеней различия, которые высший разум посчитал возможным установить между монадами в отношении их функции — функции «отражения», представления универсума с той или иной ясностью и отчетливостью. Должна существовать одна мыслящая субстанция, соответствующая каждому из этих «оттенков»; в противном случае мир стал бы чем-то совершенно произвольным, не имеющим никаких оснований, определяющих его нумерический статус. Идея монад, продвигающихся к высшим уровням, формально не противоречит, как было показано, предположению о постоянстве их *числа* но она противоречит доктрине неизменной тождественности «субстанций», составляющих это число. Ибо — согласно принципу тождественности неразличимого — индивидуальность монады определяется той характерной только для нее степенью, в которой она реализует эту функцию, степенью, которая и задает место монады на лестнице бытия; а лестница эта в конечном счете по Лейбницу представляет собой непрерывную последовательность монад, разнящихся друг от друга минимально возможной степенью различия. Но если монада изменяет свое место на этой шкале, становясь способной более адекватно представлять остальной универсум, она теряет свою тождественность. В случае разумных душ, наделенных памятью, для Лейбница существовала возможность избежать данной трудности, прибегнув к другому определению принципа индивидуации. Существо, помнящее свой прошлый опыт как именно свой, обладает непрерывным осознанием своей персональной тождественности и может сохранить эту тождественность после любых изменений. Но кроме разумных, существуют «чувствующие» и «животные» души, которым нельзя приписать это психологическое основание индивидуальности. Более того, человек и тот не помнит многое из своего прошлого. Мы не можем отождествить себя с тем состоянием, в котором пребывали в качестве «семени» того или иного рода в первый момент творения. Следовательно, прогресс всех монад низшего ранга и

монад, которые ныне являются человеческими душами, в течении раннего периода их существования, предполагает, что мир не всегда состоял из одних и тех же индивидуалий. И постоянство их числа может сохраняться только при том предположении, что прогресс некоторых или даже всех монад приводит к разрыву где-то на лестнице. Если все они продвигаются ввысь, нижние ступени должны стать вакантными. Но это не согласуется с принципом изобилия — и, следовательно, с принципом достаточного основания. Или число существующих монад увеличивается с течением времени, или в мире наличествует — а это Лейбниц фактически отрицает — *vacuum formatum* и Создатель, не восполнив покинутые восходящими монадами уровни, *однажды* отказал некоторым возможным и совозможным сущностям в милости существования, в удовлетворении их *exigentia existendi* [потребности существования]. И, наконец, Лейбницева доктрина всеобщего и непрерывного прогресса была очевидным отказом от оптимизма (в точном философском смысле этого понятия) в пользу мелиоризма. Этот мир *не есть* и, более того, никогда не будет «лучшим из миров»; это всего лишь мир, который становится лучше. Верно, однако, и то, что для Лейбница мир, постоянно приближающийся к совершенству, предпочтительнее «наилучшего» мира оптимистов, поскольку конечное благо, не способное к дальнейшему прогрессу, умаляет самую главную свою ценность.

Существуют, таким образом, две системы философии Лейбница, полностью несовместимые друг с другом — хотя их автор по всей видимости этого не осознавал. Если мы, как было однажды предложено, разделим философов по признаку их «видения» вселенной, то о Лейбнице можно сказать, что он имел два видения: одно из них изложено в Лекции V, другое только что. Первое видение — это видение мира как целиком рационального, полностью устроенного (насколько это вообще допускает природа сотворенного) по модели вечного порядка идей в божественном разуме. Этот мир, в своем сущностном строении, следовательно, неизменен. Ему присущи изменения с течением времени, отрицать это невозможно, но это не главный его признак. При таком видении — столь сходном с видением Спинозы — время «не берется всерьез». При другом видении ход времени — понимаемый как непрерывное приращение реализованных ценностей — есть *наиболее* значимый аспект реальности, а изменение есть самый важный признак величия (37).

Покинем теперь лабиринты метафизики, космологии и эмбриологии Лейбница и обратимся к изложению эволюционизма в двух поэтических сочинениях первой половины восемнадцатого столетия. Янг в своих «Ночных размышлениях» (1742-1744) обращается к нему на примере астрономии. Каждая планета или, вернее, каждая солнечная система, полагает Янг, совершила длинный путь, который мы сегодня назвали бы звездной эволюцией; восходила

From obscure to bright,
By due gradation, nature's sacred law.
/.../
All the stars,
Those bright temptations to idolatry,
From darkness and confusion took their birth;
Sons of deformity: from fluid dregs
Tartarean, first they rose to masses rude;
And then, to spheres opaque; then dimly shone;
Then brightened; then blazed out in perfect day.
Nature delights in progress; in advance
From worse to better (38).

[От мрака к свету

Согласно должной последовательности, священному закону природы;

Все звезды, сияние которых заставляет поклоняться им,
Родились от тьмы и беспорядка;
Потомки бесформенного: сперва были подонками
Адскими, потом стали грубой массой,
А после – темными сферами; затем тускло светились;
Потом светлели; затем и вспыхнули в один прекрасный день.
Природа радуется развитию, продвижению
От худшего к лучшему.]

Источником, из которого черпалось это повествование о звездной истории, было преимущественно воображение Янга. Вышло так, что эта картина не слишком расходится с некоторыми современными гипотезами астрономии, но это, конечно, по большей части явилось следствием счастливого случая. И все-таки на что здесь стоит обратить внимание, так это на тот факт, что картина поступательной эволюции нашей и других звездных систем возникла задолго до того, как были добыты научные подтверждения этой гипотезы; на то, что она была

ясно изложена в книгах, имевших широкое хождение еще в первой половине восемнадцатого века; и что ее развитие было обязано, по всей видимости, влиянию принципов изобилия и непрерывности, причем понимавшихся как принципы становящегося, а не статичного космического порядка. Характерно, что Янг применяет эту теорию и к делу морального просвещения. Его юный Лоренцо получает веление следовать примеру звезд. Но это не то обычное моральное наставление, что извлекали многие просветители из созерцания небес. Не в постоянстве и неизменности коловращения небес должен видеть человек образец для себя, но в их совершенствовании, в их непрестанном продвижении «от низин к высотам, от тьмы к свету». Моральный урок в этом случае состоит в сознательном, обдуманном усилии самосовершенствования.

When minds ascend,
Progress, in part, depends upon themselves...
O be a man! and thou shalt be a god!
And half self-made! Ambition how divine!
[Когда умы восходят ввысь,
Возвышение отчасти зависит и от них самих...
О, будь человеком и ты будешь богом!
Создай наполовину сам себя! Сколь божественна такая цель!]

Стоит отметить, что этот урок был полной противоположностью того, что еще совсем недавно извлекал Поп из концепции покоящейся цепи бытия.

Почти одновременно другой, еще более значительный английский поэт высказался на эту тему гораздо подробнее, причем с акцентом не столько на ее значении для астрономии, сколько для биологии — что неудивительно, если вспомнить, что он был не только поэтом, но и врачом. Признанный знаток английской поэзии данного периода пишет о поэме Эйкенсайда «Pleasures of the Imagination»: «Наряду с «Опыт о человеке» и «Ночными размышлениями» это одна из величайших и удивительнейших философских поэм того века» (39); по сути это не что иное, как изложенная в поэтическом языке восемнадцатого века эволюционистская версия космогонии «Тимея». Эйкенсайду была известна «Теодицея» Лейбница и некоторые другие его опубликованные к тому времени труды; но главным источником вдохновения для поэта был, конечно, Платон. Эйкенсайд тоже начинает с рассмотрения мира идей; прежде чем природа была сотворена

The Almighty One, then deep retir'd
In his unfathom'd essence, view'd the forms,
The forms eternal of created things...
From the first
Of days, on them his love divine he fix'd,
His admiration: till in time complete
What he admir'd and lov'd, his vital smile
Unfolded into being. Hence the breath
Of life informing each organic frame,
Hence the green earth, and wild resounding waves;
Hence light and shade alternate; warmth and cold;
And clear autumnal skies and vernal showers,
And all the fair variety of things (40).

/.../

The sovereign Spirit of the world,
Though, self-collected from eternal time,
Within his own deep essence he beheld
The bounds of true felicity complete:
Yet by immense benignity inclin'd
To spread around him that primeval joy
Which fill'd himself, he raised his plastic arm,
And sounded through the hollow depths of space
The strong creative mandate (41).
[Всемогущий, полностью уединившись
В своей бездонной сущности, созерцал формы,
Извечные формы тварных вещей...
От начала дней
Он обратил на них свою божественную любовь,
Свое восхищение: и пока время не исполнится,
Тому, чем он восхищается и любит, его дающая жизнь улыбка
Дарует бытие. Так дыхание
Жизни наполняет каждую органическую форму,
Отсюда и зелень земли и дикий грохот волн;
Отсюда смена света и тени, тепла и холода;
И прозрачное осеннее небо и весенние ливни,
И все прекрасное многообразие вещей.

/.../

Верховный Дух мира
Хотя и сосредоточен в себе испокон веков,
В глубине своей сущности созерцал
Границы истинного и полного блаженства;
И по безмерной доброте склонный

Распространять вокруг себя эту изначальную радость,
Которой он исполнен сам, простер свою указующую длань
И зазвучала в пустоте глубин пространства
Могучая заповедь творения.]

Так «из бесчисленного множества соположенных порядков» возник временной, «все в себе объемлющий» мир. Но здесь поэт отступает от платоновского первоисточника. Он не хочет верить, что течение времени ничем не обогащает действительность, что мир всегда пребывал так же совершенен и полон, как был при своем рождении. Нет, его Творец

beholding in the sacred light
Of his essential reason, all the shapes
Of swift contingency, all successive ties
Of action propagated through the sum
Of possible existence, he at once,
Down the long series of eventful time,
So fix'd the dates of being, so dispos'd
To every living soul of every kind
The field of motion and the hour of rest,
That all conspir'd to his supreme design,
To universal good: with full accord
Answering the mighty model he had chose,
The best and fairest of unnumber'd worlds,
That lay from everlasting in the store
Of his divine conceptions. Not content
By one exertion of creative power
His goodness to reveal to every age,
Through every moment up the tract of time
His parent hand with ever new increase
Of happiness and virtue has adorn'd
The vast harmonious frame: his parent hand,
From the mute shell-fish gasping on the shore,
To men, to angels, to celestial minds,
Forever leads the generations on
To higher scenes of being...
So all things which have life aspire to God,
The sun of being, boundless, unimpair'd
Centre of souls!
[созерцает (все) в священном свете
Своего сущностного разума, все формы
мимолетной случайности, все последовательности

Действий, истекающие от совокупности
 Возможностей существующего; он мгновенно,
 Постигая всю целокупность времени,
 Устроил так время бытия, так определил
 Каждой живой душе каждого вида
 Поле действий и часы покоя,
 Что все случилось по его высочайшему замыслу,
 Согласно всеобщему благу: и полностью согласуется
 С тем великим образцом, что он избрал,
 С наилучшим и прекраснейшим из бесчисленных миров,
 Испокоен веков покоящихся в его божественном разуме.
 Не удовольствовавшись
 Одним усилением творческой мощи
 Явленной его благостью каждой эпохе,
 В каждом мгновении движения времени
 Его покровительственная рука все новым приростом
 Счастья и добродетели украшала
 Громадное и гармоничное строенье: его
 покровительственная рука
 Всегда вела поколение за поколением к высотам бытия —
 От безмолвного моллюска, задыхающегося на берегу,
 К человекам, к ангелам, к обитателям небес...
 Так все, что обладает жизнью, стремится к Богу,
 Солнцу бытия, беспредельному, нетленному
 Средоточию душ!

Каждое создание имеет от природы возможность соучаствовать во
 всеобщем прогрессе, так что

in their stations all may persevere
 To climb the ascent of being, and approach
 For ever nearer to the life divine (42).
 [каждый может стремиться подняться
 Над своим местом по лестнице бытия и приближаться
 Все ближе и ближе к божественной жизни.]

Отметим следующее: как кажется, Эйкенсайд все еще придержива-
 ется убеждения, что для того, чтобы быть рациональными, последова-
 тельности возможных форм должны оставаться «полными»; он убеж-
 ден, что в ходе их развития

Inferior orders in succession rise
 To fill the void below.
 [Низшие порядки последовательно восходят

Дабы заполнить пустоту (образовавшуюся) внизу.]

С другой стороны, в более позднем, исправленном издании поэмы, оставив без изменений эти строки, Эйкенсайд указывает: даже в бесконечности времени все идеи не будут реализованы в тварном мире; формы бытия, извечно находящиеся в разуме Бога, составляют

The vast ideal host which all his works

Through endless ages never will reveal (43).

[Безбрежный идеальный сонм, который все его труды

На протяжении бесконечности веков не воплотят.]

Хорошо известно, что Кант в следующем десятилетии предложил теорию космической эволюции; но часто забывают, что таким образом он темпорализировал принцип изобилия. То, что данный принцип был для него фундаментальной максимой философской космологии, мы уже знаем. Творческий потенциал Первопричины мира бесконечен; «число и величие систем миров» расположенных в бесконечности пространства, должно быть «соразмерно бесконечности их Творца» (44). «Плодотворность природы не имеет предела, ибо она есть не что иное, как проявление божественного всемогущества» (45). Но такой переход от бесконечной идеальной возможности к наличествующей актуальности не происходит одномоментно. История универсума начинается с относительно простого состояния; с течением веков вселенная все увеличивалась в размерах, становилась все разнообразнее и сложнее; и неисчерпаемость ее источника является основанием нашей убежденности, что так будет продолжаться и впредь.

Касаясь этих постулатов во «Всеобщей естественной истории и теории неба», Кант обращается преимущественно к доорганическим эволюционным процессам — к формированию планетных и звездных систем. Его космогония представляет собой попытку распространить выводы принципа изобилия на астрономическое знание той эпохи; он указывает, что основывается исключительно на принципах одной только механики, но на самом деле постоянно сопровождает свои размышления метафизическими утверждениями, уже знакомыми нам. Предпосылкой их является существование материи. В «исходном состоянии природы» материя, из которой в дальнейшем будут образовываться звездные системы, существует в форме частиц, рассеянных в бесконечном пространстве. Но даже при определении предполагаемой специфики этой изначальной фазы космической истории Кант соединяет рассуждения, основанные на механике, с принципом изобилия.

«Но уже в существенных свойствах элементов, составляющих этот хаос, можно заметить признаки того совершенства, которым они обладали с самого начала, поскольку их бытие вытекает из вечной идеи божественного разума. Простейшие и наиболее общие свойства, данные как будто без всякой цели, материя, которая кажется совершенно инертной и нуждающейся в форме и организации, уже в простейшем своем состоянии таят в себе стремление подняться к более совершенному строению путем естественного развития» (46). Кант имеет в виду, если говорить конкретно, то, что эти исходные частицы не были одинаковы; «виды этого основного вещества, без сомнения, бесконечно различны в соответствии с бесконечным разнообразием, какое во всем проявляет природа». Но это не следует понимать буквально. Разница, о которой здесь идет речь, не объявляется впрямую качественной, а законы поведения этих исходных фрагментов материи — различными; Кант не разделяет тихизм Пирса. Но эти первоэлементы разнятся «в той мере, в какой это возможно» по своей плотности и «силе притяжения»; поэтому они оказываются неравномерно распределены в пространстве. Кант по всей видимости имеет в виду, что в противном случае никакое объяснение начала описываемого им процесса на основаниях механики не могло бы быть дано: без такого начального неравенства в плотности и распределении материальный мир остался бы в состоянии вечного равновесия. Значит самые тяжелые частицы должны конденсироваться в одной определенной точке. По мере удаления от этого центра вещество все более рассеивается в зависимости от массы частиц (47). «Первое движение» природы, бывшее следствием этой конденсации в одном месте, ведет к формированию «мира», то есть систем планет и спутников, обращающихся вокруг центральной массы. Кант приписывает, в общем и целом, эти процессы действию гравитационных и инерционных сил, но их механика остается, пожалуй, несколько неясной. «Творение, или, вернее, формирование природы, согласно порядку в ней, начинается прежде всего у этого центра, беспрестанно распространяясь отсюда все дальше и дальше, дабы в течение вечности наполнить бесконечное пространство мирами и системами миров». Поскольку образование солнечной системы требует многих миллионов лет, во вселенной одновременно представлены различные стадии звездной эволюции, начиная от самых развитых, которые располагаются, естественно, в центре, и вплоть до самых начальных в окраинных регионах универсума — а за этими границами, на взгляд Канта, находится материя в состоянии «хаоса и рассеяния элементов», сырье

для миров, которым только предстоит еще возникнуть. Хотя этот процесс имеет начало, ему никогда не будет конца; *die Schöpfung ist niemals vollendet*. Творение «всегда деятельно и созидает все новые явления природы, новые вещи и новые миры» (48).

Конечно, каждый из отдельных миров и каждая из систем миров, после того как в бесконечном ряду будущих веков достигнет «завершения своего развития», подвергнется обратному процессу распада и окончательного разрушения; но бесконечное плодородие природы вселяет в нас уверенность в том, что потери, понесенные универсумом в одном месте, будут с лихвой компенсированы в другом (49). Между законом, обрекающим каждую часть вселенной рано или поздно на окончательное исчезновение, и законом, гласящим, что вселенная в целом становится все более полной и включающей в себя все большее разнообразие сущего, противоречия нет; напротив, Кант полагает, что одно естественно следует из другого. Преходящее всего возникшего «в наибольшей степени соответствует богатству природы». «Ибо когда какая-либо система исчерпала все разнообразие, доступное ее устройству, когда она, таким образом, стала излишним звеном в цепи бытия, тогда представляется вполне уместным, чтобы она сыграла на сцене текущих изменений Вселенной последнюю роль, подобающую всякой конечной вещи, а именно отдала дань бренности».

Таким образом, для Канта в то время непрерывное развитие и последовательная диверсификация были высшим законом природы, не только для универсума в целом, но и для каждой его части, от солнечной системы до отдельного живого существа. Однако в каждом компоненте вселенной латентные потенции развития имеют определенный предел; и когда «многообразие», на которое он способен, оказывается реализованным, этот фрагмент выпадает из космической схемы. Природа более не находит применения тому, что прекратило свой рост и иногда постепенно, а иногда стремительно и катастрофично, устраняет его. Не только цепь бытия в целом постоянно самораспространяется — она к тому же не терпит звеньев, которые не подчиняются данному закону.

Более того, Кант находит разумным то предположение, что Природа не может позволить лакунам, образовавшимся вследствие гибели миров, остаться незаполненными; эта мысль для него «столь же вероятна, сколь согласна с устройством божественных творений» (50). Когда некая солнечная система из-за возрастающей вялости движения ее составных частей коллапсирует и планеты низвергаются в центр мас-

сы, весь процесс начинается заново и так далее *in saecula saeculorum* [во веки веков].

Примерно в третьей четверти того столетия количество теорий, которые в широком смысле слова могут быть названы эволюционистскими, еще более умножилось. Общая гипотеза о происхождении всех существующих ныне видов от небольшого числа, а, возможно даже от одной пары прародителей, была провозглашена президентом Берлинской академии наук, Мопертюи, в 1745 и 1751 гг., а редактором «Энциклопедии», Дидро, в 1749 и 1754 гг. (51). Гипотеза непрерывности играет определенную роль в рассуждениях Дидро об этой теории в его «Мыслях к истолкованию природы» (1754); но в основном эти два обращения к трансформизму не касаются той группы идей, что занимают нас сейчас. Эволюционистская тенденция получила проявление в разных частях света и в разных контекстах. И хотя принципы изобилия и непрерывности (как и проблема защиты концепции неизменной цепи бытия) не играли существенной роли в упрочении данной тенденции, в результате, тем не менее, эти принципы все более приобретали ту свою форму, что я называл темпорализированной. В некоторых случаях увеличение влияния философии изменения естественным образом вело к открытому отрицанию того утверждения, что все виды должны были существовать всегда — как в следующем отрывке из гольбаховской «Системы природы» (1770):

«Что касается лиц, спрашивающих, почему природа не производит новых существ, то мы в свою очередь спросим их: откуда они знают это? Что заставляет их считать природу столь бесплодной? Уверены ли они, что природа не занята без ведома наблюдающих ее произведением новых существ в ежеминутно осуществляемых ею сочетаниях? Кто сказал им, что природа в данный момент не собирает в своей колоссальной лаборатории элементов, необходимых, чтобы породить совершенно новые виды, не имеющие ничего общего с существующими в настоящее время видами? Почему нелепо или нелогично вообразить, что человек, лошадь, рыба, птица не будут больше существовать? Разве эти животные так необходимы природе и разве она не сможет продолжать без них свое вечное движение? Разве все вокруг нас не изменяется? Разве мы сами не изменяемся?.. Природа не содержит в себе никаких постоянных форм» (52).

Но наиболее интересный и даже забавный пример той трансформации, что претерпело понятие цепи бытия в данный период, можно найти в сочинении, написанном в конце третьей четверти столетия и

принадлежащем французскому philosophe Ж. Б. Робине. Он, правда, не обладал высокой репутацией в свое время и историки мысли восемнадцатого столетия зачастую не отдают ему должного. Причиной тому то, что в своих экскурсах в область естественной истории он впал в некий абсурдизм и вошел в историю с этой стороны, а его более достойные свершения оказались забыты. И все-таки даже в этом абсурдизме он весьма показателен для некоторых аспектов того исторического феномена, который занимает нас здесь. Влияние принципов изобилия и непрерывности на мысль Запада, имело, вы уже могли в этом убедиться, как свои возвышенные, так и курьезные результаты. И даже если Робине является автором комедийной главы этой истории, изучение его идей не менее полезно для наших целей. Кроме того, зачастую он проявляет немалую долю философской проницательности и оригинальности в стремлении сделать новые выводы из старых предположений и дать им новые интерпретации. Достоинство его заключается в том, что Гримм полагал его главным недостатком; он обладал ярко выраженным *esprit de système* и стремился довести выводы своих предшественников до логического конца, порой справедливо указывая, что те остановились в своих размышлениях на полдороги. И, во всяком случае, он был одним из первых сторонников той теории, которая разрабатывалась более знаменитыми литераторами, поэтами и философами позднейших десятилетий, пользовавшимися в эпоху романтизма большой популярностью и влиянием, вновь проявившимися в наше время.

В первых томах своего *magnum opus* «О природе» (1761-1768) (53) Робине рассуждает скорее о статической, чем темпорализованной форме концепции цепи бытия. Прежде всего третий том посвящен последовательному и методичному утверждению и защите принципа изобилия и тех хорошо известных его следствий, что по большей части независимо друг от друга извлекали из него предшественники Робине — бесконечность творения, равно и в прошлом, и в будущем; его пространственная бесконечность, бесчисленность обитаемых миров; полнота последовательности существ.

«Свершения Первопричины охватывают все; следствием этих свершений является все способное существовать... Труды Создателя были бы незаконченны, если бы к ним можно было присовокупить хоть что-либо еще... Он наполнил царство окаменелостей всеми возможными сочетаниями — земель, солей, масел, горных пород и металлов. Он сотворил все растительные виды, которые могут существовать. Любые мельчайшие градации животности наполнены таким количеством существ, ка-

кое они могут содержать. Животная душа существует у всех форм, способных принять ее» (54).

А поскольку та же логика, что требует полагать, что Первопричина никогда не бездействует, заставляет полагать, что эта деятельность всегда доходила до своего завершения, то отсюда следует: во вселенной всегда было представлено столько типов сотворенного, сколько в ней представлено ныне. «Может ли Бог, следовательно, не создавать ничего нового?», вопрошает Робине и решительно отвечает, что может, «ибо он уже сотворил все – все возможное пространство, всю возможную материю, всех возможных духов, всех возможных существ» (55). Это может показаться неправдоподобным; «но мы должны с большой осторожностью судить о системе мира по тому крохотному ее фрагменту, который нам известен». Кроме того бесчисленного разнообразия организмов, которое мы можем наблюдать, «еще большее их количество скрыто в пучинах морей, на вершинах гор и в пустынях! Как много других не могут быть замечены даже с помощью наших лучших приборов!» А те, что отсутствуют здесь, будут, без сомнения, найдены на других планетах; «кто может сосчитать количество планет, составляющих всю систему [природы]?.. Но мы убеждены, что существует их настолько много, насколько может быть, и каждая обладает всем, чем может обладать в любых отношениях, таким образом, что Создатель не мог сотворить более ни в одном из классов. В противном случае, он действовал бы не беспристрастно и проявлял бы только часть своего могущества; а предположить такое было бы противоречием» (56).

К несчастью для репутации Робине вера в полноту природы завела его слишком далеко. Прославился он, пожалуй, не своей ролью в утверждении биологического эволюционизма, и не своими зачастую пронизательными и скептическими размышлениями, но своей уверенностью в существовании *l'homme marin*. «Известно столь много», пишет он, «не вызывающих сомнения свидетельств о существовании рыбы-мужчины и рыбы-женщины (с торсом человека), что сомневаться в этом далее было бы чистым упрямством». Например, «несколько человек, заслуживающих доверия», видели как «в 1669 году сирена появилась в порту Копенгагена». Хотя свидетельства о цвете ее волос, к сожалению, противоречивы, «все сходятся в том, что у нее было юное лицо и раздвоенный хвост». В книге «*Histoire générale des voyages*» говорится, что в 1560 году некий сингалезский рыбак поймал своей сетью по крайней мере семь водяных. Живое существо женского пола этого вида даже демонстрировалось в 1758 году в Париже неким неизвестным предшест-

венником г-на Бернема. А в книге «*Délices de la Hollande*» можно прочитать о *femme marine*, найденной на берегу после наводнения и взятой в Эдам, где «она позволила одеть себя», была приучена к жизни на суше, но никогда не научилась говорить и «всегда испытывала инстинктивное влечение к воде». Но эти интересные создания были известны не только Старому Свету; один капитан судна (по фамилии, как ни странно, Шмидт, хотя указывается, что он был *Anglais de nation* [англичанин по национальности]) «видел в 1614 году в Новой Англии сирену удивительной красоты, ни в чем не уступавшую самым прекрасным женщинам». Робине приводит свидетельства многих других, кто имел счастье наблюдать подобные же явления; и пятый том его сочинения «О природе» украшен еще несколькими соответствующими примерами подобных редкостей, представляющих собой звенья цепи бытия. Подобную легковерность не следует приписывать исключительно Робине. Она была достаточно естественным следствием уверенности в том, что природа *sarable de tout*. Даже такой трезвый ум, как Локк, среди примеров бесконечного разнообразия и непрерывности ряда натуральных форм упоминает то, «с какой уверенностью рассказывают о сиренах, или о морских людях» (57). Согласно принципу изобилия, с которым были согласны тогда большинство образованных людей, существование водных антропоидов более вероятно, чем их не-существование. Вот как Робине (заставляя вспомнить сходные утверждения Декарта) говорит об этом: «Представление о бесконечности трудов Создателя настолько укоренилось во мне, что из факта возможности существования некоей вещи я сразу делаю вывод о ее существовании». Следовательно, не стоит с порога отвергать свидетельства уважаемых мореходов и других людей, утверждающих, что они на самом деле видели подобных животных. Лорд Монбоддо писал в 1774 (à propos историй о «хвостатых людях»): «Благоразумный исследователь природы не будет полагать других пределов многообразию ее плодов, кроме установленных Аристотелем и выраженных в его знаменитой максиме, которую разделяет, как я понимаю, г-н Бюффон, *quicquid fieri potest, fit*, существовать может все, что не предполагает противоречия. Стоит, следовательно, прислушаться к заслуживающим доверия свидетельствам существования любых животных, пусть даже самых удивительных, если только мы не можем с уверенностью сказать, что подобные животные не могут существовать по природе» (58). Короче говоря, сколь ни важно было понятие цепи бытия для некоторых теорий, призванных сыграть важнейшую роль в научной мысли последующих веков, это поня-

тие определенно не способствовало осторожному и скептическому настроению, необходимому для верификации научных гипотез.

Уже в первом томе Робине принимает принадлежащее Тюрго и Руссо понятие о состоянии совершенства и распространяет его на все живые существа, хотя оговаривает существование пределов для каждого вида, пределов, налагаемых предустановленными потенциалиями. «Каждое существо заботится о своем существовании, упрочает его и мало-помалу достигает совершенства, свойственного своему роду» (59). Таким образом, Робине с самого начала был противником все еще влиятельного тогда примитивизма.

«Человеческий разум должен подчиняться всеобщему закону. Нам не известно, что могло бы остановить прогресс его знаний, задержать его развитие, притупить деятельность этого духа, весь его пыл, который написан ему на роду, ибо ничто не было создано втуне. Его судьба не может быть не чем иным, кроме развития воображения, изобретательности и совершенствования. Нет, человек не был создан, чтобы блуждать в лесах, подобно медведю или тигру» (60).

Следовательно, «истинное природное состояние не есть то, в котором создания обнаруживают себя при появлении на свет, лишенными тех добавлений, которые они способны приобрести благодаря некоей внешней силе или получить посредством действия на них внешних предметов». «Общество, таким образом, есть создание Природы, поскольку оно является естественным плодом человеческой способности совершенствоваться, чреватой равно и злом, и добром. Искусства и науки, законы, многообразие форм правления, война и торговля — все это, одним словом, есть результат некоторого развития. Семена всего этого уже содержались в Природе; и, каждое в свое время, дали ростки. Возможно, Природа все еще содержит в своем лоне другие зачатки, которые развиваются медленнее и плоды которых пожнут будущие поколения. Гений тогда еще более расправит крылья и примет еще более величественные формы. Дерево знания пустит новые ветви. Количество искусств увеличится и пределы их еще более расширятся. Тогда же покажут себя новые пороки и иные добродетели». Но не следует полагать, что любые создания «обладают силой выйти за пределы своего естественного состояния; их сдерживают там ограничения, которые не могут быть преодолены. Если нечто и обладает силой, способной изменить модус его существования, эта свобода не превзойдет предела, свойственного данному виду» (61).

Показательно, что в этом месте Робине отдает себе отчет в некотором затруднении. Если способность к совершенствованию является атрибутом человека, почему столь многие никак не проявляют этой способности? Почему многие расы остаются в состоянии дикости? Довольно забавно, что объяснение этому Робине находит в принципе, который может дать ответ на любой вопрос, в принципе изобилия: «Потому что сила, создавшая наш мир, по необходимости и с изумительной щедростью должна сотворить все виды живого — должна создать домашних животных и животных, которые не поддаются приручению, диких людей и людей, способных к общественной жизни» (62). Итак, законченный универсум должен содержать в себе как развивающиеся, так и неразвивающиеся создания.

Но вскоре Робине стал трактовать способность к совершенствованию не просто как тенденцию к прогрессу в пределах, характерных для того или иного создания, а как универсальный космический закон. Конечно, «зачатки» всех вещей, как утверждали Лейбниц и Бонне, существовали извечно; но все они подчиняются внутреннему принципу развития, который заставляет их восходить посредством бесчисленного ряда метаморфоз по «лестнице универсума». И, как это было и у Лейбница, уверенность в бесконечном прогрессе всего универсума связана с математическим принципом бесконечной делимости континуума.

«Все зачатки имеют индивидуальные различия; то есть их жизнь, строение, животность обладают нюансами, отличающими каждого из них от всех других. Не существует других элементов, кроме зачатков; все эти элементы, таким образом, гетерогенны. Эти элементы не являются чем-то простым; простота не есть атрибут, сопутствующий материи. Элементы состоят из других элементов, а зачатки состоят из других зачатков. Не существует естественных или искусственных способов довести элемент или зачаток до последней степени делимости. Зачатки как таковые неразрушимы. Они могут быть разложимы на другие зачатки только после завершения или начала своего развития; в состоянии анималькулы они не допускают никакого деления. Когда развитие зачатка приводит к возникновению множества других зачатков, никакая материя не погибает. Все они остаются живыми, изменяется только их форма и сочетания. Зачатки, понимаемые как формы или шаблоны, исчезают; понимаемые как организованная и живая материя — никогда. Ничего в природе не разрушается, но только претерпевает непрерывные трансформации. Идея непрерывной преемственности по необходимости предполагается определением Природы. Природа есть последовательная сумма феноменов, возникающих в ходе развития зачатков... По-

следовательности [зачатков] неисчерпаемы, как в отношении своего прошлого, так и будущего. Зачаток, который в своем развитии сталкивается с непреодолимыми препятствиями, не возвращается к исходному состоянию. Он сражается с этими препятствиями до тех пор, пока безуспешные попытки не приводят к его распаду, что также является естественным завершением развития» (63).

Соответственно, Робине делает свои собственные выводы из предположения, выдвинутого Дидро двумя десятилетиями ранее (64).

«Природа по необходимости есть последовательность... Состояние неизменности не приличествует ей. Зачатки сотворены все одновременно, но приходят они в развитие не все сразу. По закону возникновения или проявления их развитие происходит одно после другого... В этом постоянном чередовании не существует двух моментов в существовании природы, которые были бы совершенно сходны между собой или целиком, или частично. Всегда одно и то же и всегда все разное. Истинно, следовательно, что природа никогда не была и никогда не будет именно такой, как в ту минуту, в которую я это говорю... Я не сомневаюсь, что было время, когда еще не существовало ни минералов, ни тех существ, что мы зовем животными; то есть такое время, когда все эти конкретные явления существовали только в зачатке, и не одно из них не появилось на свет... По крайней мере кажется определенным, что Природа никогда не была, не есть и не будет стационарной, в состоянии неизменности; ее форма по необходимости является преходящей... Природа всегда в трудах, всегда в родовых муках, в том смысле, что она постоянно пускает новые ростки» (65).

Эту очевидно эволюционистскую трансформацию принципа изобилия Робине с равным пылом сопровождает развитием и иллюстрацией *loi de continuité*. Сам по себе этот принцип, как он замечает, в защите не нуждается; «о нем всегда говорили и к нему снова и снова обращались философы». «Первая аксиома натуральной философии» есть та, что

«шкала бытия задается бесконечной градацией и не содержит линий разграничения; что существуют только индивидуумы, и не существует царств, классов, родов, видов... Эта великая и важная истина, ключ к универсальной системе, основание любой истинной философии, день ото дня, по мере прироста нашего знания Природы, будет становиться все более очевидной» (66).

Тем не менее Робине сокрушается, что некоторые натуралисты «вынужденные на словах выражать свое уважение к непреложной силе»

этого принципа, все же применяют данный закон нестрого. Так, Бонне, каким бы «grand amateur de la loi de continuité» он ни был, по-прежнему полагает, что возможно «разделить» различные порядки, образующие шкалу бытия, на четыре общих класса: (1) неорганический, (2) органический, но неодушевленный (т. е. растения), (3) органический и одушевленный, но неразумный, (4) органический, одушевленный и разумный». Подобная классификация, возражает Робине, является откровенным отрицанием принципа непрерывности, поскольку предполагает классы существ, обладающих такими позитивными атрибутами, каких абсолютно лишены другие. «Негативное всегда бесконечно удалено от позитивного», следовательно, дистинкция между представителями разных порядков должна заключаться не в позитивных или негативных категориях, но в категориях более или менее общего характера. И если это уяснить, то станет ясно, что принцип непрерывности имеет далеко идущие философские следствия, которые прежде упускались из вида. Любое *качественное* различие между двумя вещами — как бы наглядны ни были различия в позиции, количестве, степени — неизбежно приводит к разрыву непрерывности. Следовательно, единственный способ сохранить этот принцип — это предположить, что все вещи должны обладать определенной степенью или мерой какого-то такого качества, которое разделяется ими всеми. Тогда низшим порядкам бытия должны быть приписаны зачатки тех атрибутов, которые полностью проявлены в высших, а высшим — рудименты черт порядков низших.

«Какого рода непрерывность может существовать между органическим и неорганическим, живым и неживым, разумным и неразумным? Очевидно, что между позитивным и негативным нет опосредствования и, следовательно, между ними нет связующих существ. В противном случае, конституция таких существ по необходимости предполагала бы одновременное наличие двух взаимоисключающих противоположностей... т. е. переход от неорганического к органическому был бы заполнен существами одновременно органическими и неорганическими. Но подобные существа содержат в себе противоречие. Если мы хотим оставить закон непрерывности в силе... если мы хотим позволить Природе незаметно переходить от одного ее плода к другому, не вынуждая ее делать скачков, мы не можем допустить существования чего-либо неорганического, неживого, неразумного... Если существует хотя бы одно существенное качество (я подчеркиваю — *существенное*) характерное для одних существ, в отличии от других... цепь разрывается, закон непрерывности превращается в химеру, а идея целого — в абсурд» (67).

Это был проницательный и важный взгляд на понятие качественного континуума. Он эксплицировал и обобщил ту логику, которой менее последовательно и более расплывчато следовали позднее многие философы. Так, одним из главных мотивов философского панпсихизма в наше время является желание избежать дисконтинуальности, которая открыто предполагается утверждением, что сознание есть некоторые «эмерджентное» свойство или функция, которая внезапно возникает на определенном уровне интеграции материи и на определенной стадии планетарной эволюции. Основой подобных теорий является предположение о необходимости метода, который может быть назван «ретроверсивным» (*retrotensive*) (68) — правила, которое предполагает, что все эмпирически обнаруженное в более развитой и более сложной естественной форме (или приписанное ей), должно быть последовательно выведено из предшествовавшей и более простой формы. Но если позднейшие авторы, как правило, применяли этот метод только от случая к случаю и не доводя его до логического конца, то Робине считал: или он должен иметь универсальную приложимость, или его следует отбросить вовсе. Результатом, как может убедиться здравомыслящий читатель, было просто-напросто *reductio ad absurdum* принципа непрерывности. Но для Робине из этой же самой логики вытекала целая группа важных философских следствий — среди них гилозоизм, панпсихизм и специфическая форма панлогизма, учение о причастности разуму всех природных вещей.

«Что до меня, то я скорее склонен считать разумным последний атом материи — разумным в той степени и в том качестве, на которые он способен — нежели буду отрицать, что ископаемые являются организмами и полагать их существами, не имеющим связи с другими типами существ. Не стоит говорить мне, что это некая причуда, и камень не может мыслить. Я полагаю, достаточно на это ответить, что я лишь делаю последовательные выводы и не мною положена мера возможного; и если принять закон непрерывности, то стоит принять и все его следствия; а отказываться от столь важного принципа без достаточных на то оснований — непростительно» (69).

Хотя для вывода о несуществовании абсолютно «косной материи» достаточно и одного принципа непрерывности, Робине не преминул развить свои аргументы далее, причем с таким тягучим многословием, с которым я здесь не буду соревноваться. Но следующий (для него) важный вывод, вытекающий из этой логики закона непрерывности следует отметить, ибо согласно ему принцип непрерывности налагает

ограничения на сферу принципа изобилия, хотя принцип непрерывности по-прежнему понимается как естественное следствие принципа изобилия. Поскольку непрерывная последовательность предполагает, что *все* ее члены имеют нечто общее, хотя и в разной степени, то Робине находит, что должен существовать единственный анатомический тип, форма, общая для всего живого, а это значит для всех вообще вещей. Причем это должна быть, конечно, конкретная форма, отличная от всех других возможных форм; так что «полнота» природы ограничивается реализацией всех возможных вариаций одного единственно го «прототипа».

«Был только один возможный план органического или животного существования, но этот план может и должен варьироваться бесконечным числом способов. Единство замысла, сохраняющееся в удивительном разнообразии его форм является основанием непрерывности, последовательного ряда существ. Все отлично друг от друга, однако все эти отличия суть естественные вариации прототипа, который следует рассматривать как элемент, от которого происходят все существа... Когда я сравниваю камень с растением, растение с насекомым, насекомое с пресмыкающимся, пресмыкающееся с млекопитающим, я постигаю, несмотря на все их отличия друг от друга, отношение аналогии и убеждаюсь, что все они были задуманы и созданы в согласии с единым замыслом (*dessein*), бесконечно разнообразными вариациями которого они являются. Они демонстрируют все выдающиеся черты... своего исходного экземпляра, каковой в своей реализации сам последовательно принимает бесконечное многообразие и различие форм, в которых Бытие предстает перед нашим взором» (70).

Однако образец, структура равно проявляющаяся в столь великом многообразии обличий очевидно должна быть сама по себе предельно простой. Прототип есть не что иное, как «продолговатая трубка, пустотелый цилиндр, активный по своей природе». Но когда Робине утверждает, что такова «модель», вариациями которой являются все органические формы, он, очевидно, чаще всего имеет в виду, что такова единица, из которой складываются все органические структуры; его «прототип», тем самым, совпадает с тем, что он называет «*organe*», который, в свою очередь, эквивалентен биологической клетке (71). Поиск непрерывности, коротко говоря, приводит его к заключению, что все живое построено из неделимых далее единиц, одинаковых по форме и однородных по своим качествам. Но почему они должны объединяться в структуры, столь разнообразные по форме, закон непрерыв-

ности вряд ли может быть призван объяснить. Так же не очевидно, что более крупные объединения являют собой непрерывность в том смысле, в котором о ней говорит Робинс. Похоже на то, что таким образом Робинс стремится избежать некоторых трудностей своей теории, прибегая к смешиванию идеи общности форм, присущей крупным структурам с идеей общности форм (и функций), присущей составным единицам крупных структур.

В этом месте Робинс опять-таки разрабатывает и развивает то предположение, которое уже было высказано Дидро, аналогичным образом связывавшим это предположение с принципами изобилия и непрерывности. В 1754 году Дидро писал:

«По-видимому, природе нравится разнообразить один и тот же механизм бесчисленными способами. Она оставляет тот или иной род своих созданий, лишь размножив индивиды во всех возможных формах. Когда, рассматривая животное царство, обнаруживают, что среди четвероногих нет ни одного животного, функции и органы которого — в особенности внутренние — не были бы совершенно подобны функциям и органам другого четвероногого, то разве не легко вообразить, что некогда существовало лишь первоживотное, прототип всех животных, и природа только увеличивала, уменьшала, трансформировала, умножала, сводила на нет его органы? Представьте себе, что пальцы руки срослись, а вещества, из которого образуются ногти, так много, что, распространяясь и вздуваясь, оно захватывает и покрывает все, — в таком случае вместо человеческой руки вы получите лошадиное копыто. Мы видим, как последовательные метаморфозы свернутого прототипа, каковым бы он ни был, приближают одно царство к другому незаметными ступенями и заселяют границы двух царств (если позволительно пользоваться термином *фракции* там, где нет никакого реального разделения) — они заселяют, повторяю, границы двух царств неопределенными существами, двойственными, по большей части лишенными форм, качеств и функций одного царства и наделенными формами, качествами и функциями другого, — кто не поверит, что некогда существовал лишь один первоначальный прототип всех существ? Признают ли вслед за доктором Бауманом [Мопертюи] эту философскую догадку истинной или отбрасываю ее вслед за г-ном Бюффоном как ложную, — никто не отрицает, что ее следует считать гипотезой, существенной для развития экспериментальной физики, для рациональной философии, для открытий и для объяснения явлений, зависящих от организации [живых существ]» (72).

Однако Робинс под «прототипом» обычно подразумевает не просто исходный зачаток всех организмов, но идеальную модель, структуру,

воплощенную в бесчисленном разнообразии конкретных существ: прототип есть интеллектуальный принцип, который меняет только свое материальное воплощение (73). Эта модель обнаруживается в живых существах, коль скоро они «сведены к своему наипростейшему состоянию; это неисчерпаемый источник вариаций. Каждая реализованная вариация создает существо и может быть названа метаморфозой прототипа или, вернее, метаморфозой его свернутой формы, бывшей первой его реализацией». Накопившись, вариации «могут так изменить оригинал, что его трудно будет узнать», и все же мы всегда можем быть уверены, что исходное единство существует. Если бы Робине ограничился приложением данной теории к позвоночным, то указал бы на точный научный факт, уже неоднократно подтвержденный анатомической наукой его времени; но принцип непрерывности так понимается им, что вынуждает утверждать единую модель для всех живых и даже неживых вещей природы (74). Так что Робине (насколько мне известно) был хотя и не автором, но первым разработчиком и ярым поборником представления об *Urbild*, чьим проявлением являются все органические, а, возможно, и все природные формы; понятия, введенного Гердером (75) и бывшим одно время почти что навязчивой идеей Гёте.

Alle Glieder bilden sich aus nach ewigen Gesetzen,
Und die seltenste Form bewahrt im geheimen das Urbild (76).
[Все звенья развиваются согласно извечным законам
И причудливейшая форма сохраняет тайно прототип.]

Робине колеблется, однако, между двумя способами понимания того, чем являет себя Природа в этих ее беспрестанных родовых муках. Временами он видит ее как проявление того, что было нами названо темпорализованной формой принципа изобилия — как усилие по предельному умножению разнообразия.

«Если зачастую нам кажется, что Природа совершает свое шествие неуверенно и неопределенно, если нам иногда представляется, что действует она окольными, шаткими, двусмысленными способами, то это ложная видимость и ей мы обязаны только своему невежеству и предрассудкам. Мы забываем, что природа не допускает и не может допустить, чтобы какая-либо вариация осталась нереализованной; мы не в состоянии узреть множество тончайших отличий между близкими формами... Природа не создает ничего бесполезного, ее путь тщательнейшим образом расписан, и в общем замысле необходим каждый оттенок. Формы, которые мы столь неразумно принимаем за нечто бесполезное,

нелепое, излишнее, принадлежат к извечному порядку существ и занимают место, которое без них пустовало бы» (77).

Но иногда — под влиянием идеи всеобщего прототипа — Робине видит в прошлой истории образования новых видов нечто большее, чем стремление к умножению разного рода вариаций. В природе можно разглядеть движение в некоем общем направлении, стремление к определенной цели — хотя это движение не прямое и оно полно отклонений, это продвижение методом, как мы могли бы сказать сегодня, проб и ошибок. Так что множественность форм отчасти является следствием движения Природы к целям, которые до конца сложно предвидеть. Ее мастерская содержит много неудавшихся и забракованных моделей.

«В поражающем многообразии видов живых существ, над которыми возвышается человек, я вижу труд Природы по постепенному продвижению к тому удивительному существу, которое венчает ее труды. Как бы мал ни был прогресс, которого она достигает за один шаг, тем не менее в каждом новом плоде, в каждом варианте первоначального замысла продвижение вперед становится очевидным после определенного числа метаморфоз... Все многообразие, лежащее между прототипом и человеком, я рассматриваю как множество набросков Природы, устремленной к совершенству, хотя и неспособной достигнуть его кроме как в этом бесчисленном ряду эскизов. Я полагаю, что мы можем назвать это собрание эскизов ученическим периодом природы перед созданием ею человека» (78).

Коль скоро человек рассматривается как цель постепенного хода творения, — продолжает Робине — характерные для последовательной серии формы особенности и их общность лучше будут поняты, если мы рассмотрим не их начало, а их конечную цель; т. е. рассмотрим, не то, что унаследовал человек и другие относительно сложные варианты у исходной простой модели, а что в других формах предвосхищает человека. Этот вопрос он рассматривает в сочинении «Parallèle», причем с пылом, который опять-таки берет верх над его благоразумием.

«Рассматривая последовательность особей как множество шагов в продвижении к человеческому состоянию, каждую из них стоит сравнить с человеком и прежде всего в отношении его высших способностей, то есть разума. Этот новый способ созерцания Природы и ее плодов, который соотносит все их с единой идеей, порождающей мир, основан на законе непрерывности, связывающем воедино все части этого великого целого. Каждый [органический] механизм стремится непосредственно и сам по себе произвести только то, что мы видим как по-

рождаемое им, но совокупность этих механизмов устремлена к конечному результату; и мы полагаем человека таким конечным результатом, дабы ограничиться земными созданиями, которые одни могут быть предметом нашего знания».

Поиски того, что предвосхищает человеческую форму в низших порядках творения, привели Робине, к несчастью для его репутации, к обнаружению подобия лица, а также рук и ног, у редиски и других растений и к опубликованию рисунков этих растительных антропоидов (79).

Но курьезную двойственность исторической роли Робине можно увидеть и в том, что разрабатываемый им тип биологического эволюционизма был превращен этим мыслителем во всеохватывающую философию природы «романтического» толка; она предвосхищала наиболее характерные особенности как *Naturphilosophie* Шеллинга, так и философии Бергсона, принадлежащей уже нашему времени (80). Робине был одним из первых пророков *élan vital*. Фундаментальной данностью природы для него была не материя, а *l'activité*; и захватывающее зрелище эволюции является проявлением этой расширяющейся, усложняющейся энергии, креативной силы этой *puissance active*. Тем не менее и косная материя должна приниматься во внимание — это отмечается в последнем томе его сочинения; между ней и принципом активности совершается извечная борьба. В начале, на низших ступенях лестницы бытия преобладает грубая материя; она полностью подавляет тенденцию к самопроизвольной активности. Но мало-помалу сила жизни крепнет и в конце концов, в человеке, приобретает могущество столь полное, что материя превращается не столько в препятствие, сколько в орудие, посредством которого сила жизни достигает своих целей. (Принцип непрерывности здесь, пожалуй, исчезает со сцены.)

«Явления, неотъемлемые от материи, мы полагаем в низших существах, таких как минералы и растения, главными для них... В отношении существ, расположенных чуть выше, мы начинаем сомневаться, мы уже не так уверены. Мы замечаем самопроизвольность движений и действий, свидетельствующую о принципе активности, которую мы не можем отрицать за ними. Тем не менее, такого рода активность все еще представляется здесь как следующая за материей и целиком подчиненная ей, так что в подобных системах материя и активность кажутся доминирующими по очереди, будучи двумя взаимопротиворечивыми и взаимозависимыми принципами, смотря по обстоятельствам. Сила активности как бы делает попытки оторваться от этой протяженной, инертной, косной массы, к которой она прикована и игу которой она вынуждена подчи-

няться. В человеке же, напротив, материя очевидно является только органом, посредством которого принцип активности приводит в действие свои дары. Последний является развертыванием первой и изменяет ее [материю] действия; без нее человек был бы, пожалуй, свободнее и одновременно без нее он, возможно, не смог бы действовать вообще и уж точно без нее действия человека не получили бы воспринимаемого чувствами воплощения. Опять-таки — не кажется ли, что активная сила возрастает и совершенствуется в существах в той мере, в какой они поднимаются над материей?.. Таково, согласно данной гипотезе, развертывание активной силы, неотъемлемой от материи. Сперва она составляет только малую часть сущего. Посредством множества усилий и прогрессивного развития она постепенно становится его главной частью. Я почти уверен, что эта сила является наиболее существенным и наиболее универсальным атрибутом бытия — и что материя есть орган, посредством которого данная сила проявляет свое действие. Если меня попросят дать определение этой силе, я, как и множество философов, мог бы ответить, что представляю ее себе как тенденцию изменений к лучшему; ибо каждое изменение есть не что иное, как продвижение к иному и лучшему изменению» (81).

И процесс этот еще далек от завершения, добавляет Робинс:

«La progression n'est pas finie. Могут существовать формы более возвышенные, потенции более активные, нежели те, которые присущи человеку. Более того, эта сила может оказаться способна освободиться от всякой материальности и так будет положено начало новому миру — но мы не должны позволять себе блуждать в безграничных областях возможного» (82).

Не может быть сомнения, что здесь мы имеем набросок философии *l'évolution créatrice*; и его сходство со своим двойником из двадцатого века становится тем очевиднее, что в обоих случаях мы имеем дело со своего рода феноменализмом. Материя, ограничивающая принцип активности, тем не менее выступает его результатом и существует только как его проявление, в то время как принцип активности сам по себе не имеет пространственной формы.

«Привыкнув судить о вещах по явлениям, которые поражают наши чувства, мы не желаем допустить, что в мире существует что-то еще, кроме материи, поскольку наблюдаем мы только материю. Сошлемся на слова одного современного автора: поскольку все, что дано нашим чувствам в природе, состоит просто-напросто в многообразии типов протяженного, то как только мы оказываемся вынуждены покинуть пределы про-

тяжелого, нам кажется, что мы сталкиваемся с голым ничто; и мы замираем перед этим ничто. Мы и в самом деле не обращаем внимания на то, что материальный, видимый мир является всего лишь сочетанием феноменов — и что необходимо должен существовать мир невидимый, который есть основание, субстанция мира видимого и к которому сводится все что ни есть реального и субстанционального в Природе. Этот невидимый мир есть сочетание всех сил, каковые обладают склонностью к самоулучшению и каковые действительно улучшаются путем непрестанного распространения и совершенствования своей активности в той мере, которая каждой из них соответствует. Подобно тому, как существует прогрессия форм в мире протяженном, видимом, так существует и градация сил в мире невидимом» (83).

* * *

Бонне, в своем сочинении «*Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans*» (1770) излагает одну из наиболее необычных умозрительных конструкций, что могут быть найдены и в истории науки, и в истории философии — сочетание (еще более масштабное, чем Лейбницево) геологии, эмбриологии, психологии, эсхатологии и метафизики в общую концепцию истории, как прошлой, так и будущей, нашей планеты и обитающих на ней живых существ — историю, как можно полагать, которая должна иметь параллели и на других планетах. Это была еще одна попытка разработать в конкретных понятиях, опираясь на научное знание и общие представления той эпохи, Лейбницеву концепцию самоусложняющегося и саморазвивающегося универсума. Может ли она в подлинном смысле слова быть названа одной из форм «эволюционизма» — это вопрос терминологический.

Бонне, вслед за Лейбницем, не готов открыто отказаться от того традиционного вывода из принципа изобилия, который гласит, что все существующее было создано с самого начала. «Все составные части универсума имеют один возраст. Действующая воля одним действием сотворила все, что может быть сотворено» (84). С другой стороны, факт всеохватывающей изменчивости природы слишком очевиден, чтобы нуждаться в доказательствах; здесь Бонне представляется достаточным указать на прогрессирующую дифференциацию и умножение форм жизни на нашей планете. Но как согласовать это с доктриной полноты исходного творения? Значит, эту полноту не следует понимать буквально. Смысл, в котором ее следует понимать, необходимо искать в эм-

бриологическо-метафизической теории, основные положения которой Бонне перенимает у Лейбница. Все особи, *индивидуумы*, составляющие универсум, имеют один с ним возраст и являются неразрушимыми. Первоначальные «души» — вот что суть эти индивидуумы. Каждый организм обладает душой; кроме того, он обладает и телом, «зачатком» или *petit corps organique*, тоже неразрушимым и всегда связанным с данной индивидуальной душой. Но в каждый конкретный момент времени индивидуальное тело организма состоит из множества крохотных органических корпускул, а организация их тел (обладающих функциями объединения, роста и репродукции) все еще способна развиваться. Разрушение организованного тела может позволить составляющим его корпускулам, так сказать, приняться за дело самостоятельно. «Душа», к примеру, полипа «неделима, эта душа не разделяется на части, когда разрушается полип; но таким образом возникает возможность развиваться для некоторых зачатков» (то есть для зачатков, прежде составлявших тело того или иного создания и, таким образом, до тех пор подчиненных и несвободных); «и души, которые я полагаю наличествующими в этих зачатках, тогда оказываются способны к восприятию, имеющему отношение к сохранению особи. И так возникает множество новых особей, новых *ego*» (85). Следовательно, большую часть времени своего существования многие или даже большинство душ всего лишь потенциально способны к восприятию и не располагают им актуально; их зачатки остаются крохотными неизменными единицами живой материи — до тех пор, пока не придет подходящий момент для начала их активной жизни как индивидуальностей. Тем не менее Бонне приписывает каждому зачатку своего рода органическую или подсознательную память, материальным носителем которой выступает этот зачаток, содержащий в себе неуничтожимую запись событий своего прошлого опыта.

По данным геологии и астрономии, говорит Бонне, мы теперь точно знаем, что наша планета прошла через длинную череду эпох, каждая из которых заканчивалась «революцией», то есть катаклизмом, в котором погибали все существовавшие тогда органические структуры — но только не зачатки и не их сложные души. Однако поскольку внешние условия каждой эпохи существенно отличались от условий эпохи предшествовавшей, и форма, члены, органы чувств любого живого существа должны были адаптироваться к физическим условиям той эпохи, в которую оно обитало, то составное тело, которое данный конкретный зачаток получал, когда возрождался к жизни в новую эпоху, отличалось от его предшествовавшего воплощения. Вся эта череда трансформаций

была предусмотрена — неважно, будем ли мы понимать это как предначертанность в буквальном смысле слова или нет — в устройстве зачатка с момента его сотворения. «Я полагаю», пишет Бонне, «что зачатки всех органических существ были изначально замыслены и рассчитаны с учетом многообразных революций, которые претерпела наша планета» (86). Так что в первое утро творения в некотором смысле было написано то, что все последующие рассветы должны были расшифровывать — но записано только как своего рода пророческая стенограмма.

С научной — не говоря уж о религиозной — точки зрения Бонне уверен, что последовательность эпох и, соответственно, последовательность органических типов, представляют собою восхождение. Эмбриологическая фаза онтогенеза показывает те формы, через которые живое последовательно проходило в прошлом нашей планеты. (Здесь мы находим одно из первых предвосхищений биогенетического закона.) Не следует полагать, однако, что «планетарные революции» могут иметь свой конец. В будущем, следовательно, как это было и в прошлом, каждый зачаток будет получать воплощения все более высокого уровня. Виды, известные нам, разовьются в формы «настолько отличающиеся от их теперешних форм, насколько состояние нашей планеты будет отличаться от состояния нынешнего. Если бы мы могли увидеть эти удивительные метаморфозы, то, возможно, не узнали бы даже некоторые виды животных из тех, что ныне наиболее хорошо известны нам... Мы увидели бы абсолютно новый мир, систему вещей, о которой сегодня не имеем никакого представления» (87). Но эта прогрессия типов не понималась Бонне как восхождение от рода к роду. «Способность к совершенствованию» устрицы не подразумевает, что устрицы будут постепенно трансформироваться от поколения к поколению до тех пор, пока их далекие предки не превратятся в слонов, людей или херувимов; это значит, что *corps organique* каждой конкретной устрицы после ее смерти будет сохраняться без изменений до тех пор, пока некая будущая и пригодная для этого эпоха нашей планеты не вызовет их к следующей, более высокой стадии развития. У тех зачатков, которые стали вполне развитыми живыми существами в данную или предшествующую эпоху нашего мира, в памяти тоже сохранится определенная личная идентичность; те же зачатки, которые не получили воплощения «в нынешнем состоянии нашего мира», тоже воскреснут, но памятью обладать не будут. «Те же самые градации, которые мы наблюдаем сегодня между различными порядками органических существ, несомненно будут наличествовать и в будущем состоянии нашей планеты; но они будут сопро-

вождаться соотношениями, которые станут определяться степенью совершенства каждого вида. Человек — который будет перемещен в другое место обитания, более приличествующее его возросшим способностям — сохранит то превосходство над обезьяной или слоном, которым он обладает сегодня над животными нашей планеты. Всеобщее возобновление живых существ позволит обнаружиться среди обезьян или слонов Лейбницу или Ньютоу, а среди бобров — Пьерро или Вобану» (88). Можно не сомневаться, считает Бонне, что каждый существующий сегодня вид будет восходить к «совершенству»; но только потому, что каждый индивидуум возродится в улучшенной форме благодаря будущим «планетарным революциям». Отсюда можно заключить, тем самым, что Бонне, которого иногда называли «предтечей эволюционизма», был назван так не вполне верно. Восходящая последовательность органических форм, о которой он говорил, не понималась им как результат развития этих форм в текущую — или любую другую отдельно взятую — мировую эпоху. Для него эта последовательность форм состоит в радикальных и дисконтинуальных мутациях, происходящих, как можно полагать, на протяжении значительного отрезка времени — но после революционного катаклизма вся органическая жизнь на планете (за исключением микроскопических неразрушимых «зачатков» конкретных живых существ) исчезает. В сравнении с эволюционными теориями, уже выдвинутыми к тому времени Мопертюи, Дидро и Робине, гипотеза Бонне была очевидным шагом назад.

Теперь в более-менее последовательном хронологическом порядке нашего обзора мы подошли к началу тех глубоких и важных, но непростых и запутанных изменений в представлениях и ценностях, которые обычно — хотя и не совсем удачно — называют Романтизмом. В следующей лекции мы обратимся к сопоставлению общего предмета данного исследования с двумя наиболее характерными и значимыми тенденциями мысли периода романтизма.

ЛЕКЦИЯ X

РОМАНТИЗМ И ПРИНЦИП ИЗОБИЛИЯ

Может быть самая назидательная ирония истории идей заключается в том, что принцип, который одно поколение ставит на службу характерным для этого поколения тенденциям и философским настроениям, зачастую и совсем неожиданно оказывается содержащим в себе зерно противоположной тенденции — тенденции, каковой благодаря неявно содержащимся в ней выводам, суждено стать могильщиком того *Zeitgeist*'а, который она призвана была утверждать. Вряд ли где найдется больше ярких подтверждений такой иронии, чем те, что обнаруживаются в истории принципов изобилия и непрерывности. В семнадцатом и начале восемнадцатого веках, как мы уже видели, они были призваны утверждать сущностную рациональность мира. Они должны были оправдывать веру в логичность, совершенство, статическую полноту, упорядоченность и непротиворечивость реальности. И все же по сути своей эти идеи были глубоко антипатичны несложному рационализму Просвещения; конечным результатом их популярности оказалось постепенное и незаметное введение в европейское сознание некоторых из тех вкусов и философских установок, которые к концу столетия в ходе сознательной и агрессивной интеллектуальной революции приняли форму, обычно и называемую романтизмом. Концепция законченной и непрерывной шкалы бытия вошла в круг общепринятых идей восемнадцатого столетия с рекомендательным письмом от того принципа, перед которым благоговели абсолютно все — принципа достаточного основания; результатом стало то, что немалое число идей этого круга превратилось в интеллектуальных изгоев, не исключая и самого рекомендателя.

Ибо почти что во всех областях мысли в эпоху Просвещения главной установкой была та, что Разум — понимаемый обычно как знание нескольких простых и самоочевидных истин — один и тот же у всех людей, и им равно обладают все; что этим общим всем разумом следует руководствоваться в жизни; и что, следовательно, эта всеобщая умопостигаемость, всеобщая доступность и даже всеобщая родственность предопределяет

главные критерии пригодности и ценности во всех важных вопросах, касающихся жизни человека — предопределяет для всех нормальных членов рода человеческого, вне различий времени, места, расы, индивидуальных склонностей и дарований. По немецки это можно выразить еще точнее: что Gültigkeit [значимость], означает Allgemeingültigkeit [общезначимость] и, более того, должна удостоверяться действительной (или предполагаемой) Gemeinheit [общностью]. Когда индивидууму предлагается некое учение, в которое он должен уверовать, или произведение искусства, которым он должен восхищаться и наслаждаться, пусть этот человек посмотрит: есть ли там нечто, за чем он не может предположить доступности и очевидности в «природном свете» любого рационального ума или в том опыте, который всегда и всюду неизменен. И если такой не-универсализируемый элемент там был обнаружен, пусть человек откажется от такой веры как веры ложной, от такой этики, как этики порочной и от такого искусства как искусства дрянного. Так, деисты отрицали религию окровения преимущественно потому, что она в двух отношениях лишена всеобщности: (а) она «исторична» и, следовательно, ее учение не было известно жившим до ее провозглашения и тем, до кого не дошли убедительные исторические свидетельства; (б) ее вероучение сложно и «загадочно», оно, следовательно, не является предметом того рода, который любой человек — дикий и цивилизованный, неграмотный и образованный — мог бы сразу постигнуть и интуитивно принять за истину. «Естественная религия», если вспомнить одно из ее определений Вольтером, «это принципы морали, общие для всего человечества» (1). Такой пылкий защитник благочестия, как Самюэл Кларк, весьма верно подметил: «все отрицающие окровение» сходятся в том утверждении, что «то, что не является общеизвестным любому, не нужно никому». Свифт выразил эту идею едко, но вполне точно: «В религии должно содержаться только то, что сразу понятно последнему тупице».

Тот же самый смысл универсальности, очевидности каждому рациональному уму как таковому, неизменности содержания, вкладывался чаще всего в неоднозначное понятие «природа» в ее этическом приложении, то есть в представлении о «природном законе» в моральной и политической философии. Формальное равенство между «общепринятым» и *lex naturae* уже было установлено Цицероном (2); точно так же и римские юристы отождествляли *jus naturale* и *jus gentium* (3). Это положение было единственным, в котором сходились все моралисты любых школ восемнадцатого века и о котором они никогда не уставали

рассуждать. «Перечень естественных законов», говорит Болингброк, «настолько очевиден, что никакой человек, способный читать написанное черным по белому, не может понять его превратно; следовательно, никакое политическое сообщество никогда не создаст систему законов, которые бы прямо и открыто противоречили ему». «Закон природы слишком очевиден и слишком важен, чтобы не быть извечно законом законов» (4). Именно этому универсальному и неизменному кодексу — а положения его чрезвычайно просты — только и должен, по Вольтеру, подчиняться человек.

La morale uniforme en tout temps, en tout lieu...
C'est la loi de Platon, de Socrate, et la vôtre.
De ce culte éternel la Nature est l'apôtre.
Cette loi souveraine en Europe, au Japon,
Inspira Zoroastre, illumina Solon.
[Мораль одинакова во все времена, в любом месте...
Это закон Платона, Сократа и ваш.
Природа — апостол этого вечного культа.
Этот суверенный закон, господствующий и в Европе, и в Японии,
Вдохновлял Зороастра, озарил Солона.]

Но это же самое предположение было тем корнем, из которого произросло большинство принципов неоклассической критики. Здесь тоже можно сослаться на значительный и древний авторитет (на него и ссылались). Лонгин писал:

«Можно утверждать, что возвышенное, прекрасное и подлинное всегда нравится всем и всех равно захватывает. Ибо если люди разных нравов, возрастов, занятий и склонностей сходятся в общем одобрении некоего зрелища, это сочетание столь многих различных суждений ясно свидетельствует о высокой и несомненной ценности данного зрелища, встретившего такое широкое одобрение» (5).

Вряд ли нуждается в напоминании главный для восемнадцатого столетия пример подобного ограничения эстетической ценности рамками всеобщего: это всем известный отрывок из «Опыта о критике» Попа, где слово «природа» фактически синонимично «очевидному», то есть «тому, о чем часто размышляли».

Something whose truth convinced at sight we find,
That gives us back the image of our mind (6).
[То, что мы находим истинным
Является отражением нашего образа мысли.]

Описание Джонсоном этого универсализма и униформитаризма эстетической теории тоже хорошо известно. Однако стоит рассмотреть: каким образом он устанавливает логическую связь между требованием всеобщности от произведения искусства и условием неоклассицизма, предполагавшим, что искусство должно ограничить свое «подражание природе» выведением общих типов и избегать изображения индивидуального — с одной стороны; и, с другой стороны, с вытекающим отсюда нарочитым исключением полутонov и подчеркнутым предпочтением, отдаваемым в поэзии шаблонным и общим эпитетам. Утверждение — «общее правило поэзии гласит, что все понятия искусства должны быть сведены к общим выражениям» было основано именно на том (запомним это), что «поэзия должна говорить на общем всем языке» (7). Вспомним, какой странный и нелепый комплимент сделал Джонсон Шекспиру под влиянием этого принципа. Джонсон отметил, что [в пьесах Шекспира] короли не похожи на королей и римляне не похожи на римлян — что «его действующие лица не подогнаны под данные науки, каковая всегда говорит о частном», а являют черты «только общечеловеческие, те, что всегда наличествуют в мире и сразу заметны». Джонсон питал отвращение к деистам; однако в своем знаменитом изречении из «*Rasselas*» о прожилках тюпана он требует от поэтического описания цветка или пейзажа именно то, что деисты требовали от религии — и делает это, основываясь, в конечном счете, на одних с ними установках (8). Эстетическая догма и религиозная ересь в ту эпоху произрастали из одного корня. Классическое изложение таких представлений на английской почве содержится в «*Discourses*» Рейнолдса; но у нас здесь нет ни времени, ни необходимости на них останавливаться. Достаточно напомнить только один пример влияния Рейнолдса. Когда Томас Уортон в 1782 году отрекается от своего юношеского увлечения готической архитектурой, он восклицает, обращаясь в Рейнолдсу:

Thy powerful hand has broke the Gothic chain,
And brought my bosom back to truth again.
To truth, by no peculiar taste confined,
Whose universal pattern strikes mankind.
[Твоя могущественная рука разорвала готические цепи
И заново обратила мою душу к истине.
Истине, что не зависит от своеобразия вкусов,
Истине, чья всеобщность поражает человечество.]

Это обращение в новую эстетику, если верить поэту, имело своей причиной один только взгляд на созданный сэром Джошуа витраж в

часовне оксфордского Нового колледжа; но можно быть вполне уверенным, что этот пример «классических» качеств искусства не имел бы таких последствий, не сопровождайся он чтением «Discourses».

Что касается доктрины превосходства античности и искусства, следующего ее примеру, то она очевидно была двойником все того же универсализма. Ибо только древние имели, так сказать, время, необходимое чтобы оказаться (предположительно) приемлемыми для общего всем вкуса. Один малоизвестный, но типичный для того времени автор сказал об этом так:

«Мы признаем авторитет Аристотеля и Горация не потому, что они дали нам правила критики, но потому, что эти правила проистекали из трудов, на которых лежит печать постоянного восхищения, испытываемого по отношению к ним лучшей частью человечества от его первоначального появления и до наших дней. Ибо то, что на протяжении многих веков было признаваемо всеми прекрасным, не может не удовлетворять нашим самим собой разумеющимся и естественным представлениям о красоте» (9).

Естественно, этим меркам не удовлетворяет никакой современный новатор, поскольку по определению не может притязать «на всеобщее признание в течении долгих веков». Более того, никакое качество, никакое действие, чуждое древнему искусству, не может быть допущено, поскольку *eo ipso* будет лишено всеобщности. Эстетический или любой другой универсализм, коль скоро он последовательно выражен, очевидно оказывается близок к своего рода примитивизму — поскольку все, что не было известно древним (или по крайней мере самым первым представителям того или иного искусства) очевидно не могло быть общим всему роду человеческому. Руководствуясь той же самой логикой, деистам приходилось утверждать, что их учение «такое же древнее, как само Творение».

Таким образом, на протяжении двух столетий любые нововведения и усовершенствования веры, институций, искусства определялись тем утверждением, что на каждом этапе своих действий человек должен максимально соотносываться со стандартами, рассматривавшимися как всеобщие, простые, неизменные и одинаковые для любого разумного существа. Просвещение, коротко говоря, было эпохой, посвятившей себя (по крайней мере если говорить о ее господствующих тенденциях) упрощению и стандартизации мысли и жизни — своей стандартизации посредством своего упрощения. Спиноза подытожил это выражением, приведенным одним из его первых биографов: «Цель природы состоит

в том, чтобы сделать людей схожими, как детей одной матери» (10). Борьба за реализацию этой предполагаемой цели природы, общее наступление на *несхожесть* между людьми и их мнениями, оценками и установлениями — как и сопротивление этой тенденции и временами выражаемое отвращение к ней — и было центральным и господствующим фактом интеллектуальной истории Европы от конца семнадцатого до конца восемнадцатого веков (11).

Немного было во всей истории мысли более глубоких и более важных изменений в представлении о ценностях, чем случившиеся тогда, когда стал широко распространяться противоположный принцип. Когда начала крепнуть уверенность, что не только многие (или все) этапы человеческой жизни обладают различными преимуществами, но что разнообразие само по себе есть нечто превосходное; и что целью, например, искусства является не достижение простого и идеального совершенства форм в небольшом числе строго установленных жанров, и не сведение эстетического восприятия к общему знаменателю, удовлетворяющему всех и всегда, но, скорее, насколько возможно полное выражение всего богатства различий, наличествующих (потенциально или актуально) в природе вообще и природе человека в частности. А также — что касается роли человека искусства в отношении к его публике — пробуждение тех способностей к пониманию, сочувствию, наслаждению, которые все еще спят в большинстве людей и которые, возможно, вообще не могут быть универсализированы. И данное утверждение (хотя, конечно, им все не исчерпывалось) было *единственным* общим фактором множества тех разнообразных течений, совокупность которых историки и критики обозначили как «романтизм»: безмерное умножение жанров и стилей; признание эстетической легитимности *genre mixte* [смешанных жанров]; *goût de la nuance* [вкус к нюансам]; натурализация «гротескного» в искусстве; внимание к оттенкам; стремление воссоздать с помощью воображения специфику внутреннего мира людей прошлых эпох, стран, культур; *étalage du moi* [выставление себя напоказ]; отказ от буквальной точности в описании пейзажа; отвращение к простоте; недоверие к универсальным формулам в политике; эстетическая антипатия к стандартизации; отождествление Абсолюта с «определенным видом конкретной реальности» в метафизике; чувство «великолепия несовершенного»; культивирование индивидуальных, национальных, расовых особенностей; пренебрежение к очевидному и, в целом, высокое место (совершенно несвойственное большинству прежних эпох), отводившееся оригинальности, а также дохо-

дящее до абсурда стремление к обладанию этим качеством оригинальности. Но не так важно, прилагаем ли мы к этим, бытовавшим тогда представлениям о ценности, обозначение «романтизм» или нет; важнее помнить, что эти изменения произошли и что они, как ничто другое, отличают (к лучшему ли, к худшему ли) господствующее мировоззрение и в девятнадцатом столетии, и в нашем веке, от мировоззрения предшествующего периода интеллектуальной истории Запада. Изменения эти, коротко говоря, состояли в том, что в большинстве нормативных областей мысли в качестве руководящей установки на смену униформитаризму пришло то, что может быть названо диверсификационизмом.

Связь между этими изменениями, с одной стороны, и историческим влиянием и историческими превратностями изучаемых нами здесь идей – с другой, и будет тем, что я главным образом хотел бы рассмотреть в данной лекции. *La nature est partout la même* [природа везде одна и та же] – вот утверждение, из которого теоретики неоклассической эстетики делали (эксплицитно или имплицитно) тот вывод, что искусство должно быть одним и тем же для всех и всегда (12). Но те, кто говорили о цепи бытия – часто то были одни и те же авторы – бесконечно повторяли и противоположное утверждение: «Природа насколько это возможно разнообразит свое искусство» (13). Разумность Вседержителя, согласно философии Лейбница, как уже отмечалось, манифестирует себя в максимальной дифференциации созданий. Каждая монада отражает мир со своей уникальной точки зрения и, следовательно, своим особенным уникальным способом, и так достигается полнота многообразия, конституирующая совершенство вселенной. «Слава Бога увеличивается от такого количества совершенно различных воспроизведенных его творений» (14).

«И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций [монад] существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады. Таково средство достигнуть такого разнообразия, какое возможно... т.е. таково средство достигнуть такого совершенства, какое возможно» (15).

Любая попытка со стороны человека умалить это разнообразие противоречила бы, следовательно, космическому замыслу. Мы уже знаем, что Аддисон полагал: «Благость Бога» проявляется «в многообразии

живых существ не в меньшей степени, чем в их количестве». Бог «в творении придал особый характер каждой ступени жизни, каждой способности к бытию» и наполнил «каждый промежуток, существующий в природе между растениями и человеком, разнообразными видами созданий, следующими друг за другом... Разделяющие их промежутки столь хорошо замыслены и устроены, что вряд ли существует такая ступень восприятия, которая не была бы достигнута в какой-нибудь части живого мира» (16). Галлер открыто указывает человеку на эту мораль: «Счастье смертных – это разнообразие». Это лишь несколько примеров из длинной череды принадлежащих началу восемнадцатого столетия провозглашений данного кредо; они венчают собой всю непрерывную традицию, идущую от Платона через неоплатонизм, схоластов, Бруно и других ренессансных авторов. Следует также помнить, что равным образом то было частью устойчивой традиции в религии и морали – традиции, гласившей, что человек должен подражать Богу, стремиться, насколько это в его силах, к приобщению к божественным атрибутам. Не в меньшей степени это было свойственно классицистской традиции в эстетике: искусство должно подражать природе не только в смысле ее копирования и точного изображения человека, но и в смысле соответствия главным особенностям природы и путям ее Творца. Человеческое искусство должно верно повторять не только результаты, но – насколько это возможно – и методы божественного Мастера. Призвание ваятеля, музыканта, художника, говорит Эйкенсайд, заключается в том, чтобы «стремиться изобразить все существующее в мире посредством форм, звуков и красок», изобразить всю череду сущностей, наличествующих в божественном разуме

Even as in Nature's frame (if such a word,
If such a word, so bold, may from the lips
Of man proceed) as in this outward frame
Of things, the great Artificer portrays
His own immense idea...
But the chief
Are poets; eloquent men, who dwell on earth
To clothe whate'er the soul admires or loves
With language and with numbers. Hence to these
A field is open'd wide as Nature's sphere;
Nay, wider: various as the sudden acts
Of human wit, and vast as the demands
Of human will. The bard nor length, nor depth,
Nor place, nor form controls (17).

{Именно такими, какие они есть в Природе (если подобное слово,
Столь дерзкое, может быть произнесено устами человека),
Какими они есть в тех внешних очертаниях
Вещей, что великий Мастер сделал изображением
Своей неисчерпаемой идеи...

Но первенство здесь принадлежит поэтам; людям красноречья, кто
живет

Чтобы облекать в слова и ритмы все, чем душа восторгается
И все, что она любит. И им открыто
Поле действий, широкое как сама Природа;
Нет, более широкое: разнообразное как озарения
Человеческого ума и безбрежное как притязания
Воли человека. Бард не ограничен ни протяженностью,
Ни глубиной, ни местом и ни формой.]

Следует также напомнить, что к концу восемнадцатого века вселенский порядок стал пониматься не как конечное и статичное космическое разнообразие, но как процесс, приводящий к умножению различий. Цепь бытия темпорализовалась, Бог, чьи атрибуты она манифестирует, многими выдающимися авторами стал провозглашаться тем, кто проявляет себя посредством изменения и становления; а неотъемлемой от природы тенденцией стало считаться порождение новых типов бытия; судьба же индивидуальных существ теперь понималась как последовательное восхождение через все формы, как непрерывное самотрансцендирование. Поскольку то течение в мысли Запада, которое имело своим выражением концепцию цепи бытия, теперь пришло ко все более настойчивому подчеркиванию неисчерпаемой креативности Бога, отсюда следовало, что человек, будь то как агент морального действия, будь то как художник, подражая Богу, должен тоже быть «креативным». Это представление, бесконечное повторение которого в наши дни сделало его чем-то вроде затертого общего места, в конце восемнадцатого века звучало крайне волнующе, а для людей искусства было крайне стимулирующим. Высшим призванием человека стало добавить что-то свое к творению, обогатить чем-то совокупность вещей мира, и, в конечном счете, сознательно сотрудничать в осуществлении вселенского замысла.

Однако не только многообразие и постоянное обновление, но и некоторая доля разлада и прежде всего конфликтности, полагались большинством значительных философов начала восемнадцатого века имплицитными природе блага — если благо истолковывалось в соответствии и в согласии с принципом изобилия. И в этом отношении они тоже

повторяли то, что прежде них было сказано Платином, схоластами, платониками Ренессанса, теологами и метафизиками семнадцатого века. Традиционный аргумент в пользу оптимизма состоит (как было уже подробно показано) в представлении о космическом Мастере как том, чьи полотна до последней доли дюйма насыщены самыми разнообразными деталями; как том, кто гораздо более заботится о полноте и разнообразии содержания, нежели чем о простоте и совершенстве форм; как том, кто стремится к этому богатству цветов и контрастов даже за счет возникновения дисгармонии, иррегулярности и того, что нам кажется сумятицей. Поэтому, замечает Лейбниц, есть много правды в прекрасном правиле св. Бернара: *ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid* [в высшей степени правильно то, что многое возникает менее упорядоченным]. А Блэкмор, в одной из наиболее характерных для начала восемнадцатого века поэм, говорит, причем не о человеке-художнике, но о Создателе:

If all perfection were in all things shown,
All beauty, all variety, were gone.
[Если бы в вещах проявилось все совершенство,
Исчезла бы вся красота и все разнообразие.]

Если, тем самым, мы признаем за переходом от униформитаризма к диверсификационизму наиболее значимую и характерную черту романтической революции, то очевидно, что в традиции платонизма всегда присутствовала тенденция, ведущая к романтизму, и что особенно ясно и настойчиво она была провозглашена философами, моралистами и философствовавшими поэтами века, который зовется веком Разума. И именно этими идеями философов и поэтов были вскормлены, прежде всего в Германии, те юноши, которым в последние десятилетия восемнадцатого столетия суждено было стать вождями этой революции. Лейбниц, Локк и Кант, Бюффон и Бонне, Аддисон, Поп и Эйкенсайд, а также сотни менее значительных авторов научили их, что лучший из возможных миров является и самым многоцветным, что целью божества было не оставить ни одну из возможностей нереализованной. Главную роль в этом укоренении в сознании восемнадцатого века диверсификационистских установок сыграли споры об оптимизме, на которые была затрачена значительная часть интеллектуальной энергии той эпохи. Постулаты эти, правда, обычно соединялись с другими концепциями, с которыми они были существенным образом несовместимы и с настроениями, которые им противоречили. Все выводы, вытекавшие из этих постулатов, стали очевидны только тогда, когда данные постулаты

были более строго отделены от идей, противоречивших им и частично нейтрализовавших их. Но в сознании нового поколения они не разделились. Следует также напомнить, что возрождение прямого влияния неоплатонизма было одним из заметных явлений в мысли Германии девяностых годов восемнадцатого века. Один из специалистов по этому периоду утверждает даже, что

«если говорить о “ключе” к раннему романтизму, то его следует искать в творчестве одного из мыслителей античности, в философии Плотина. Ибо этот мыслитель явился вдохновителем не только всей системы Новалиса, рассеянной по бесчисленным фрагментам, и многих из идей Шеллинга в его средний период; его влияние простиралось еще дальше: через Новалиса и Шеллинга он повлиял, хотя и непрямо, на обоих Шлегелей и без знания этого факта многие места в берлинских лекциях “О литературе и искусстве” [Вильгельма Шлегеля] останутся загадкой» (18).

Сознание этой генерции определяли еще несколько мощных сил, способствовавших возникновению свежих интеллектуальных веяний и ведущих примерно в том же самом направлении. Однако именно принцип изобилия был главным фактором грандиозных изменений в умонастроениях, которые наиболее ясно проявились в религиозных представлениях, моральных, эстетических идеалах и высоких порывах поколения немецких мыслителей, созревшего между семидесятыми и девяностыми годами восемнадцатого столетия — изменений в умонастроениях, которые прежде всего благодаря этому поколению распространились в остальном мире. Вполне вероятно также, что эти представления были не чем иным, как выражением некоторых извечных склонностей человеческой природы, вышедших в то время на первый план; и что обращение к этим древним принципам было не чем иным, как способом «рационализации» прежде пребывавших под спудом желаний и эстетических вкусов. Я не хотел бы здесь останавливаться на том общем психологическом вопросе, который возникает при подобной постановке проблемы, а именно: насколько сильно зависит философия не от логической (или предположительно логической) разработки принятых предпосылок, а от эмоциональных побуждений, от особенностей личного темперамента, от социальных или других практических проблем того или иного стечения исторических обстоятельств. Как бы там ни было, фактом является то, что на протяжении всего Просвещения на деле доминировало кредо униформитаризма — но в этот же период постоянно обсуждались и теоретические предпосылки деверсификацио-

низма, а его практические выводы в конце концов нашли свое применение и распространились в умах. Я полагаю, не подлежит сомнению и то, что если даже допустить — хотя это допущение и требует множества оговорок — что основания, которые человек полагает своим убеждениям, стандартам и вкусам, являются не чем иным, как «рационализацией» его желаний, спонтанных симпатий и антипатий, то все же необходимость поиска таких [рациональных] оснований (или того, что кажется ими) неотъемлема от природы человека. И главные действующие лица той революции, о которой мы здесь говорим, видели именно в принципе изобилия одно из двух самых главных — а для этого поколения и действенных — оснований своих убеждений.

В ранней философии Шиллера, изложенной в «Философских письмах», такие антирационалистические и диверсификационистские следствия подчеркивались предельно настойчиво. Оправдание настроению *Sturm und Drang* он находит в философии, опирающейся на Платона и Лейбница.

«Всякое совершенство должно бы иметь право на существование в мировой полноте... Всякое порождение ума, всякое хитросплетение остроумия имеют неоспоримое право гражданства в высшем значении творения. В бесконечном плане природы должно быть место для всякой деятельности, всеобщее счастье не должно быть лишено ни малейшей степени наслаждения. Не должен ли великий промыслитель мира, по воле которого ни одна щепка не падает бесполезно, ни одно пустое место, где могло бы гнездиться хоть какое-нибудь наслаждение жизнью, не останется незаселенным, который... хозяйственно распоряжается маленьким цветком сладострастия, могущим произрастать в безумии... не должен ли этот изобретательный дух и заблуждения обращать на пользу своим великим целям, и неужели он оставит обширную область вселенной в душе человека пребывать заглохшей и лишенной радостей... И заблуждающийся разум способен заселить даже хаотическую страну грез, сделать плодоносной даже бесплодную почву противоречий, и это составляет настоящее приобретение для всеобщего совершенства, это было предусмотрено мудрейшим духом!» (19).

Из чего юный и романтический философ-поэт заключает: ни он, ни друзья, к которым он обращает свои размышления, никогда не считали нужным задаваться вопросом — а не выдают ли они зачастую «волнение своей крови, предчувствия и потребности своего сердца за хладнокровную мудрость?». Да, возможно все его выводы — не более чем безосновательные мечтания; не важно; мир еще богаче иллюзии, цели Творца превосходят и ее.

«Но в божественном произведении искусства пощажено своеобразное значение всякой составной его части, и этот оберегающий взгляд, бросаемый великим мастером на всякий зародыш энергии, даже в малейшем создании, возвеличивает его не менее, чем гармония неизмеримого целого. Жизнь и свобода, вот печать божественного творчества. Оно наиболее возвышенно проявляется именно там, где идеал кажется наименее достигнутым».

Эстетические выводы отсюда не менее очевидны и Шиллер не оставляет их невысказанными. Искусство человека, подобно искусству божественному, должно сделать своей целью полное выражение всех возможных модусов бытия и опыта. Более того, по Шиллеру только это и может быть программой, которая должна шаг за шагом осуществляться, подобно тому, как содержание искусства постепенно, поколение за поколением обогащается и разнообразится.

«Но именно это высшее совершенство не может быть постигнуто нами в нашей теперешней ограниченности. Мы обозреваем слишком малую часть вселенной, и для нашего уха недоступно восприятие огромного множества диссонансов. Всякая ступень, на которую мы поднимаемся по лестнице существ, сделает нас восприимчивее к этого рода художественному наслаждению, но и тогда оно будет иметь для нас значение только средства, только поскольку оно будет нас вдохновлять к подобного рода деятельности. Ленивое созерцание чужого величия никогда не может быть высшей заслугой. Более благородные люди не имеют недостатка ни в материале для деятельности, ни в силах, чтобы самим стать творцами в своей сфере» (20).

И художник, придерживающийся этой программы, должен помнить — посильные ему попытки творить не будут в согласии с космическим планом, если он позволит себе чрезмерно увлечься «формой», ибо это приведет его к потере богатства содержания: «Тщательная обработка формы может иногда заставить забыть грубую правду материала». Это не что иное, как полное переосмысление основополагающих принципов неоклассической теории.

В этом же самом сочинении молодой богослов формально отрицает понятие божественной самодостаточности, утверждение Аристотеля, что Бог «может не иметь потребности в помощниках». Набожный Клопшток незадолго до того, обращаясь к Богу, снова повторил древний вопрос:

Warum, da allein du dir genug warst, Erster, schaffst du?..
Wurdest dadurch du Seliger, dass du Seligkeit gabst? (21).

[Почему творишь ты, Первый, — тот, кого было в избытке для себя самого?

Блаженнее ли ты от того, что даришь блаженство?]

Абсолют, однако же, не дал ответа. Вопрос этот Клопшток провозглашает неразрешимым, конечный разум достигает здесь своих пределов. В ответе на этот же вопрос Шиллер прибегает к понятиям, которые могли бы вызвать бурю возмущения у большинства великих теологов, начиная с самого Аристотеля:

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon keine Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schaeumt ihm die Unendlichkeit.
[Не имел друзей великий Создатель мира,
Испытывал нужду, затем и создал души,
Блаженное зеркало своего блаженства.
Высшее существо не нашло себе равного,
Из чаши, наполненной миром существ,
Изливалась для него бесконечность.]

Прямая связь этих размышлений с размышлениями, изложенными в «Тимее», очевидна; эти знаменитые строки, являются, кроме того, своего рода комментарием к данному диалогу, причем комментарием в прямую имеющим отношение к самой сути «Тимея» — хотя сам Шиллер мог и не осознавать этой связи. Здесь мы видим строгое разделение тех двух представлений о Боге, что так безнадежно диссонировали друг с другом на протяжении большей части истории европейской религиозной мысли. Здесь показано, что платоновский Демиург никак несовместим с платоновским Абсолютом (Богом, отождествляемым с идеей Блага как идеей совершенства и самодостаточности); и последний был принесен в жертву, дабы сохранить первого. Бог, творящий мир конечных духов, должен быть Богом, который сам в себе *не самодостаточен*.

Главным образом вследствие запоздавших веяний классицизма, что охватили поколение молодых немцев в восьмидесятых и начале девятых годов восемнадцатого века, эти юношеские излияния стали к тому времени казаться Шиллеру не то чтобы неверными, но односторонними. Его попытки сделать к ним необходимые дополнения опять-таки приняли форму нового синтеза двух течений в традиции платонизма — синтез этот облегчался для него новыми идеями, почерпну-

тыми незадолго до того у Канта и Фихте. Результаты были изложены в сочинении «Об эстетическом воспитании человека» (1795), содержание которого шире заглавия. Начинается оно с проведения параллели между двумя основополагающими атрибутами платонического и неоплатонического абсолюта и двумя соответствующими им особенностями человека. С одной стороны, «божество не может становиться», поскольку оно по своей сущности бесконечно, то есть испокон веков полно и не может прирастать с течением времени. Но с другой стороны

«все же следует назвать божественным и то стремление, которое, будучи важнейшим отличительным признаком божества, имеет своей бесконечной задачей безусловное провозглашение полноты бытия (действительности всего возможного) и безусловное единство являющегося (необходимость всего действительного)» (22).

Итак, Шиллер снова обращается к двум Богам Платона: неизменному и самозамкнутому совершенству — с одной стороны, и креативной силе, стремящейся к тому, чтобы все возможное получило реализацию во времени — с другой. Человек тоже обладает этими двумя признаками божественной природы; и, следовательно, в человеке сосуществуют два извечно конфликтующих начала, «два основополагающих закона» существа, одновременно и рационального, и чувствующего — обладающего, в терминах Канта, и ноуменальным, и темпоральным Я. Одно начало есть побуждение к чистому единству, к оталеченной «форме» — *Formtrieb* [формальное побуждение], называет это Шиллер; поскольку оно неподвластно времени, то не претерпевает изменений. Другой принцип, *Stofftrieb* [материальное побуждение], есть потребность разнообразия, полноты конкретного, частного содержания; и он по необходимости проявляет себя в жизни неполного и временного существа как постоянное побуждение к изменениям, к обогащению опыта посредством привнесения нового. Целью этого «чувственного побуждения» (как его еще иногда, хотя и менее верно, называет Шиллер), тем, что делает человека частью природного мира становления, является «жизнь, в самом обширном значении этого слова; это понятие, которое обозначает все материальное бытие и все непосредственно находящееся в распоряжении чувств» (23).

«Так как мир есть протяженность во времени, есть изменение, то совершенство способности, приводящей человека в связь с миром, должно состоять в наивозможно большей изменяемости и экстенсивности. Так как личность есть пребывающее в смене, то совершенство той спо-

способности, которая противодействует изменению, должно состоять в наивозможно большей самостоятельности и интенсивности» (24).

Хотя эти два начала непрестанно борются в человеке, оба они равно необходимы для достижения совершенства как во внутреннем мире человека, так и в искусстве. Красота, как предмет искусства, всегда требует определенности форм; но те художники и критики, кто много говорят об этой истине, склонны забывать, что эта цель должна достигаться «не в выделении известной категории реальностей, но в безусловном включении всех их» (25).

Итак, Шиллер превращает и темпорализованный принцип изобилия, и противоположный принцип, принцип ограничения содержания незыблимыми правилами формального совершенства, в два безусловных правила программы жизни и искусства. Поскольку два этих правила в значительной степени антитетичны, каждое данное конкретное объединение их в опыте требует пожертвовать в определенной мере одним ради другого. Сам Шиллер постоянно колеблется в этом выборе; иногда кажется, что он отдает предпочтение одному правилу, иногда — правилу противоположному. Кроме того, он полагал, что открыл и третий путь для человека — *Spieltrieb*, побуждение к игре, гармоничное единение двух первых правил. Но мы не будем углубляться в эти попытки Шиллера примирить непримиримое. В конце концов, он сам приходит к выводу, что здесь не может быть достигнуто окончательного примирения. «Равновесие реальности и формы, и содержания остается всегда лишь идеей», которой реальность не может окончательно достичь. «В действительности всегда один элемент будет перевешивать другой, и наибольшее, на что способен опыт, состоит в колебании между обоими началами, причем перевес оказывается то на стороне реальности, то на стороне формы» (26). Следовательно, в жизни человека, в развитии нации, в истории искусства, должно осуществляться бесконечное чередование противоположных фаз. Ныне же беспрестанный поиск все новых проявлений «жизни», большего разнообразия и полноты содержания разрушит формы, которые были наложены на искусство и на другие способы человеческого самовыражения; сегодня стремление к «форме», к строгим «началам» и незыблимому порядку стало бы препятствием могучего хода жизни. Тем самым, природа человека во всех ее деятельных проявлениях будет — и должна — всегда колебаться между двумя противоположными крайностями. Но в целом — как считает, хотя и не говорит об этом прямо, Шиллер — последнее слово принадлежит принципу изобилия. Поскольку он утвер-

ждает, что любая унификация по необходимости является неполной, что любая эстетическая форма и моральный закон доказывают в конце концов собственную ограниченность и невозможность охватить все потенции человеческой природы, то отсюда вытекает, что тенденция ко все более возрастающему разнообразию в ходе вечного изменения всегда будет (как тому и следует быть) господствующей силой человеческой экзистенции.

В созданных после 1796 года сочинениях немецких поэтов, критиков и моралистов, которые взяли на вооружение слово «романтический» и ввели его в словарь философии и теории литературы, установка на диверсификационизм пронизывает собой все. Здесь тоже она оказывается тесно связана с тем утверждением, что цель художника — подражать не просто трудам природы, но и ее методам, стать причастным духу вселенной через устремление (как делает это сама природа) к бесконечным полноте и многообразию. «Все священные игры искусства — это только далекие воспроизведения бесконечной игры мира, вечно формирующегося художественного произведения» (27). Один специалист по немецкому романтизму недавно заметил: «Точно так же, как целью Бога "в творении мира" было не более и не менее, чем открыть "свое сокровенные атрибуты... свое извечное могущество и божественность", так и Шлегель полагал, что целью романтического поэта тоже является демонстрация в равно объективном творчестве собственного художественного могущества, величия, мудрости и любви к плодам своего литературного гения». Тот же автор отмечает, насколько важную роль в развитии эстетических идей молодого Шлегеля играло предположение, «почерпнутое им из области религиозной», что «как Бог относится к своему творению, так и художник к своему» (28). Но самым существенным для молодых романтиков в этом древнем как мир сопоставлении было то, что Бог, чью художественную деятельность человеческое искусство должно и имитировать, и дополнять, был Богом, превыше всего остального ценившим разнообразие.

Отметим, однако, что когда это утверждение прилагалось в качестве правила искусства и жизни, возникала рискованная и далеко идущая двусмысленность. Оно могло толковаться двумя способами; и на практике они часто оказывались противоположны друг другу, хотя эта противоположность не предопределялась целиком их сущностью. С одной стороны, это утверждение предполагало, и в качестве эстетической, и в качестве нравственной цели индивида, попытку как можно более полного проникновения в бесконечное разнообразие мыслей и чувств

другого человека. Это необходимо для развития не просто терпимости, но приобщения в воображении к мировоззрению, ценностям, вкусам, индивидуальному опыту других; это не только способ обогатить свой внутренний мир, но и способ составить представление об объективной истинности противоречивых ценностей. Так истолкованный императив романтизма гласил: «Уважать и восхищаться не только всеобщим разумом, которому, по Канту, причастны равно все люди, но и качествами, которыми человек и все остальные создания разнятся друг от друга, и, в частности, разнятся от себя самих». «Я даже думаю», писал Фридрих Шлегель, «что мудрое самоограничение и тихая скромность духа не более необходимы человеку, чем самое пылкое, неослабное, почти жадное участие во всякой жизни и известное чувство святости щедрой полноты» (29). И он сам, и та школа, идеи которой он по большей части и сформулировал, обычно были склонны рассматривать такую позицию как более чем необходимую. Один из первых романтиков превращается тем самым в пылкого проповедника всеобщности в подходе к эстетическому.

Вот почему Ваккенродер превозносит *Allgemeinheit, Toleranz und Menschenliebe in der Kunst* [всеобщность, терпимость и человеколюбие в искусстве]:

«Извечному духу ведомо, что каждый человек говорит языком, который Он дал ему, что каждый говорит о том, что внутри, как может и как должно... [Бог] взирает с удовлетворением на все и вся и радуется всяческому разнообразию... Готический собор доставляет ему столько же радости, как и греческий храм, а звуки резкой военной музыки дикарей так же дороги ему как религиозные песнопения и хоры, сочиненные с самым изысканным искусством. Но когда я обращаю свой взор от Него, от бесконечного, к земле и смотрю на моих братьев — о! как горестно я стенаю от того, что они столь мало пытаются быть похожими на своего небесного прародителя. [Люди] всегда полагают свое место самым важным во вселенной; и точно так же они считают свои чувства сосредоточением всего прекрасного в искусстве, провозглашая, как будто с высоты судейского трона, окончательный вердикт обо всем и забывая, что никто не давал им права быть судьями... Почему вы не порицаете индуса за то, что он говорит на своем собственном языке, а не на нашем? И так же вы хвалите Средние века за то, что они не создали те же храмы, что создали греки... Коль вы не можете непосредственно понять чувства столь многих, кто отличны от вас и, проникнув в их сердца, *почувствовать* их труды, попытайтесь по крайней мере, используя как связующую нить интеллект, хотя бы понять их» (30).

А. В. Шлегель, десятилетием позже, настаивал на таком же строгом и целительном самоограничении.

«Невозможно стать знатоком без определенной универсальности ума, то есть без определенной гибкости, позволяющей, отказавшись от привычных нам индивидуальных склонностей и слепых пристрастий, перенестись к склонностям и пристрастиям, отличающим других людей и другие времена, и, так сказать, *прочувствовать* их изнутри. Следовательно, деспотизм хорошего вкуса, опираясь на который [некоторые критики] желают навязать установленные ими и, возможно, совершенно произвольные правила, всегда оказывается ни на чем не основанной самонадеянностью».

И, указывая на пренебрежительное отношении в предшествующий период и к готической архитектуре, и к Шекспиру, Шлегель на основании этого правила осуждает узость неоклассицизма:

«Пантеон не более отличен от Вестминстерского аббатства, чем строение трагедии Софокла от строения пьесы Шекспира... Но разве восхищение одним из них требует от нас пренебрежения другим? Разве нельзя допустить, что каждый из них на свой собственный манер велик и восхитителен, даже если один совершенно несхожен с другим?.. Мир необъятен и многие вещи могут сосуществовать в нем бок о бок» (31).

Художника, в его отличии от ценителя искусства, этот идеал приводит к представлению, выраженному в знаменитом определении Фридрихом Шлегелем романтической поэзии: «Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie» [«Романтическая поэзия – это прогрессивная универсальная поэзия»]. Это следует понимать не в узком смысле, как поиск универсальных форм и обращение ко всем и каждому, но в расширенном смысле, как стремление к постижению и выражению каждого аспекта человеческого существования. Ничто не может быть слишком странным или слишком далеким, слишком низменным или слишком возвышенным, чтобы быть исключенным из этой сферы; никакой нюанс характера или переживания не может быть так тонок и неуловим – или так специфичен – чтобы поэт и романист не были бы в состоянии схватить его и донести только ему свойственные качества до читателя. «С романтической точки зрения», писал Шлегель, «даже эксцентрические и уродливые разновидности поэзии имеют свою ценность как материалы и предварительные опыты универсальности, если только в них что-нибудь содержится, если они оригинальны» (32).

Здесь мы касаемся течения в романтизме, более гармонизировавшего с тем его тоном, примеры которого приводились в предыдущей лекции — стремления к постоянному выходу за пределы уже достигнутого, к непрестанному расширению. Романтическое искусство должно быть и развивающимся, и универсальным, поскольку универсальность, взыскуемая им, никогда, как полагалось, не будет окончательно достигнута никаким отдельным человеком и никаким поколением. *Fülle des Lebens* [полнота жизни] неисчерпаема; сколь полно она ни была бы в каждый конкретный момент выражена средствами того или иного искусства, еще более останется за пределами этого выражения. Ранним романтикам были неведомы страхи, обуревавшие молодого Джона Стюарта Милля в тот период жизни, когда его с некоторым запозданием охватила юношеская меланхолия (эти страхи сами были выражением романтических установок). Переживания эти заключались в том, что все возможные способы и комбинации в, к примеру, музыке уже были реализованы и не следует надеяться ни на что новое в этом искусстве. (Вряд ли стоит говорить, насколько эти опасения были комичны в третьем десятилетии девятнадцатого века.) Природа и человек, по мнению романтиков, были достаточно разнообразны, чтобы всегда предоставлять художнику все новый материал; его же задача в том, чтобы неутомимо брать этот материал и давать ему воплощение в равным образом разнообразных и все новых эстетических формах. Сходны были и моральные следствия; человек, причастный благу, для романтиков, как и для Бога Гёте, был человеком, который всегда деятелен.

Однако идеализация многообразия, программа сознательного соперничества с природным изобилием и даже присвоения чего-то нового к этому изобилию, могла быть истолкована, как я уже сказал, и совсем иначе. И это другое истолкование возникло в том же кругу людей и даже могло принадлежать одному и тому же человеку. Если мир тем лучше, чем более он разнообразен, чем более в нем проявлены предполагаемые различия человеческой природы, то долгом человека является, как следует заключить, пестовать и развивать эту свою непохожесть на других. Диверсификационизм тем самым вел к сознательному культивированию характерного, личного, расового, национального и, так сказать, хронологического. «Именно индивидуальное является самым главным и извечным в человеке», писал Фридрих Шлегель в журнале «Атеней» (33), «Забота о своей индивидуальности, как о высочайшем призвании, и ее развитие есть божественный эгоизм». «Чем больше в поэме особенного, местного, странного, выражающего дух

А. В. Шлегель, десятилетием позже, настаивал на таком же строгом и целительном самоограничении.

«Невозможно стать знатоком без определенной универсальности ума, то есть без определенной гибкости, позволяющей, отказавшись от привычных нам индивидуальных склонностей и слепых пристрастий, перенестись к склонностям и пристрастиям, отличающим других людей и другие времена, и, так сказать, *прочувствовать* их изнутри. Следовательно, деспотизм хорошего вкуса, опираясь на который [некоторые критики] желают навязать установленные ими и, возможно, совершенно произвольные правила, всегда оказывается ни на чем не основанной самонадеянностью».

И, указывая на пренебрежительное отношении в предшествующий период и к готической архитектуре, и к Шекспиру, Шлегель на основании этого правила осуждает узость неоклассицизма:

«Пантеон не более отличен от Вестминстерского аббатства, чем строение трагедии Софокла от строения пьесы Шекспира... Но разве восхищение одним из них требует от нас пренебрежения другим? Разве нельзя допустить, что каждый из них на свой собственный манер велик и восхитителен, даже если один совершенно несхожен с другим?.. Мир необъятен и многие вещи могут сосуществовать в нем бок о бок» (31).

Художника, в его отличии от ценителя искусства, этот идеал приводит к представлению, выраженному в знаменитом определении Фридрихом Шлегелем романтической поэзии: «Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie» [«Романтическая поэзия – это прогрессивная универсальная поэзия»]. Это следует понимать не в узком смысле, как поиск универсальных форм и обращение ко всем и каждому, но в расширенном смысле, как стремление к постижению и выражению каждого аспекта человеческого существования. Ничто не может быть слишком странным или слишком далеким, слишком низменным или слишком возвышенным, чтобы быть исключенным из этой сферы; никакой нюанс характера или переживания не может быть так тонок и неуловим – или так специфичен – чтобы поэт и романист не были бы в состоянии схватить его и донести только ему свойственные качества до читателя. «С романтической точки зрения», писал Шлегель, «даже эксцентрические и уродливые разновидности поэзии имеют свою ценность как материалы и предварительные опыты универсальности, если только в них что-нибудь содержится, если они оригинальны» (32).

Здесь мы касаемся течения в романтизме, более гармонизировавшего с тем его тоном, примеры которого приводились в предыдущей лекции — стремления к постоянному выходу за пределы уже достигнутого, к непрестанному расширению. Романтическое искусство должно быть и развивающимся, и универсальным, поскольку универсальность, возыскуемая им, никогда, как полагалось, не будет окончательно достигнута никаким отдельным человеком и никаким поколением. *Fülle des Lebens* [полнота жизни] неисчерпаема; сколь полно она ни была бы в каждый конкретный момент выражена средствами того или иного искусства, еще более останется за пределами этого выражения. Ранним романтикам были неведомы страхи, обуревавшие молодого Джона Стюарта Милля в тот период жизни, когда его с некоторым запозданием охватила юношеская меланхолия (эти страхи сами были выражением романтических установок). Переживания эти заключались в том, что все возможные способы и комбинации в, к примеру, музыке уже были реализованы и не следует надеяться ни на что новое в этом искусстве. (Вряд ли стоит говорить, насколько эти опасения были комичны в третьем десятилетии девятнадцатого века.) Природа и человек, по мнению романтиков, были достаточно разнообразны, чтобы всегда предоставлять художнику все новый материал; его же задача в том, чтобы неутомимо брать этот материал и давать ему воплощение в равным образом разнообразных и все новых эстетических формах. Сходны были и моральные следствия; человек, причастный благу, для романтиков, как и для Бога Гете, был человеком, который всегда деятелен.

Однако идеализация многообразия, программа сознательного соперничества с природным изобилием и даже присовокупления чего-то нового к этому изобилию, могла быть истолкована, как я уже сказал, и совсем иначе. И это другое истолкование возникло в том же кругу людей и даже могло принадлежать одному и тому же человеку. Если мир тем лучше, чем более он разнообразен, чем более в нем проявлены предполагаемые различия человеческой натуры, то долгом человека является, как следует заключить, пестовать и развивать эту свою непохожесть на других. Диверсификационизм тем самым вел к сознательному культивированию характерного, личного, расового, национального и, так сказать, хронологического. «Именно индивидуальное является самым главным и извечным в человеке», писал Фридрих Шлегель в журнале «Атеней» (33), «Забота о своей индивидуальности, как о высочайшем призвании, и ее развитие есть божественный эгоизм». «Чем больше в поэме особенного, местного, странного, выражающего дух

своего времени, тем ближе она стоит к центру поэзии» — провозглашает Новалис (34). Это, безусловно, полярная противоположность основополагающих принципов неоклассической эстетической доктрины. Такое истолкование романтического идеала предполагает, что главной заповедью является следующая: «Будь самим собой, что значит, будь ни на кого не похожим!».

Оба этих в высшей степени несхожих вывода получили свое яркое выражение у Шлейермахера, в двух главных манифестах раннего немецкого романтизма — его «Речах о религии» (1799) и «Монологам» (1800). «Речи о религии» можно считать первой серьезной и последовательной попыткой сформулировать специфически «романтическую» этику, распространить на моральную философию те принципы, которые получили эстетическое воплощение в сочинениях Шлегелей, особенно в тех, которые выходили в «Атенее». Шлейермахер повторяет те следовавшие из принципов изобилия и непрерывности выводы, которые извлек, как уже указывалось в предыдущей лекции, Лейбниц, высказываясь в пользу теории оптимизма.

«Какую цену имело бы однообразное повторение высшего идеала, причем люди, если отвлечься от времени и обстоятельства, были бы в сущности однородны, означали бы одну и ту же формулу лишь с разными коэффициентами — какую цену имело бы это по сравнению с бесконечной различностью человеческих явлений? Возьмите какой угодно элемент человечества, вы найдете каждый во всевозможных состояниях... многообразно смешанным с каждым другим элементом, вплоть до почти всецелого насыщения всеми остальными... И смешение создается всевозможными способами, выражает все случайные видоизменения и редкие комбинации. И если вы еще можете мыслить соединения, которых вы не видите, то и это есть откровение вселенной, — намек на то, что в требуемой степени это смешение невозможно при нынешней температуре мира» (35).

Шлейермахер не считает, что данные предположения могут быть опровергнуты тем «столь часто оплакиваемым избытком самых пошлых форм человечества, которые неизменно повторяются в тысячах оттисков». Объяснение этому находится в принципе непрерывности: «Вечный разум повелевает... чтобы те формы, в которых труднее всего различить самобытность, теснее всего сгрудились между собой». Тем не менее, остается истинным, что «каждая форма имеет нечто своеобразное; никто не равен другому».

Отсюда и в «Речах», и в «Монологам» Шлейермахер приходит к тому моральному выводу, что «однообразие» в мысли и в нравах есть зло, и первым долгом человека является избегать этого зла.

«В области нравственного учения безжизненно то убогое однообразие, которое мнит постичь высшую человеческую жизнь в единой мертвой формуле. Как может возникнуть последнее иначе, чем при отсутствии общего чувства живой природы, которая всюду устанавливает многообразие и самобытность» (36).

Но здесь опять-таки мораль предстает в двух формах. Первая из них состоит в том, что целью личности должно быть всеохватывающее понимание и вчувствование, непрестанное принятие посредством воображения всех типов многообразия в природе; особенно опыта и нравов всех этапов истории человечества и всех народов.

«Могу ли я не радоваться всему новому и многообразному, если оно снова и на новый лад подтверждает мне истину моего сознания?.. По-прежнему я приветствую страдание и радость и все, что мир называет благом и бедствием, ибо все это на свой лад осуществляет мою цель и открывает мне содержание моего существа! И если я только достигну этого, — какое мне дело до счастья!.. И некогда мне удастся объять это действительностью и созерцанием и тесно связать со всем, что уже есть во мне. Мне предстоит еще исследовать науки, без знания которых не может завершиться мое воззрение на мир. Многие образы человечности еще чужды мне; есть поколения и народы, которые я лишь поверхностно знаю по чужим изображениям; моя фантазия не может самобытно проникнуть в их умонастроение и сущность, и они не занимают определенного места в моем созерцании ступеней человеческого развития. Многие роды деятельности, более далекие моему существу, еще непонятны мне, и мне часто недостает самостоятельного суждения о их связи со всем, что велико и прекрасно в человечестве. Все это я усвою совместно или одно за другим; предо мной расстилаются прекраснейшие горизонты. Сколько благородных натур, которые совсем иначе, чем я, развили в себе человечность, я могу созерцать вблизи! Сколькими многогосведующими людьми я окружен, которые из гостеприимства или тщеславия подносят мне в прекрасных сосудах золотые плоды своей жизни и заботливо пересаживают на родину растения чуждых времен и стран. Может ли судьба заковать меня и преградить мне доступ к этой цели? Может ли она отказать мне в средствах саморазвития и удалить меня от легкого общения с деятельностью нынешнего поколения и с памятниками прошлого? Может ли она изгнать меня из прекрасного мира, в котором я живу, в дикие пустыни, куда не доходят сведения об остальном

человечестве, где в вечном однообразии меня тесно окружает со всех сторон пошлая природа и где среди спертых, испорченного воздуха взор не встречает ничего прекрасного и определенного?» (37). «Внутренняя деятельность фантазии восполняет мне то, что недостает действительности; в силу ее я усваиваю себе каждое отношение, которое я встречаю у других; дух внутренне движется, преобразует все в согласии со своей природой и предвосхищает с верным чувством, как он стал бы действовать. Обыденные суждения людей о чужой жизни и деятельности, — суждения, высчитанные на основании пустых формул мертвыми буквами, — суть, конечно, плохая опора... Но если творчеством фантазии руководит внутренняя действительность — а так это должно быть всюду, где есть истинная жизнь, — и если предвосхищенное деяние есть чистое сознание этой внутренней действительности, — тогда созерцание чужого повлияло на дух, как если бы это чужое было действительно его собственным достоянием и он сам проявил свое действие вовне. Так и я впредь, как и доселе, буду овладевать всем миром в силу этой внутренней деятельности, и я лучше использую все в тихом созерцании, чем если бы и внешнее действие должно было в быстрой смене сопровождать всякий образ» (38).

Но существует и другое истолкование диверсификационистского идеала; на нем Шлейермахер настаивает не менее, — а в целом даже более — пылко. В «Монологам» он излагает его как главный результат того хода мысли, что привел его к новой этике.

«Так открылось мне то, что с того времени более всего возвышает меня; мне уяснилось, что каждый человек должен на свой лад выражать человечество через своеобразное смешение его элементов, чтобы человечество обнаруживалось всеми способами и чтобы в полноте пространства и времени осуществилось все многообразие, которое может таиться в его лоне... Однако лишь с трудом и поздно человек достигает полного сознания своего своеобразия; не всегда он решает заглянуть в него, и охотнее направляет взор на общее достояние человечества, к которому он уже издавна прилепился с любовью и благодарностью; и часто он даже сомневается, следует ли ему, в качестве самобытного существа, как бы вновь оторваться от целого... Самобытное стремление природы часто не замечается, и когда яснее всего обнаруживаются ее границы, то взор часто слишком легко скользит по этим очертаниям, и прекрепляется к неопределенному целому там, где именно в отрицании сказывается самобытность» (39).

В другом месте Шлейермахер разъясняет, что под «индивидуальностью» он подразумевает не только отдельную личность; существуют и

коллективные индивидуальности, такие как раса, нация, семья, пол. Каждая из них может иметь — и имеет — свой особенный характер. В конце концов в «Речах», используя обе интерпретации диверсификационизма, он переворачивает основополагающие постулаты, разделяемые и Церковью, и деистами, и провозглашает, что многообразие желательно и важно даже в области религиозной.

«Под различными явлениями религии не могут разумеаться просто отдельные куски, которые различны лишь по числу и величине и, сведенные воедино, составили бы однообразное, впервые лишь подлинно завершенное целое; ибо тогда каждый в своем естественном развитии сам собою доходил бы до того, что принадлежит другому... Таким образом, я исходил из множественности религий, и, вместе с тем, я нахожу ее обоснованной в существе религии».

Особенно строго осуждаются им те, кто ищет универсальное учение, выражающее неизменную и универсальную суть человека. Обращаясь к деистам, Шлейермахер говорит:

«Вы должны расстаться с суетным и тщеславным желанием, чтобы существовала только одна религия; вы должны преодолеть ваше отвращение к ее множественности и по возможности непредвзято подойти ко всем религиям, которые уже развились из вечно обильного лона духовной природы в изменчивых формах человечества и в течении прогрессирующего движения последнего... Вы неправы в вашем требовании всеобщей религии, которая должна быть естественной для всех; наоборот, никто не будет иметь своей собственной, истинной и надлежащей религии, если она должна быть одинаковой для всех. Ибо уже потому, что мы существуем «где-то», в этих отношениях человека к целому есть ближе и дальше, и в силу этой координации со всем остальным каждое чувство будет иметь для каждого иное определение... Лишь в совокупности всех возможных в таком смысле форм может быть действительно дана вся религия» (40).

Христианство для него тем не менее являет собой высший образец положительной религии; но его превосходство заключается только в отсутствии претензий на исключительность. Оно не стремится «господствовать над человечеством как единственная форма религии. Оно отвергает это узкое единовластие... Оно не только хочет до бесконечности созидать в себе многообразие, но готово созерцать и вне себя все то, чего оно не может развить в себе... И как нет ничего более нечестивого, чем требование единообразия в человечестве вообще, так нет ничего более нехристианского, чем искание единообразия в религии» (41).

Итак, любой человек, по заключению Шлейермахера, может обладать своей собственной религией (и было бы хорошо, если бы каждый стремился к этому); религией, которая содержала бы в себе нечто *уникальное*, то, что соответствовало бы ее (личности) уникальности и ее неповторимому месту во вселенной.

Если мы попытаемся, взглянув на будущий ход истории, оценить два этих течения в романтизме, то большинство из нас, наверное, согласятся, что оба они способствовали возникновению как некоторых положительных, так и некоторых отрицательных следствий в нескольких последовавших десятилетиях. Первый из этих двух аспектов способствовал развитию большинства искусств, предвосхищал безмерное возрастание их значимости (хотя не всегда этому сопутствовало появление шедевров) и беспрецедентное увлечение любованием и выявлением бесконечного разнообразия вещей. Программа раннего романтизма стала обдуманной программой драматического искусства, многих видов поэзии, а также романа, музыки и живописи девятнадцатого столетия; и только слепой не увидит, что это послужило глубокому обоснованию жизнеутверждающих начал. И эти результаты не ограничивались сферой эстетического. Романтическая программа вела — в той мере, в какой с ней не вступала в конфликт противоположная тенденция — не больше и не меньше, как к обогащению самой человеческой природы: к плодотворному постижению других людей и других наций. Она способствовала восприятию других не как череды воплощений одного и того же идеального образца, но как носителей правомерного и желанного многообразия культур и индивидуальных реакций на общий нам мир. Но это было чревато и своими опасностями. *Stofftrieb* — если вернуться к противопоставлению Шиллера — зачастую брал верх над *Formtrieb*. Бунт против стандартизации жизни легко превращался в бунт против представления о норме в целом, как таковой. Бог, чья разумность имеет своим выражением принцип изобилия, не делает выбора; он реализует все сущности. Но в человеке есть нечто, что требует выбора, предпочтения и отрицания — и в жизни, и в искусстве. Сказать «да» всему и каждому значит, очевидно, не обладать индивидуальностью вовсе. Тонкое и непростое искусство жизни состоит в том, чтобы находить, на каждом повороте жизненного пути, *via media* [средний путь] между двумя крайностями: быть терпимым, но не бесхарактерным; обладать понятием о нормах и руководствоваться ими, но все же противостоять их оупляющему влиянию, их способности закрывать нам видение конкретно-го стечения обстоятельств и тех ценностей, которые нам прежде были

Итак, любой человек, по заключению Шлейермахера, может обладать своей собственной религией (и было бы хорошо, если бы каждый стремился к этому); религией, которая содержала бы в себе нечто *уникальное*, то, что соответствовало бы ее (личности) уникальности и ее неповторимому месту во вселенной.

Если мы попытаемся, взглянув на будущий ход истории, оценить два этих течения в романтизме, то большинство из нас, наверное, согласятся, что оба они способствовали возникновению как некоторых положительных, так и некоторых отрицательных следствий в нескольких последовавших десятилетиях. Первый из этих двух аспектов способствовал развитию большинства искусств, предвосхищал безмерное возрастание их значимости (хотя не всегда этому сопутствовало появление шедевров) и беспрецедентное увлечение любованием и выявлением бесконечного разнообразия вещей. Программа раннего романтизма стала обдуманной программой драматического искусства, многих видов поэзии, а также романа, музыки и живописи девятнадцатого столетия; и только слепой не увидит, что это послужило глубокому обоснованию жизнеутверждающих начал. И эти результаты не ограничивались сферой эстетического. Романтическая программа вела – в той мере, в какой с ней не вступала в конфликт противоположная тенденция – не больше и не меньше, как к обогащению самой человеческой природы: к плодотворному постижению других людей и других наций. Она способствовала восприятию других не как череды воплощений одного и того же идеального образца, но как носителей правомерного и желанного многообразия культур и индивидуальных реакций на общий нам мир. Но это было чревато и своими опасностями. *Stofftrieb* – если вернуться к противопоставлению Шиллера – зачастую брал верх над *Formtrieb*. Бунт против стандартизации жизни легко превращался в бунт против представления о норме в целом, как таковой. Бог, чья разумность имеет своим выражением принцип изобилия, не делает выбора; он реализует все сущности. Но в человеке есть нечто, что требует выбора, предпочтения и отрицания – и в жизни, и в искусстве. Сказать «да» всему и каждому значит, очевидно, не обладать индивидуальностью вовсе. Тонкое и непростое искусство жизни состоит в том, чтобы находить, на каждом повороте жизненного пути, *via media* [средний путь] между двумя крайностями: быть терпимым, но не бесхарактерным; обладать понятием о нормах и руководствоваться ими, но все же противостоять их оупляющему влиянию, их способности закрывать нам видение конкретно-го стечения обстоятельств и тех ценностей, которые нам прежде были

незнакомы; знать, когда терпеть, когда принять, а когда бороться. И в этом искусстве мы не достигнем совершенства, пока не определим его четких и понятных правил. Ныне все это, без сомнения, превратилось в трюизм; но одновременно это и парадокс, поскольку предполагает соединение противоположностей. Однако для Шиллера и некоторых других романтиков такой парадокс свидетельствовал скорее в пользу данной истины.

Подобную же двойственность, проявившуюся в последующие десятилетия, можно увидеть и в другом из двух романтических идеалов. С одной стороны, он способствовал возникновению у отдельных людей и у целых народов протеста против тех сил (прежде всего они были следствием распространения демократии и технического прогресса), которые вели к стиранию различий, тех различий, которые и делают разных людей и группы людей интересными и важными друг другу. Эта разность извечно противостояла *das Gemeine*. Но с другой стороны, он (будучи тем самым точной противоположностью другой тенденции романтизма) вызвал к жизни множество болезненных и бесплодных интровертов от литературы, множество утомительных любований странностями индивидуального эго. Странности эти, как теперь понятно, зачастую были всего-навсего вывернутыми наизнанку общими местами, поскольку человек с помощью одной только мысли не может стать оригинальнее или «уникальнее», чем природа его сотворила. Все это слишком легко может быть поставлено на службу человеческому эгоизму и особенно — в политической и социальной сферах — на службу своего рода коллективному тщеславию, каковыми являются национализм и расизм. Уверенность в своей уникальности — особенно если это уникальность группы, поддерживаемая и усиливаемая тогда взаимной лестью — быстро оборачивается уверенностью в своем превосходстве. Не один великий народ, на протяжении прошлого века и первой половины века текущего, сперва обожествив свои национальные особенности (считая их благом или злом, или и тем и другим разом) потом стал утверждать в уверенности, что других богов не существует. Национальная культура, ценимая вначале за самобытность и за то, что сохранение этой самобытности посчитали благом для всего человечества, со временем начинает рассматривать себя как то, что необходимо навязать другим, необходимо как можно шире распространить по поверхности планеты. Так колесо совершает полный оборот, и то, что может быть названо унификацией уникального — стремление к универсализации того, что первоначально ценилось именно за свою неуниверсализируемость, —

получает выражение в поэзии, в специфической философии, в политике великих государств и в энтузиазме их населения. Эти трагические следствия мы все видим и сами переживаем сегодня.

Но — *corruptio optimi pessima* [падение доброго — самое злое падение]. Открытие ценности, неотъемлемо присущей разнообразию, — в обоих его аспектах и со всеми опасностями, которыми оно чревато — было одним из величайших открытий человеческого ума. То, что подобно многим другим его открытиям, оно было использовано во зло, не делает его менее важным. В той мере, в какой оно является следствием (с апогеем в восемнадцатом столетии) многовековой истории влияния принципа изобилия, мы можем считать это открытие одним из наиболее значительных и потенциально наиболее благотворных следствий данного влияния. Не могу не добавить, что этот предмет кажется особенно уместным в связи, по крайней мере, с памятью человека, имя которого носят наши чтения. Уильям Джеймс, каким бы ни был приговор будущего некоторым из его наиболее технических философских тезисов, сам по себе являлся воплощением простого и здравого сочетания двух аспектов идеала, о котором я здесь говорю. В нем, как мало в ком сегодня, а, быть может, и когда-либо, соединялась самостоятельность суждений, свежий и в высшей степени индивидуальный взгляд на давно известные факты и древние проблемы с редкой степенью той широты ума, что так ценил романтизм в его наиболее вдохновенных проявлениях. По самому складу характера неспособный выражать свои убеждения нестрогим и сколь-нибудь эклектично, он, тем не менее, находил удовольствие в неисчерпаемом многообразии человеческой природы, интеллектуальных процессов и — в определенных пределах — чужих мнений. Это не было показной терпимостью, проистекающей чаще всего от равнодушия. Он обладал редким качеством — твердо знал, что другие, как он говорил, «в глубине себя» чаще всего совсем несхожи с ним самим; и как никто другой желал и мог выразить то, что было присуще только ему самому и понять то, что было уникальным в каждом из его коллег. Эта симпатия не распространялась, однако, на проявления нетерпимости, пустых условностей и мелочного педантизма. Но любой проблеск оригинальности и самобытности или хотя бы намек на нее у его студентов, а также у любого ученого, пусть даже такого, кого профессиональные философы не ставили высоко, вызывал его живой интерес, его временами даже чрезмерное восхищение; позволял ему надеяться, что здесь открывается одна из множества граней того разнообразия вселенной, которым не может пренебрегать философия.

ЛЕКЦИЯ XI

ИСТОРИЯ ИДЕЙ: ВЫВОДЫ И УРОКИ

Мы начинали наше исследование с возникновения тех концепций метафизической теологии, которые господствовали в мысли Запада — не без сопротивления со стороны конкурирующих учений — на протяжении двух тысячелетий: впервые они были ясно сформулированы в «Государстве» и «Тимее» Платона, а потом развиты и систематизированы неоплатониками. Одним из этапов развития метафизической теологии мы и закончим. Наиболее заметным следствием постоянного влияния платонизма, как мы видели, было то, что религия Запада на протяжении большей части своей истории обладала двумя Богами (а если посмотреть с менее строгой философской точки зрения и более, чем двумя). Однако же эти два Бога понимались как два аспекта одной сущности. Представления, соответствовавшие этим двум «аспектам», были представлениями о двух противоположных типах бытия. Одним из этих аспектов был Абсолют потустороннего — самодостаточный, вневременной, чуждый понятиям обычной мысли и обычного опыта человека; мир существ низших по рангу ничем не мог обогатить и ничего не мог добавить к его самозамкнутому и извечному совершенству. Другим аспектом был Бог, который не был ни самозамкнутым, ни (в философском смысле) «абсолютным»: Бог, чья сущность предполагала наличие других существ — и не только равных ему, но существ всех возможных типов, из тех, которые могут быть представлены на нисходящей лестнице реализованных возможностей. Главным атрибутом такого Бога была порождающая сила, чьи проявления можно видеть в разнообразии существ и, следовательно, во временном порядке, в пестром зрелище развития природы. Прием, с помощью которого несовместимость этих двух концепций веками затушевывалась, был сформулирован Платоном в «Тимее» и стал затем фундаментальной аксиомой теории эманаций: «благое» существо не может ничему «завидовать», то, что наиболее совершенно, «не может пребывать в себе самом», оно по необходи-

мости порождает или изливается в то, что менее совершенно. Прием этот, хотя он и был вполне эффективен, не мог до конца преодолеть противоположность данных двух представлений; но его действенность подкреплялась его кажущимся соответствием представлениям о природе причинности, каковые — без особых на то оснований — представляются человеческому уму естественными. Согласно им «низшее» должно быть производным от «высшего», причина должна быть по крайней мере не менее значительной, чем ее следствие. Этот теологический дуализм повлек за собой, это нам тоже уже известно, дуализм ценностей (ибо то или иное представление о Боге одновременно давало и дефиницию высшего блага): дуализм блага потустороннего (хотя оно редко выражалось последовательно) и блага посюстороннего. Если благом для человека является созерцание Бога и подражание Ему — это предполагает, с одной стороны, трансцендирование и подавление «естественных» интересов и желаний, отказ души от «этого мира» ради подготовки ее к блаженству созерцания божественного совершенства. В другом случае, это предполагает поклонение Богу вещей таких какие они есть, преклонение перед земным миром во всем его разнообразии, стремление человека в меру сил постигнуть его как можно полнее, стремление сознательно участвовать в чуде божественного творения.

Несколько примеров тому, как два элемента данного дуализма окончательно разделились в восемнадцатом столетии, мы уже рассмотрели. Сама логика принципа изобилия, казалось, вела к выводу, что подражание потустороннему Богу не может быть благом для человека или любого другого создания, поскольку божественная благодать требует существования каждой несовершенной твари в меру ее личности. К тому же и сама идея Бога все больше становилась посюсторонней, постепенно сливаясь с понятием бесконечно многообразной в своих проявлениях и бесконечно деятельной в создании различных типов бытия «природы». И теперь мы коснемся этой последней тенденции в ее кульминации. Когда цепь бытия — иными словами, вся сотворенная вселенная — стала пониматься уже не как законченная раз и навсегда во всех своих составных частях, но как постепенно развивающаяся от меньшей к большей степени полноты и совершенства, то неизбежно встал вопрос: можно ли полагать, что подобная вселенная является проявлением извечно и неизменно пребывающего совершенным Бога? Не всегда и не сразу на этот вопрос отвечали отрицательно; в восемнадцатом веке неоднократно предпринимались попытки (часть из них мы рассмотрели) соединить два взгляда. С одной стороны, веру в Создателя, который, пребы-

вая извечно неизменным и всегда действуя в согласии с неизменным детерминизмом абсолютного разума, не мог создать мир, меняющийся с течением времени. С другой, уверенность, что мир, развиваясь, существенно *изменяется* с течением времени, и что общий порядок событий во времени не является незначительным признаком конечных вещей, не имеющим ничего общего с теми извечными свойствами реальности, которые рассматриваются метафизикой, а представляет фундаментальную значимость для философии. Пока эти два подхода объединялись, неочевидная аксиома, о которой я говорил — что причина не может содержать в себе меньше, чем следствие, что низший тип бытия происходит из высшего — худо-бедно сохраняла свое влияние. Но в конце века восемнадцатого и в первые десятилетия века девятнадцатого эти представления традиционной теологии и метафизики начали меняться. Бог сам был темпорализован — более того, стал отождествляться с процессом медленного и мучительного восхождения творения по лестнице возможного; или, если это имя оставляли за высшей точкой данного восхождения, Бог понимался как все еще нереализованный конечный момент этого процесса. Теперь эманационизм и креационизм были заменены тем, что можно назвать радикальным или абсолютным эволюционизмом — типично романтическим эволюционизмом, в чьи старые меха Бергсон влил новое вино своей «Творческой эволюции». Низшее предшествует высшему — и не только в истории органических форм, но и повсеместно; в следствии наличествует больше (за исключением неких нереализованных потенциальностей), чем в причине.

Эти изменения наиболее заметно проявили себя в философии Шеллинга. В большинстве его сочинений, созданных между 1800 и 1812 гг., он, правда, все еще обращается к двум Богам и, следовательно, к двум религиям — религии вневременного и извечно полного Абсолюта, «тождеству тождеств», Единому неоплатоников; и к религии борющегося, находящегося во времени, постепенно самореализующегося мирового духа или жизненной силы. В последнем является нам первое. Это проявление подчиняется принципам изобилия и непрерывности. Временной порядок является проективным, разворачивающимся образом абсолютной интеллигенции, а его конкретное наполнение состоит из последовательности организмов и их состояний. Любая такая последовательность *должна*, утверждает Шеллинг, составлять последовательную серию.

«Сама последовательность постепенна, т. е. не может полностью вернуться в какой-либо отдельный момент. Но чем дальше продвигается

последовательность, тем больше разворачивается универсум. Потому что по мере того, как продвигается последовательность, получает большее распространение и организация, представляя собой все большую часть универсума... Чем ниже мы спускаемся в органической природе, тем уже становится мир, который представляет организация, тем меньше часть универсума, которая сжимается в организации. Наиболее узок мир растений, так как в его сферу вообще не попадает множество изменений, происходящих в природе» (1).

Но еще более отчетливо и ясно эти новые представления изложены в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809). Здесь по-прежнему заметно влияние абсолюта неоплатоников, но Шеллинг склоняется к тому, что Бог не является ставшим, но только еще подлежит становлению в природе и истории.

«Есть ли вообще в творении конечная цель и если есть, то почему она не достигается непосредственно, почему совершенное не есть сразу с самого начала? На это нет другого ответа, кроме того, который уже был дан: потому что Бог есть жизнь, а не только бытие. У каждой жизни — своя судьба, жизнь подвержена страданию и становлению. И следовательно Бог добровольно покорился и становлению... Бытие становится ощутимым для себя лишь в становлении. Правда, в бытии нет становления; напротив, в становлении само бытие вновь полагается как вечность; но в осуществлении посредством противоположности необходимо становление. Без понятия испытывающего человеческие страдания Бога — понятия, общего всем мистериям и духовным религиям прошлого, — остается непонятной вся история» (2).

И все же принцип изобилия, с некоторыми ограничениями и в том смысле космического детерминизма, что придали ему Абельяр, Бруно и Спиноза, снова подтверждается Шеллингом. Он необходим, — здесь Шеллинг все еще использует понятия Дионисия и схоластов — ибо «чтобы осуществилось самооткровение Бога, должны получить перевес любовь и благость». Но тогда не в меньшей, а даже в большей степени «становится совершенно неоспоримым положение, что из божественной природы все следует с абсолютной необходимостью, что все возможное в силу этой природы должно быть и действительным и что недействительное должно быть невозможно и в нравственном отношении. Недостаток спинозизма отнюдь не в утверждении подобной непоколебимой необходимости в Боге, а в том, что он придает ей безжизненный и безличный характер». Он (Спиноза) видит в этом «только слепую и бессмысленную необходимость». «Но если Бог есть по сво-

ему существу любовь и благодать, тогда и то, что в нем нравственно необходимо, следует с истинно метафизической необходимостью». Лейбниц, с другой стороны, тоже был совершенно неправ, приписывая Богу выбор между возможными мирами, своего рода «совещание Бога с самим собой», когда рассуждал об актуализации только одной из множества возможностей (3). «Ибо совершенная свобода выбора существовала бы лишь в том случае, если бы Бог мог сотворить и менее совершенный мир, нежели было возможно по всем условиям, а так как не существует нелепости, которая не была бы хоть однажды првозглашена, некоторые действительно вполне серьезно... утверждали, что если бы Бог хотел, он мог бы сотворить мир лучший, чем наш». (Задолго до Шеллинга об абсурдности такого представления, как мы уже знаем, говорил Абельяр.) Следовательно, множества возможных миров нет и никогда не было. Правда, изначальное движение основы (Grund) является само по себе беспорядочным и, «будучи еще не оформившейся, но восприимчивой ко всем формам материей», действительно допускает «бесконечность возможностей», которые еще не реализованы. Но «основу нельзя называть Богом, и Бог в своем совершенстве может хотеть лишь одного». «Существует только один возможный мир, поскольку существует только один Бог» (4). Но этот единственный возможный мир содержит все, что было в действительности возможно.

Понятие «Бог» даже здесь сохраняет еще некоторые потусторонние атрибуты и необходимость появления всех возможных созданий доказывается рассуждениями, весьма сходными с диалектикой эманационизма. Бог не есть ни Urgrund [первооснова], ни завершение процесса, в котором Urgrund дает начало бесконечному многообразию и, возможно, самосознанию человека; он все еще остается совершенством, превосходящим мир и тем не менее порождающим его как необходимое логическое следствие своей вечной природы. Порождение это — постепенно и последовательно; и если Шеллинг вкладывал серьезный смысл в свое утверждение, что Бог есть «жизнь» и, следовательно, «подвержен страданию и становлению», он не мог, не впадая в противоречие, придерживаться концепции трансцендентного абсолюта, который в собственном смысле слова не участвует в мировом процессе, процессе, каковой и составляет самооткровение Бога. Здесь все еще тесно соседствуют две теологии; но одна из них уже отживает свое, другая представляет собой новую концепцию и должна будет победить.

Друг и ученик Шеллинга, натуралист Окен, тогда же создал очень сходную с шеллинговской концепцию, отличавшуюся некоторыми до-

бавлениями и вариациями, и изложил ее в своем «Учебнике натурфилософии» (1810). «Философия природы есть наука о превращении Бога в мир».

«Ее задача — показать этапы мировой эволюции, начиная с первичного ничто: как возникли небесные светила и элементы; как они развились в высшие формы, как в конце концов появились организмы и как в человеке они обрели разум. Эти этапы составляют историю зарождения вселенной... Философия природы есть в наиболее общем смысле наука космогония, или наука о том, что Моисей назвал Книгой Бытия» (5).

Окен, как мы увидим, говорит о Боге как том, кто в определенном смысле предшествует миру, как об Абсолюте, который подвергается метаморфозе во вселенной. Фактически, в его метафизическом языке тоже сохраняются следы терминологии эманационизма. Но они у него еще менее заметны, чем у Шеллинга. Еще более недвусмысленно этот предшествующий миру абсолют описывается в негативных понятиях. Кроме того, что Бог саморазвивается во времени, говорит Окен, он равен нулю, или чистому отсутствию. Конечно, можно сказать, что в нуле содержатся все числа; и также можно сказать о всем существующем, что оно пред-существовало в Боге. Но оно существовало там «не действительным, но идеальным образом, не как actu, но только как potentia» (6). Реализация (Realwerden) Бога осуществлялась лишь постепенно, в ходе истории развития космоса. Его первичной манифестацией и универсальным условием является время. «Время есть нечто иное, как сам Абсолют». «Абсолют не есть во времени и не есть прежде времени, но сам есть время». И снова: «Время просто-напросто есть активное мышление Бога». «Общее, охватывающее все частное, поскольку все частное существует во времени, сотворенное Время и творение суть одно и то же» (7). Это темпоральное Realwerden абсолюта достигает своей высшей ступени в человеке, в существе, способном к самосознанию. «Человек есть творение, в котором Бог полностью становится объектом для себя самого. Человек это Бог, представляемый Богом. Бог есть человек, представляющий Бога в самосознании... Человек есть полностью проявленный Бог (der ganz erschienene Gott)» (8).

Эти первые проявления радикального эволюционизма в теологии не могли не вызвать возражений. И возражения эти сформулировал человек, который двумя десятилетиями прежде того с особенным восторгом и уважением рассматривался почти всеми как молодой вождь движения немецких романтиков. Ф. Г. Якоби опубликовал в 1812 году сочинение «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung», которое

преимущественно было посвящено яростным и (как говорил о нем позднее Шеллинг) достойным сожаления нападкам на этот новый способ мышления. В вопросах, поставленных Шеллингом, Якоби увидел глубочайшее расхождение со всей философией религии. Он писал: «Есть только два главных типа философов: те, кто рассматривают более совершенное как проистекающее из менее совершенного, как постепенно развившееся из него, и те, кто утверждают, что наиболее совершенное существо было первым и все имеет свой источник в нем; что первопринципом всех вещей было моральное существо, интеллигенция, волящая и действующая по мудрости — Создатель, Бог». Возражения Якоби непоследовательны и догматичны; но в конечном счете он настойчиво указывает на то, что считает самоочевидной и основополагающей аксиомой метафизики: нечто не может «происходить из ничего», высшее не может порождаться низшим. Философия, подобная шеллинговской, утверждает Якоби, фактически прямо противоречит закону формальной логики. Ибо, замечает он, — замечание это является общим местом теологии платоников — отношение Бога к миру может быть понято, кроме всего прочего, как отношение логического *prius*, *Beweisgrund*, логического основания к своим следствиям, к выводам, вытекающим из него. «Извечной необходимостью является то, что *Beweisgrund* должно быть *прежде* того, что доказывается с его помощью и превосходить вытекающее из него; из *Beweisgrund* получает истину и достоверность то, что доказывается с его помощью; из него заимствует оно реальную действительность».

На эти нападки Шеллинг ответил в полемическом сочинении, прославившемся своей резкостью и тем уроном, которое оно нанесло, по крайней мере в глазах современников, философской репутации его оппонента (9). Заметим: критика способствовала тому, что Шеллинг не только не затушевывал свой теологический эволюционизм, но дал ему еще более радикальное и бескомпромиссное выражение. Казалось бы, на подобную критику он мог ответить, указав на те места в своих сочинениях, где признается бесконечность, вневременность и самодостаточность абсолютного тождества. Но ничуть не бывало — теперь он почти открыто отказывается от этой концепции и совершенно недвусмысленно отрицает, что подобный абсолют может быть Богом религии. Шеллинг не спорит с принадлежащей Якоби формулировкой проблемы и с оценкой, данной им философской значимости этой проблемы. Но чтобы смысл данного учения понять должным образом, замечает Шеллинг, необходимо ввести некоторые различия. Сделав это,

мы увидим не то, что «более совершенное берет начало от независимого и отличающегося бытия, которое менее совершенно», но только то, что «более совершенное происходит из своего менее совершенного состояния». Соответственно, в определенном смысле нельзя отрицать, что «всесовершенное бытие — содержащее в себе совершенства всех других вещей — должно существовать *до* всего». Но заблуждаются те, кто полагают, будто оно предсуществует не как только *potenti*, а как совершенное *actu*. «Поверить в это», говорит Шеллинг, «трудно по многим причинам, и прежде всего просто потому, что если бы оно актуально обладало высшим совершенством [или завершенностью], то у него не было бы основания (*Grund*) для создания столь многих других вещей, посредством которых оно — будучи неспособно достигнуть еще более высокой степени совершенства — нисходит к низшей степени этого совершенства» (10). Здесь предельно отчетливо формулируется центральное противоречие, неотъемлемое от логики эманационизма, противоречие, на которое, тем не менее, многие века закрывали глаза. Можно сказать, что возможности и перспективы того, что должно было развиваться в ходе эволюции, предсуществовали изначально; но то были еще нереализованные перспективы и возможности.

«Я утверждаю, что Бог есть начало и конец, Альфа и Омега; но как Альфа он не есть то, что есть как Омега. И в той мере, в какой он есть Бог в самом высоком смысле этого слова, он не может быть другим Богом, сохраняя этот смысл, или, строго говоря, не может быть назван Богом. Ибо в таком случае, скажем со всей прямоотой, нераскрывшийся (*unentfaltete*) Бог, *Deus implicitus*, уже был бы тем, что, как Омега, есть *Deus explicitus*» (11).

На каких основаниях защищает Шеллинг, перед лицом возражений Якоби, эту эволюционистскую теологию? Прежде всего на том основании, что она согласуется с действительными признаками данного нам в опыте мира, как эти признаки открываются нам и в обычной жизни, и с помощью более точных естественных наук. И с этой точки зрения мир именно и является системой, в которой высшее развивается из низшего, где пустое предшествует наполненному. Ребенок вырастает и становится взрослым, невежа превращается в человека образованного; «не говоря уж о том, что сама природа, как знает любой, кто достаточно сведущ в этом предмете, постепенно восходит от создания существ ограниченных и неразвитых к существам более совершенным и более оформившимся» (12). То, что постоянно происходит перед нашими глазами, вряд ли может быть чем-то немыслимым, как хочет вы-

ставить это Якоби. Новая же философия просто объясняет общую, «последнюю» природу вещей и их порядок в бытии в свете известной природы и известной последовательности всех частных вещей, данных нам. «Привычное утверждение», защищаемое Якоби, напротив, говорит нам о «Боге, который чужд природе и о природе, лишенной Бога — ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur» (13).

Кроме того, продолжает Шеллинг, факт наличия зла и несовершенства в мире несовместим с уверенностью в том, что универсум происходит от бытия совершенного и разумного *ab initio* [с самого начала]. У верящих в это «нет ответа на вопрос, каким образом из интеллигенции столь ясной и чистой может произтекать такой на удивление неоднозначный (даже если его разбить на несколько порядков) итог, каким является мир». Поэтому в любом случае, говорит Шеллинг, картина реальности, согласовывающаяся с этими фактами, является картиной более или менее путанного и сложного восхождения к более высоким и более совершенным ступеням жизни. И единственно приемлемым понятием Бога является то, что находится в гармонии с этой картиной. Противоположный же взгляд не может претендовать ни на продвижение нас в деле религиозного просвещения, ни на утешение. Ибо он «выводит зло из Блага и превращает Бога из источника и корня блага не во что иное, как в источник и корень зла». Сами зло и несовершенство, постигнутые как нечто, что превращается в благо, als ein ins Gute Verwandelbares, — как именно их и понимает теология абсолютного становления — перестают тогда быть косной и бессмысленной частью мира, какой они являются, если их понимать как нечто, что не может стать благом, как отпадение от уже реализованного совершенства. Более того, Бог, о котором говорили все прежние теологии, был изначально и извечно завершенным Богом. Но нет представления более бесплодного и более бесполезного, чем это; ибо это представление о «мертвом Боге», а не о Боге, который живет и борется в природе и в человеке. Непостижимо, провозгласил Якоби, чтобы жизнь могла произойти от смерти, сущее от не-сущего, высшие существа от низших. Но разве легче представить, спрашивает Шеллинг, что смерть могла произойти от жизни? «Что могло бы заставить Бога, который есть Бог жизни, а не смерти, создать смерть. Бесконечно легче представить, что жизнь должна была произойти от смерти — которая не может быть абсолютной смертью, но только такой смертью, которая скрывает в себе жизнь — чем представить, что жизнь может перейти в смерть, потерять себя в смерти» (14).

Ошибка Якоби, замечает Шеллинг, тем не менее является вполне естественным следствием той логической доктрины старой философии, от которой он (Якоби) так никогда и не освободился. Это не что иное, как конечный пример тех пагубных результатов, к которым привело принятие теории знания, принадлежащей Вольфу, основывающей все на логическом законе тождества и рассматривающей любые строгие суждения как «аналитические». Согласно этой теории, говорит Шеллинг (здесь он несколько грешит против исторической точности), «все доказательства являются всего лишь последовательностью тождественных утверждений, где нет продвижения от одной истины к истине другой, отличной от прежней, но только движение внутри одной и той же истины. Такое древо знания никогда не цветет и не плодоносит; здесь нет никакого развития». Но истинная философия и истинно объективная наука не являются панегириком тавтологии. Их предмет — всегда нечто конкретное и живое; последовательность и эволюция, с которой имеют дело они, суть последовательность и эволюция самого их предмета. «Подлинным методом философии является восхождение, а не нисхождение»; и его истинная аксиома полностью противоположна псевдо-аксиоме, провозглашенной Якоби:

«Извечно необходимо, чтобы начало развития было ниже того, что оттуда разовьется; последнее превосходит первое и подчиняет себе в качестве материала, органа, условия другого, нового развития».

Именно в этом радикальном соединении эволюционизма с метафизикой и теологией и в этой попытке пересмотреть даже принципы логики, дабы согласовать их с эволюционной картиной действительности, и состоит прежде всего историческое значение философии Шеллинга, хотя историки до сих пор слишком мало обращали на это внимание. Проблема, стоявшая в центре его полемики с Якоби, ясно Шеллингом осознанная и недвусмысленно провозглашенная, и в самом деле является одной из наиболее фундаментальных и наиболее важных философских проблем — и в связи с ее отношением к множеству других теоретических вопросов, и в связи с ее следствиями для религиозного сознания. Вывод Шеллинга означает не только отказ от древней и почти всеми разделявшейся аксиомы рациональной теологии и метафизики, но и возникновение нового модуса религиозного чувства, его нового настроения.

Для самого Шеллинга, однако, такое представление о способном к развитию Боге не подразумевало простого и безболезненного продвижения к лучшему. Мировой прогресс, постепенная самореализация

Бога есть борьба с противоположным началом; поскольку все возможности бытия не были реализованы раз и навсегда и до сих пор еще остаются нереализованными, в исходной природе вещей наличествует некая помеха, некий принцип задержки — он, конечно, неизбежно будет преодолен, но не безболезненно и не без временных поражений. Жизненная сила продвигается вперед, по словам Робине, на ощупь, методом проб и ошибок. В истории космоса и в истории человека присутствует элемент трагизма, мировой процесс есть *Wechselspiel von Hemmen und von Streben* [чередование задержек и стремлений]. Об этом Шеллинг писал еще в молодости, в поэме «Эпикурейский символ веры Ганса Видерпоста», хорошо известной по прекрасному переводу отрывков из нее Ройсом, помещенных в книге «Дух современной философии» (15).

Так платоновская картина мира оказалась в конце концов полностью перевернутой. Не только цепь бытия, прежде понимавшаяся как изначально законченная и неизменная, превратилась теперь в процесс становления, в котором все подлинные возможности подлежат реализации шаг за шагом, в ходе длительного и медленного разворачивания во времени; теперь даже сам Бог стал отождествляться с этим становлением. Мир идей, определяющий разнообразие возможностей существующего, стал теперь сферой только возможного, которой только предстоит еще реализоваться и которая является пустой и не имеющей ценности пока эта реализация не достигнута; и даже для Идеи идей теперь не делалось исключения из этого правила. Миропорождающий процесс начинается не с вершины, а с основания, с той *ultime potenze* (как сказано у Данте), которую бесконечная творческая сила имеет, как предполагается, нижним пределом своих способностей. «Пути вниз» более не существует, но остается «путь вверх». Однако инверсия платоновской схемы вещей, особенно того порядка возникновения мира, о котором говорится в «Тимее» и у Плотина, хотя и превратила цепь бытия в абстрактную и идеальную конструкцию, не изменила ее сущностных признаков. Элементы древнего комплекса идей, идей, чью историю мы здесь рассматривали, все еще сохраняют свое влияние в эволюционистской метафизике Шеллинга. Неукротимая творческая сила, тенденция к разнообразию, необходимость реализации максимально возможной «полноты» бытия — эти атрибуты мира по Платону все еще остаются атрибутами мира и у романтического философа. Но порождающая сила теперь — это спонтанное стремление некоей недостаточности к более богатому и более разнообразному бытию; и

«полнота» теперь — это не что-то раз и навсегда данное, а ускользающая цель всех вещей.

* * *

Такой исторический результат длинного ряда «примечаний к Платону», рассмотренных нами, одновременно был и логически неизбежным результатом. Как бы мы ни относились к рассуждения Шеллинга на этом этапе его философского развития, нельзя не признать, что он показал неизбежную необходимость выбора между двумя течениями в платонизме, сделав явной их сущностную несовместимость. Он поставил метафизиков следующего столетия перед выбором — хотя многие из его последователей так и не смогли этого понять или же наивно пытались этого выбора избежать. Более было невозможно верить сразу в обоих Богов Платона и Плотина; невозможно было и примирить между собой представления о высшей ценности, связанные с каждым из них, будь то примирение в теории или на практике. Потусторонняя идея Блага необходимо оказывается идеей ложного блага, коль скоро существование этого мира временных и несовершенных созданий само является подлинным благом. Абсолют, который самодостаточен, извечно совершенен и полон, не может быть отождествлен с Богом, связанным с миром становления, изменения, творческой эволюции и проявляющим себя в этом мире. Это утверждение некоторым сегодня представляется очевидным и почти тривиальным, а некоторым — парадоксальным и безосновательным. Конечно, причины его широкого распространения в умах не могли быть изложены в данных лекциях полностью, хотя некоторые из них так или иначе неоднократно всплывали в ходе анализа этапов истории мысли, рассматривавшихся нами. Я вынужден ограничиться приведенными историческими указаниями; та философская «мораль», что была мною выведена, я думаю, ясно предполагается самим ходом повествования.

Но это только один поучительный вывод, вытекающий из истории рассматривавшейся нами идеи. Следует сказать несколько слов и о еще одном выводе из этой истории. Принципы изобилия и непрерывности, как она показывает, всегда покоились в основании явного или неявного убеждения в том, что Вселенная представляет из себя разумный порядок, в том смысле, что в ее устройстве нет ничего случайного и произвольного. Первый из них, повторим это еще раз, предполагает, что не только у существования этого мира, но и у каждого из его признаков, у

каждого из типов существ, наличествующих в нем — а, строго говоря, даже у каждого отдельного существа — должно быть конечное основание, самоочевидное и «достаточное». Второй принцип вытекает из первого и сходен с ним: в природе не бывает внезапных «скачков»; будучи бесконечно многообразными, вещи составляют абсолютно непрерывную последовательность, в которой нет никаких разрывов, способных поставить препятствие на пути нашего разума к постижению всеобщей связи. Вопрос Платона «Почему?», следовательно, законен и имеет удовлетворительный ответ. Потому что хотя наш разум и слишком ограничен, конечно, чтобы дать конкретный ответ на этот вопрос относительно каждого фрагмента реальности, он способен увидеть общие принципы, принадлежащие сути любого четко сформулированного вопроса. Такой уверенностью в рациональности мира, в котором мы живем, на протяжении столетий вдохновлялась и руководствовалась значительная часть философии и науки Запада (возможно, даже большая часть, несмотря на периодическое мощное влияние противоположных тенденций), хотя импликации такой уверенности нечасто осознавались полностью и очень медленно продвигались к общему признанию. Кульминацией этого движения стали рассмотренные нами две великие рационалистические онтологии семнадцатого столетия и, в более популярной форме, широко распространенные в восемнадцатом веке доказательства в пользу оптимизма. Мир строго рациональный, как было там показано, должен быть в строжайшем смысле слова «цельным миром» («block-world»), если использовать понятие Уильяма Джеймса, такой системой, которая целиком, раз и навсегда определяется «необходимыми истинами»; в конечном счете, не существует никаких случайных фактов, не существует и никогда не будет существовать никакой неопределенной возможности; все неразрывно связано с необходимо существующим Бытием, а само это Бытие, в свою очередь, настолько строго предполагает существование всего прочего, что целое не допускает никаких непротиворечащих разуму добавлений, пропусков или изменений.

В той мере, в какой мир понимался подобным образом, он представлялся постижимым и ясным, миром интеллектуально надежным и прочным, миром, в котором разум человека может надеяться на понимание вещей. И эмпирические науки, поскольку им известны те основополагающие принципы, с которыми должны согласовываться в конечном счете факты, и поскольку эти науки обладают своего рода принципиальной схемой общего строения универсума, могут в общих чертах знать, с

чем им предстоит столкнуться и даже предвидеть отдельные открытия ведущихся теперь исследований. Не менее всеобъемлющей гипотезой была уверенность в полной рациональности того, что было согласовано друг с другом. Принципы изобилия и непрерывности были закономерными следствиями такой уверенности. Если из двух логически равно возможных (и возможных одновременно) типов существующего один был пропущен; если пространственная и нумерическая протяженность природы была ограничена некоторым конечным размером или числом, следовательно, в последних основаниях вещей очевидно наличествует некая произвольность и случайность — даже если эту произвольность отнести на счет божественной воли, поскольку эта воля была бы тогда тем, что, как сказал Лейбниц, не может быть полностью удостоверено разумом. А если допустить такую неполную удостоверенность, то масштабы подобной произвольности являются непредставимыми. Безусловно, принцип градации подразумевает, что одни существующие вещи являются в определенном смысле более ценными, чем другие; однако неподдающееся разумному объяснению прерывание последовательности в некой точке было бы актом произвола. То же самое верно и относительно *continuum formatum*; если бы природа «делала скачки» они неизбежны были бы безосновательны; если бы существовали разрывы или *на самом деле* пропущенные звенья в последовательности существующих форм (например, определенный тип живых существ был бы отделен от наиболее подобного ему и актуально существующего вида пустым промежутком нереализованных потенций промежуточного типа), то пришлось бы допустить, что космос упорядочен не целиком, что для него характерна некоторая непоследовательность и прихотливость.

И тем не менее история идеи цепи бытия — в той мере, в какой эта идея предполагает полную и рациональную интеллигибельность мира — есть история неудачи. Выражаясь более осторожно и более точно, эта история повествует об определенном мыслительном эксперименте, много веков осуществлявшемся многими великими и не очень великими умами и приведшем к поучительным отрицательным итогам. Этот эксперимент, взятый в целом, представляет собой одно из наиболее грандиозных предприятий человеческого интеллекта. Но по мере того, как следствия этой древнейшей и всеобъемлющей гипотезы становились все более и более явными, все более явными становились и неотъемлемые от нее трудности; а когда они были зафиксированны целиком, то оказалось, что гипотеза абсолютной рациональности космоса не

может быть доказана. Прежде всего она противоречит тому главному факту (кроме многих частных фактов), что мир, данный нам в опыте, находится во времени. Мир времени и изменений — как, по крайней мере, свидетельствует рассмотренная нами история — не может быть непротиворечиво выведен из постулата о том, что все существующее является выражением и следствием совокупности «вечных» и «необходимых» истин, неотъемлемых от самой логики бытия. Поскольку подобная стройная совокупность может иметь своей манифестацией исключительно и только статичный и неизменный мир и поскольку эмпирическая реальность не является статичной и неизменной, то «образ» (как Платон назвал его) не соответствует предполагаемому «образцу» и не может быть им объяснен. Любое изменение, приводящее к тому, что природа в разное время содержит разные вещи или большее количество вещей, чем она содержала ранее, является фатальным для принципа достаточного основания — в том смысле, который придавали ему философы, понимавшие его наиболее глубоко и верившие в него наиболее искренне. Далее, ход времени или имеет свое начало, или нет. Если предположить, что этот процесс имел начальный момент, то сам этот момент начала мира и его (мира) возраст *a parte ante* случайны. Не может быть рационально объяснимых оснований тому, чтобы мир вдруг обрел существование — даже в какой-либо рудиментарной форме — именно в это мгновение, а не в какое-то другое, или обладал именно такой временной протяженностью, а не другой. В ее теологической форме то была проблема, над которой ломал голову Августин и множество других философов и богословов: если божественная природа или сущность предполагает способность к порождению, предполагает творение мира, то эта извечная сущность не может иметь начала, не может просто приступить к творению в какой-либо определенный день — скажем, в 4004 год до Р. Х. или неизмеримо более ранний. Если даже предположить, что эта сущность вообще выражает себя во временной последовательности, то ей может соответствовать только бесконечность времени. Попытки философов и богословов, придерживавшихся по догматическим или каким-либо иным причинам доктрины начала творения, дать рациональное решение этой проблемы продемонстрировали экстраординарные примеры изощренности человеческого ума; но то были попытки примирить непримиримое. Предположим, мир действительно взял и внезапно возник в один прекрасный день; но в таком случае это мир, который со строго логической точки зрения мог и не возникнуть, в этом смысле он является колоссальной случайностью, у

которой нет никаких необходимых оснований. Если принять альтернативную, аристотелевскую доктрину «вечности мира» (т. е. бесконечности уже прошедшего времени), то возникают трудности иного рода: парадокс полной и бесконечной последовательности событий. Приходится предположить — а это прямо противоречит опыту — бесконечность моментов времени, в которые ничего не менялось; или же бесконечное число изменений, не принесших никакой соответственной реализации каких-либо ценностей. Последняя проблема много лет назад была точно и остроумно выражена Ройсом в форме притчи: «Если на морском берегу вы встретили человека, который сгребает песок и делает из него насыпь, и если, глядя на то огромное количество песка, что он насыпал, вы начнете восхищаться его трудолюбием... возможно вы все-таки остановитесь и спросите его: "Скажи, друг, как долго ты трудишься?". И если бы он ответил, что носит песок от начала времен и что это самая важная вещь на свете, то вы бы не только поразились про себя его лживости, но и могли бы сказать: "Пусть так, друг, но тогда от начала времен ты бесконечно ленив"» (16). Те, кто прямо говорили о темпорализации цепи бытия и рассматривали ее (цепь бытия) как программу космического прогресса посредством постепенного увеличения полноты и многообразия бытия, естественным образом — так или иначе учитывая вышеуказанную сложность — приходили, как правило, к допущению, что у мира было начало. В таком случае они могли рассматривать эту историю как обладающую другим родом разумности; тогда вселенную можно полагать стремящейся и в некоторой степени уже продвинувшейся к рациональной цели — обогащению общего величия и ценности мира. Но одновременно они неявно отрицали ее сущностную логичность в другом смысле; тогда следовало заключить, что вселенной было положено начало определенное количество веков или миллионов и миллионов лет тому назад — а это косвенно свидетельствовало, что ее возникновение было случайностью, пусть даже мы будем рассматривать эту случайность как счастливую.

Но и это только половина того урока, что вытекает из нашей истории. Вторая его половина состоит в том, что, если понимать эту рациональность как полную, как исключаящую любую случайность, она сама превращается в своего рода иррациональность. Ибо, если это подразумевает полную реализацию всех возможностей, в той мере, в какой они возможны, тем самым исключается любое ограничение и любой выбор. Область возможного бесконечна; и принцип изобилия (как вытекающий из принципа достаточного основания, если его выводы проду-

маны полностью) приводит к тому, что в любой сфере, где он прилагается, мы приходим к бесконечности: бесконечности пространства, бесконечности времени, бесконечности миров, бесконечности существующих видов, бесконечности отдельных существ, бесконечности типов существующего между любыми двумя типами существующего, даже если они сходны между собой. Когда эти следствия были извлечены полностью, они привели разум человека к столкновению с миром, который не только непонятен, но и вряд ли вообще возможен; потому что это был мир неразрешимых противоречий. Приведем только один пример: в таком случае предположение о непрерывности видов, при всех своих рациональных предпосылках, оказывается противоречащим самому себе. Даже если оставить в стороне парадоксы понятия математической непрерывности, которые математики сегодня рассматривают как разрешимые (хотя я считаю эти решения неубедительными), качественный континуум, в любом случае, является противоречием в понятиях. Если в какой бы то ни было последовательности возникает новое *качество* (а не просто новая величина или степень чего-то общего всей последовательности), *eo ipso* в континууме образуется разрыв. А отсюда следует, что принципы изобилия и непрерывности — хотя последний полагается вытекающим из первого — тоже оказываются противоречащими друг другу. Универсум, который «полон» (в том смысле, что является собой максимальное разнообразие типов существующего), прежде всего должен быть полон «скачков». В каждой его точке необходимо должен существовать резкий переход к чему-то отличающемуся и нет чисто логического принципа (кроме бесконечного разнообразия «возможных» типов различий), который определял бы, что должно возникнуть в следующий момент.

Мир конкретно существующих вещей не является, следовательно, точной копией царства сущностей; он не является осуществлением чистой логики в порядке времени — более того, подобный порядок сам есть отрицание чистой логики. Он обладает признаками, содержанием и многообразием, которые ему выпало иметь. Не существует рациональных оснований, предопределяющих от вечности то, каким он должен быть и то, как много из мира возможного он должен включать в себя. Он есть, короче говоря, мир *случайный* (17); его размеры, его устройство, его обычаи, которые мы зовем законами, предполагают нечто произвольное и ни на чем строго не основанное. Ибо в противном случае это был бы мир без всяких характерных черт, без способности вы брать и предпочесть что-то среди бесконечности возможностей. Если

прибегнуть к традиционному антропоморфному языку теологов, можно сказать, что Воля мира превалирует над его Интеллектом. Следует признать, что в круге этих вопросов позднесредневековые оппоненты строго рационалистической теологии, противники Лейбница и Спинозы в семнадцатом и восемнадцатом веках, Вольтер и Джонсон, оспаривавшие концепцию цепи бытия в целом — все они имели более весомые аргументы, чем их соперники. К такому заключению приводит история принципов изобилия и непрерывности как метафизических теорем и того принципа, на котором была основана большая часть их убедительности — принципа достаточного основания. В ходе вековых дискуссий — вплоть до того момента, на котором мы закончили наш обзор — это заключение становилось постепенно все более и более широко распространенным, в явном или неявном своем виде, так что в конце концов сам смысл вопроса, а также историческая роль и предпосылки противоположного убеждения, были по большей части забыты. Один из аспектов такого результата хорошо показан у профессора Уайтхеда — в отрывке, который, без сомнения, привел бы в ужас Плотина, Бруно, Спинозу и даже Лейбница, поскольку в нем Богом называется не бесконечная плодovitость эманационизма, а «принцип ограничения». «В качестве... элемента метафизической ситуации необходим принцип ограничения», пишет Уайтхед. «Некое частное как необходимо, необходима также спецификация содержания самого факта. Единственной альтернативой этому допущению является отрицание реальности действительных явлений», их «явное иррациональное ограничение». «Если мы отвергаем эту альтернативу... мы должны предложить основание для ограничения, которое находится среди атрибутов субстанциональной деятельности. Этот атрибут обеспечивает ограничение, которое самообъявлений не имеет, ибо все объяснения выводятся из него. Бог есть последнее ограничение, а его существование — последняя иррациональность» (18). Подобное утверждение первичности не-рационального, несмотря на свою противоположность истории комплекса идей, занимавшей нас (хотя эта история является и неожиданным подтверждением такого утверждения), одновременно обладает для нее наиболее патетическим интересом в качестве демонстрации некоторых извечных устремлений философского ума и его (этого утверждения) непреходящей назидательности для философской рефлексии и нашего, и будущего времени.

И все же — есть множество исторических подтверждений тому, что польза уверенности в чем-то и обоснованность этой уверенности суть

независимые переменные; случается, что и ошибочные гипотезы торят путь к истине. Следовательно, лучше всего будет завершить эти лекции напоминанием, что идея цепи бытия, вкупе со своими предпосылками и следствиями, привела к множеству на удивление благотворных следствий в истории мысли Запада. По крайней мере это, я надеюсь, достаточно очевидно вытекает из нашего длительного, хотя все же и неполного, обзора роли, сыгранной идеей цепи бытия в этой истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

К ЛЕКЦИИ I

1. Имеется в виду стихотворение Альфреда Теннисона:
Цветок на растрескавшейся стене,
Я срываю тебя из расщелины
И держу перед глазами — весь, с корешком;
Маленький цветок — но если бы я мог понять,
Что ты такое — корешок и остальное, целиком,
Я знал бы, что такое Бог и человек. — *Прим. перев.*
2. См. мои статьи «The Chinese Origin of a Romanticism», *Journal of English and Germanic Philology* (1933), pp. 1-20, и «The First Gothic Revival and the Return to Nature», *Modern Language Notes* (1932), pp. 419-446.
3. Наука и современный мир // А. Уайтхед. Избранные работы по философии. М., 1990, с. 133. 4. Шлегель Ф. Об изучении греческой поэзии // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Собр. соч. в 2-х тт. М., 1983. Т. 1, с. 99.
5. Предисловие к книге Palmer. *The English Works of George Herbert* (1905), xii.

К ЛЕКЦИИ II

1. C. Ritter. *Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931), S. 8: «Уже в "Кратиле" и "Меноне" мы находим множество утверждений, которые, вне всякого сомнения, значительно расходится со взглядами Сократа; еще в большей степени это верно для "Федона" и "Государства", а также для "Федра"». См. также: C. Ritter, «Platon», II (1923), S. 293 (о «Федоне»): «То, что философские рассуждения в диалоге чужды историческому Сократу и, следовательно, необходимо принадлежат самому Платону, об этом вряд ли возможно спорить».
2. J. Burnet, *Platonism* (1928), p. 115.
3. A. E. Taylor, *Commentary on the Timaeus of Plato*, II.
4. *Ibid.*, II.
5. В другом месте, однако, Тейлор значительно смягчает это утверждение; все же «возможно обнаружить глубокое соответствие между взглядами Тимея и теми, что излагаются в диалоге, и даже теми, что — как мы знаем из утверждений Аристотеля о Платоновском учении — разделялись самим Платоном» (*ibid.*, p. 133).
6. Ср.: *Метафизика*, I, 987b ff., XIII, 107b 27 ff.
7. Не представляется возможным, да теперь, наверное, и не имеет необходимости приводить все доказательства в пользу подлинности этого письма. Обзор их дан в книгах: Souilhé. *Platon, Oeuvre complètes*, t. XIII, 1re partie (1926), xl-lviii; Harvard. *The Platonic Epistles* (1932), pp. 59-78, 188-192, 213; Taylor. *Plato, the Man and his Work*, 2d ed.

- (1927), pp. 15-16; Philosophical Studies (1934), pp. 192-223; P. Friedländer. Plato (1928), passim. Одной из странностей ряда недавних исследований по Платону является склонность ученых, не отрицающих подлинность седьмого письма, излагать платоновские теории, совершенно расходящиеся с ним.
8. Письма, VII, 341c-344d. Принципиальное возражение против предположения, что теория идей была отринута или умалена как раз в поздних диалогах, удачно сформулировал Шори: «Проблема нахождения теории идей в диалогах, следовавших за "Парменидом", легко разрешима. В "Тимее" об этом говорится предельно ясно. Альтернатива очевидна: или предметы смысла есть единственная реальность, или рассуждения об идеях это пустая болтовня (51c). И это подтверждает то, что их (идей) реальность так же определена, как различие между мнением и знанием... Они характеризуются в понятиях, используемых только для описания чистого бытия и это терминология применяется вполне широко (52a, 27d, 29b, 30, 37b)» (Shorey. The Unity of Plato's Thought, 1904, p. 37). А об утверждении, что «душа заняла место идеи в позднем творчестве Платона» Шори замечает (в равной степени справедливо, как я полагаю), что говорить так, «значит совершенно не понимать мысль Платона и его стиль. Не подлежит сомнению, что предикатами истинности и абсолютного бытия обладают не только идеи; Бог есть, конечно, истинное бытие; в метафизических и религиозных рассуждениях он зачастую представляет собой одну из идей, взятых в целом». Однако то, «что идеи предшествуют душам, представляется очевидным» в некоторых поздних диалогах, напр. «Политике», «Тимее» и «Филебе» (ibid., p. 39). Ср. Ritter, Kerngedanken, S. 174: «Хотя исходная теория идей постепенно ушла на задний план, можно тем не менее утверждать, что ни одно ее положение не было формально отринуту или сколь-нибудь подвергнуто сомнению». Насколько представления о Платоне далеки от точной науки иллюстрируется, кроме всего прочего, следующим фактом. Сэр Д. Д. Фрэйзер — в недавно переизданной ранней работе — отстаивая ту точку зрения, что Платон в своих ранних текстах *придерживался* теории идей, допускает, тем не менее, что идеи есть только у «хороших» вещей; и позже Платон отказался от теории идей возможно потому, что «увидел как логика вынуждает его мыслить идею любого общего понятия и, следовательно, дурных вещей в той же мере, что и благих» (Growth of Plato's Ideal Theory, 51).
 9. Dean Inge. The Platonic Tradition in English Religious Thought (1926), p. 9.
 10. C. Ritter. Kerngedanken der platonischen Philosophie, S. 77.
 11. Ibid., S. 91.
 12. Ibid., S. 82.
 13. Ibid., S. 89.
 14. Ibid., S. 83.
 15. Федон, 76e, 92a-e.
 16. Рецензия Шори на книгу Риттера «Neue Untersuchungen über Platon» см. в: Classical Philology, 1910, p. 391.
 17. Shorey. The Unity of Plato's Thought, p. 28.
 18. C. Ritter. Kerngedanken der platonischen Philosophie, S. 56-57.
 19. Государство, 507b.
 20. Ibid., 518c.
 21. Ibid., 509b.
 22. Ibid., 517d.
 23. Ibid., 516d.
 24. Напр. в «Филебе», в одном месте (22) утверждается, что «божественный ум тождествен с благом», а в другом месте этого же диалога, что «самая божественная из всех жизней» это жизнь «без радости и без горя» (там же, 33).
 25. Филеб, 60c.

26. Там же, 67a. Это определяется вышеупомянутым утверждением, что «божественный ум» есть благо. Из этого очевидно следует, что такой ум обладает атрибутом самодовлеющего значения в абсолютном смысле.
27. Эвдемова этика, VII, 1244b-1245b. Правда, у Аристотеля есть другие высказывания, противоречащие данному, напр., *Magna Moralia*, II, 1213a. Подлинность Эвдемовой этики может считаться доказанной исследованиями таких ученых, как Mühlis (1909), Kapp (1912) и особенно W. Jaeger (1923). Ср. также книгу Псевдо-Аристотеля *De Mundo*, 399b ff.
28. J. Edwards. *On the End in Creation*, I, p. 1.
29. C.E.M. Joad. *Philosophical Aspects of Modern Science* (1932), pp. 331-332.
30. *Государство*, 509b.
31. О значимости и влиянии этого диалога см. Christ. *Griechische Literaturgeschichte* (1912), I, S. 701. На латинский он был переведен Цицероном, но в средние века был известен преимущественно по переводу, сделанному в IV в. Халкидием. Известно более сорока комментариев к нему, созданных в древности и в средневековье. Именно «Тимей» держит в руке Платон, изображенный Рафаэлем в «Афинской школе». В XVIII столетии идеи, содержащиеся в нем, оказали влияние не только посредством популярного труда *De anima mundi*, рассматривавшегося как древний текст самого пифагорейца Тимея, использованный и «улучшенный» Платоном. Но в действительности эта книга представляет собой краткое изложение или precis части диалога и датируется гораздо более поздним периодом. В XVII веке она вышла по крайней мере тремя изданиями; и французские издания Даржена (1763) и Баттё (1768) показывают, что интерес к этой грубой перелицовке платоновских рассуждений долго сохранялся. 32. T.H. Green. *Prolegomena to Ethics*, §82.
33. Тимей, 29, 30.
34. Тимей, 33d.
35. Там же, 30c, 6: καὶ ἐν καὶ κατὰ γένη μόρια. Данное толкование, как отмечает Тейлор, «определенно разделялось некоторыми неоплатониками (Амелием и Феодором Азинским)». Однако оно предполагает очевидные трудности. Поэтому Тейлор предпочитает, и как представляется, вполне закономерно, другую интерпретацию, а именно, что «καὶ ἐν» относится к *infimae species*, таким как лошадь, человек; а κατὰ γένη к более обширным группам, таким как млекопитающие, четвероногие т.п.» (*Commentary on the Timaeus of Plato*, p. 82). Аристотель подтверждает, что Платон и его последователи предполагали количество идей и вещей, являющихся их чувственными дубликатами, равными по числу: «Те, кто причинами признает идеи, провозгласили другие предметы, равные этим вещам по числу» (Метафизика, 990b2). Другие формулировки тезиса о том, что все формы должны быть реализованы в космосе см.: Тимей, 39e, 42e, 51a, 92c. Хотя этот принцип является основополагающим для данных рассуждений Платона, свое полное развитие он получил только у его (Платона) последователей. О роли «места» как вместилища и, следовательно, «матери» воплощенных форм я здесь не буду говорить, поскольку полное изложение космологии Платона не входит в мои задачи.
36. Бертран Рассел в своей ранней работе о Лейбнице указывает на нее, следуя за самим Лейбницем, как на «принцип совершенства». Однако такое обозначение не очень удачно, поскольку «совершенство» и «полнота» скорее противоречат друг другу, нежели являются эквивалентными понятиями. Только логическим *tour de force* можно вывести последнее из первого. Принцип изобилия указывает, скорее, на необходимость несовершенства во всех возможных оттенках.
37. Вряд ли в этом можно сомневаться, несмотря на несколько не вполне ясных *obiter dicta* [брошенных вскользь замечаний] Аристотеля, в которых он, как может показаться, оставляет за богом способность быть действующей причиной. Этот вопрос

- был тщательно, с привлечением всех упоминаний, исследован Айслером (Eisler) в его монографии. См. также: W.D. Ross. Aristotle's Metaphysics (1924), Introd., cli.
38. Метафизика, II, 1003a2, и XI, 1071b13. В книге IX, 1047b3 и далее, находятся рассуждения, казалось бы противоречащие данным: «Не может быть правильно утверждение, что вот это возможно, но не произойдет». Но из контекста следует, что противоречия тут нет. Аристотель просто отмечает, что если существование какой-либо вещи возможно логически, т. е. если ее существование не влечет за собой логического противоречия, то у нас нет права *настаивать*, что она никогда не будет существовать. Ибо если бы было возможно настаивать на этом, исчезло бы различие между тем, что есть и тем, что не может существовать. Если нечто логически возможно, то оно обладает потенциальным существованием: только о том, что невозможно логически, мы можем знать, что оно никогда не будет существовать. Но в этом отрывке не говорится, что то, что логически возможно, *непрерывно* когда-либо осуществится. И тем не менее, этот отрывок трактовался некоторыми средневековыми и новоевропейскими авторами, как выражение принципа изобилия; см. Wolfson. Crescas' Critique of Aristotle, pp. 249, 551; Monboddo. Origin and Progress of Language, 2d ed., I (1772), p. 269.
39. Метафизика, X, 1069a 5. О бесконечной делимости континуума см. Физика, VI, 321a 24.
40. Категории, 4b 20-25a 5.
41. De animalibus historia, VIII, i, 588b; Ср.: De partibus animalium, IV, 5, 68ia. Это сочинение стало известно около 1230 г. Р. X. в переводе с арабского на латинский В. Скоттом. Перевод непосредственно с греческого был сделан по-видимому Вильемом из Мербек в 1260 г. Ср. так же: Метафизика, XI, 1075a 10: «Надо также рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее — как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и тем и другим способом, как у войска? [В мировом целом] все упорядочено определенным образом, но не одинаковым и рыбы, и птицы, и растения; и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому». Ср. так же: De gen. an., 761a 15.
42. De partibus animalium, IV, 13, 697b [Аристотель. О частях животных. М., 1937, с. 171.]; Ср.: De animalibus historia, II, 8, 9, 502a.
43. W.D. Ross, Aristotle: Selections; Introductions, x.
44. De generatione animalium, 732a 25 — 733b 16 [Аристотель. О возникновении животных. М.-Л., 1940, с. 90-94.]; См. также: Ross. Aristotle, pp. 116-117; Historia animalium, Aubert and Wimmer's edition, Einleitung, p. 59.
45. О душе, 414a 29 — 415a 13.
46. W.D. Ross. Aristotle's Metaphysics, p. 178. О «лишенности» см. Метафизика, IV, 1022b 22 и VIII, 1046a 21. Чистая лишенность есть «материя», в одном из тех смыслов, в которых использовал это понятие Аристотель, то есть *στέφανος* или отрицание (Физика, I, 190b 27, 191b 13). Такая материя, как «не-сущее» определяет низший уровень на шкале бытия.
47. «Providence», II, 133-136//The English Works of George Herbert, ed. by G.H. Palmer (1905), III, p. 93. Пример непрерывности, к которому апеллирует последняя строка, кажется непонятным; «возможно он имеет отношение к распространенному предположению о росте минералов» (Palmer, op.cit., p. 92).
48. H. Daudin. De Linné a Jussieu (1926), p. 81, 91-93.
49. Эннеады, V, 2, 1//Плотин. Избранные трактаты в 2-х тт. Т. 1. М., 1994, с. 27. (Пер. Г. Малеванского.)
50. Эннеады V, 4.1//Там же, с. 60. Ср. V, 1, 6. См. также: B.A.G Fuller. The Problem of Evil in Plotinus, 1912, 69 ff.
51. Enneads, IV, 8,6.

52. Эннеады, V, 2, 1-2//Плотин. Избранные трактаты, с. 28-29.
53. Comment. in Somnium Scipionis, I, 14, 15. Конечно, это не «золотая цепь Гомера».
54. Enneads, III, 3, 3.
55. Enneads, II, 9, 13. Последовательный и содержательный анализ платиновской теодицеи см.: Fuller, op. cit.
56. Enneads, III, 3, 7.
57. Enneads, III, 2, 11.
58. Enneads, III, 2, 14.
59. Enneads, III, 2, 15.
60. Enneads, III, 2, 16.
61. Эннеады VI, 6, 17-18//Плотин. Сочинения. СПб.-М., 1995, с. 458.

К ЛЕКЦИИ III

1. Комментарий к книге «Божественные имена». Цит. по: Busnelli, *Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante... e le sue fonti*, 1922, 14. Мысль, которую Фома имеет в виду, см.: Божественные имена, IV, 10.
2. Дионисий Ареопагит. Божественные имена, IV, 1, 693//Мистическое богословие, Киев, 1991. (Перевод Л. Лутковского.)
3. Рай, песнь седьмая, 64-66;
Господня благодать, отменяя тьму,
Горит в самой себе и так искрится,
Что вечные красоты льет всему. (Перевод М. Лозинского)
4. Рай, песнь двадцать девятая, 130-145. Здесь *valor* передано как «предвечный», но скорее оно означает «превосходство», «наивысшую ценность».
5. Рай, песнь тринадцатая, 56, 58-63.
6. *Introd. ad Theologiam*, III; in Migne, vol. 178, cols. 1093-1101.
7. Спинозизм Абеляра был отмечен, насколько мне известно, Фесслером, но книга эта ко мне не попала. Ср.: Erdmann, *Hist. of Philos.*, I, p. 322. Лейбниц обращается к аргументам Абеляра в своей «Теодицее» и настойчиво, но не совсем убедительно, стремится показать отличия своего понятия «предустановленная гармония» от абеляровского понятия «необходимости».
8. *Epitome Theologiae Christianae*, in Migne, *Patr. Lat.*, vol. 178, col. 1726-1727.
9. *Capitula haeresum Petri Abelardi*, in Migne, vol. 182, col. 1052.
10. *Sententiarum libri quatuor*, I, dist. 44, 2. Ср. критику Уильямом Оккамом рационалистических и оптимистических аргументов в: Migne, *Patr. Lat.*, vol. 192, col. 640.
11. *Summa contra Gentiles*, I, 75.
12. Rickaby. *Of God and his Creatures*, p. 57. 13. *Summa Theol.*, I, q. 19, a.4; три последних слова относятся, возможно, непосредственно к Абеляру.
14. *Summa contra Gentiles*, I, 81.
15. *Summa contra Gentiles*, II, 45.
16. *Summa contra Gentiles*, III, 71; I Sent. dist. XLIV, q.1, a.2, in *Opera omnia*, Pavia, V (1855), 355. Ср.: *Summa Theol.*, I, q.47, a.1,2; q. 65, a.2.
17. Gilson. *Le Thomisme*, p. 126. Жильсон отметил, конечно, и то, что другой стороной доктрины томизма является теория эманаций.
18. *Summa Theol.*, I, q. 25, a.6. Ср. так же: *De potentia*, I, 5. То же самое противоречие является обычным для многих более поздних авторов. Ср. напр.: «Мир создан не таким совершенным, чтобы при его сотворении бог сделал все, что мог сделать, хотя мир

- стал таким совершенным, каким мог стать». Николай Кузанский. Игра в шар // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1980, с. 259.
19. De animalibus, Lib. II. Цит. по: K. Ufermann. Untersuchungen über das Gesetz der Kontinuität bei Leibniz (1927), S. 8.
20. Summa contra Gentiles, II, 68.
21. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1979, с. 145.
22. Ср.: Gilson. Le Thomisme, p. 128.
23. Night Thoughts, VI. 24. Les Contemplations, II, Liv. VI, 26.
25. Metaphysics, tr. Herten, p. 200.
26. Бозций, Утешение философией, IV, 6:
Только любовь одна и способна
К благу все направлять, и наверно
Так потому, что жить нам возможно,
Лишь возвращаясь к первопричине,
Что бытие дала человеку.
- [Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1996, с. 220.]
27. Sencourt. Outlying Philosophy, p. 303.
28. De diversis quaestionibus LXXXIII, in Migne, Patrol. Lat., vol. 40.
29. Рай, Песнь одиннадцатая, 104.
30. Bruno, Spaccio, II.
31. Summa contra Gentiles, II, 45.
32. A Collection of Pieces, etc. (1706), pp. 257-259, 69; более подробное изложение этих взглядов Норриса см.: The Theory of the Ideal World, 1701, I, pp. 255-263.
33. A Collection of Pieces, etc., p. 247.
34. Интересный и, пожалуй, более тщательно разработанный пример таких представлений можно увидеть в книге: Raymond Sebond, «Theologia Naturalis» («Liber de creatura») (? 1480), переведенной Монтенем; особенно с. 3 и далее издания 1605 г. этого перевода.
35. Op. cit., 27.
36. Ср. напр. Enneads, V, 7, 41: Единое «само по себе есть ничто. Оно является благом не для себя самого, но для других. Оно не созерцает само себя. Ибо из такого созерцания нечто становится существующим и обретает бытие. Все подобные вещи остаются на низших уровнях бытия и ничто существующее там не принадлежит Единому». — Августин, De Trinitate, V, 1, 2: (Deum esse) sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. — Dionysius Areop., De div. nom., VI, 3: «Он не постижим, не выразим и не обладает именем. И он не есть ничто из существующего и о нем нельзя судить по чему-либо существующему. И он есть все во всем и ничто ни в чем. И он явлен всем из всего и никак из ничего». — Joh. Scotus Erig., III, 19: Бог как «ничто». — Thomas Aquinas, Summa Theol., I, q. 13, a. 12. Следует отметить, что Фома стремится показать, что те положительные суждения о Боге, которые мы можем совершать, могут быть истинными, но только в sensu eminentiori; те предикаты, которые мы используем, имеют смысл только когда прилагаются к тварному миру; но никакой предикат не может быть приложен к Богу или к другому предмету размышления, поскольку «все совершенства, которые в сотворенном разделены и множественны, обладают нераздельным и единым предсуществованием в Боге». В отношении таких предметов различия между предикатами неприемлемы; между тем в другом месте Фома стремится примирить это утверждение с предположением, что божественные атрибуты не являются совершенно синонимичными друг другу. Представление о том,

- что категории могут не теряя смысла применяться в *sensus eminentior* – и вообще способ мысли, заключающийся в преднамеренном приписывании Богу противоречивых атрибутов, чьи противоречия маскируются этим *sensus eminentior* – является актуальным (хотя этого часто не замечают) и для Спинозы. См. Этика, I, 17: «Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес – небесный знак и пес – лающее животное». См. также: *Cogitata Metaphysica*, Cap. V.
37. *Mosaicall Philosophy* (1659), pp. 53-54. Два этих принципа Флудд чаще всего называет «voluntury» [воление] и «noluntury» [не-воление] Бога.
38. Fludd, *op. cit.*, p. 143.
39. В конце концов исходные предпосылки размышления Флудда заставляют его сделать заключение, что данные два атрибута едины, поскольку божественная сущность неделима, и что оба они есть благо. Иными словами, он все еще находится в рамках противоречий, унаследованных им от философии подобного рода.
40. *Mosaicall Philosophy*, p. 52.
41. John Norris. «The Prospect», in: *A Collection*, etc. (1706), p. 97.
42. Ср.: *Summa Theol.*, II, 1, q. 2, a. 8. Подобный же конфликт идей в неоплатонизме был изложен с впечатляющей пронизательностью и вынятностью в книге: B.A.G. Fuller. *The Problem of Evil in Plotinus*, pp. 89-102. Я не останавливаюсь на этом подробно, поскольку трудно добавить что-либо к сказанному там.
43. Ср. буддийское понятие о десяти «*Avyākātāni*», «необсуждаемых принципах».
44. Я использую понятие «пессимизм» в том смысле, которым он чаще всего наделался в ходе истории. Абсолютный пессимизм, учение, гласящее, что этот мир полон зла и ему нет никакой альтернативы, является редкостью. Чаще всего пессимизм выступает всего лишь негативистским аспектом некоторых религиозных систем, для которых существует совершенно «иной» мир как альтернатива данному (и далеко не всегда «иной» мир располагается в будущем).

К ЛЕКЦИИ IV

1. *The Guide of the Perplexed*. Bk. III, chap. 14.
2. *Opus Majus*, ed. Bridges, I, 181; ср. также: Dreyer. *Planetary Systems*, p. 234.
3. *Sylvester's The Firm Week*, 1605 ed., Third Day.
4. Burt. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, pp. 4-6.
5. Не будучи в буквальном или физическом смысле населенными, другие планеты были, конечно, символическим или, так сказать, официальным местом пребывания вкушающих блаженство и управлялись различными ангельскими чинами – хотя подлинное место всех их было в Эмпиреях. Так что неверно полагать, как это зачастую делают, что данные небесные тела «служили исключительно для любования, наставления и пользы человека».
6. Апология Раймунда Сабундского; *Опыты*, II, Глава XII. Монтень добавляет, что нет причин считать, что жизнь и мысль находятся только на Земле. Он имеет в виду не то, что другие звезды населены подобными людям созданиями, а протестует против мнения тех, кто считает, что населены окрестности Земли, то есть Луна. А вот что касается небесных сфер, вполне законным является предположение, что они обладают разумными душами, «настолько более величественными и благородными, насколько их [сфер] размеры превосходят Землю». Об утверждении Аристотеля, что «наиболее важной и значимой частью мира» является не центр, как полагают неко-

- торые, а, скорее «граница» или периферия, см. *De Caelo*, II, 293a-b; ср. так же: Цицерон, *О природе богов*, II, 6.
7. *Discovery of a New Planet*, in: *Philosophical and Mathematical Works* (1802), I, p. 190.
 8. *De revolutionibus orbium* (1873 ed.), I, 28. Коперник, однако, открыто не выступал против представления о бесконечности вселенной, оставляя его на «рассмотрение философов», *disputationi physiologorum* (ibid., 21-22).
 9. Уильям Оккам и Буридан также выступали против таких представлений.
 10. Цит. по: Burt. *Op. cit.*, pp. 47-49. Там же даны и другие примеры «солнцепоклонничества» Кеплера.
 11. С другой стороны, Кеплер все еще принадлежит платоновской и аристотелианской традиции и доказывает, что вселенная как целое должна быть сферой. Он отмечает, что не существует строго «астрономических» оснований полагать так; но тому есть два важных «метафизических» основания. Первым является то, что сфера есть «наиболее вместительная» из всех фигур и, следовательно, наиболее пригодная форма для всего множества чувственных вещей; вторым — что архетипом физического мира является сам Бог, самым близким подобием которого (если мы вообще можем проводить такое сравнение) выступает поверхность сферы (*Epitome*, I, ii; *Op. omnia*, VI, 140) — т. е. традиционно «совершенная» фигура, эмблема самодостаточности.
 12. *Epitome astronomiae Copernicanae*; *Op. omnia*, VI, 110, 122, 143, 310.
 13. *Mysterium csmographicum*, 1596; *Op. omnia*, I, 106; ср. 123.
 14. *De revolutionibus orbium*, I. Кеплер тоже настаивает на необходимости неподвижной оболочки для того, чтобы движение всех вещей стало постижимым. Сфера неподвижных звезд играла в астрономии Коперника ту же роль, что и эфир в доиньштейновской физике.
 15. *Age of Reason*, ch. 13.
 16. *Discovery of a New World*. *Ed. cit.*, I, p. 102.
 17. *Descriptio globi intellectualis*, in: *Philosophical Works*, Ellis and Spedding ed. (1905), p. 683.
 18. *Ibid.*, p. 685.
 19. Burton. *Anatomy of Melancholy*, Boston (1859), II, p. 147.
 20. Ср.: Newcomb. *The Stars* (1902), p. 140f.; D. L. Edwards, in: *Science Progress* (1925), p. 604.
 21. H.A. Wolfson. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, (1929), *Introd.*, pp. 217, 117.
 22. Об ученом незнании//Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1979, с. 131, 133-134.
 23. Охота за мудростью//Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1980, с. 393.
 24. Берилл//Там же, с. 119-121.
 25. Об ученом незнании//Там же, т. 1, с. 138.
 26. *Zodiacus Vitae*, ca. 1531, Bk. VII; 1557 ed. (Basle), 160. 27. *Ibid.*, Bk. XI, p. 294. Являются ли жители остального мира (ниже Эмпирей) бестелесными или же имеют тела подобные нашим, у Палингениуса нет уверенного ответа; но склоняется он ко второму.
 28. Thomas Digges. *A Perfit Description of the Caelestiall Orbes...* (1576), приложенное им к своему изданию «*Prognostication Everlasting*», книги отца, Леонарда Диггса. Это, возможно, самое заметное выступление в Англии XVI в. в защиту коперниканизма (то, что взгляды Коперника разделялись тогда кем-то в Англии, практически полностью отрицалось всеми исследователями истории науки в Елизаветинскую эпоху) недавно было обнаружено в Хантингтонской библиотеке Френсисом Джонсоном (Johnson) и Санфордом Леркеем (Larkey) и опубликовано ими в «*The Huntington Library Bulletin*», No. 5, April, 1934, вкупе с исследованием его оснований и влияния; это публика-

ция не была мне известна, когда читались данные лекции. Джонсон и Леркей убедительно показывают, что Дигтс высказал на английском языке теорию бесконечности миров и разбросанности звезд в беспредельности пространства еще до того, как ее (на итальянском и латинском) выдвинул Бруно. Однако мы уже видели, что такие идеи высказывались и до Коперника; новое здесь – это их комбинация с коперниканизмом. Исследователи текста Дигтса настаивают на том, что в отличие от большинства астрономов шестнадцатого столетия, Дигтс, «рассматривая эту проблему, последовательно придерживается научной точки зрения»; но это предположение не подкрепляется текстом. В своей «научной» защите гелиоцентрической системы он исходит на самом деле из априорных принципов (см. выше), доказывая количественную и пространственную бесконечность устройства небес. Джонсон и Ларкей отмечают, что «бесконечность вселенной была постоянным предметом метафизической дискуссии на всем протяжении Средних веков и Ренессанса» и подкрепляют это примерами (pp. 104-105).

29. Ibid.
30. De Immenso, I, 9 (Op. lat. I, 1, 242 f).
31. О бесконечности, вселенной и мирах // Д. Бруно. Диалоги. М., 1949, с. 315-316.
32. Там же, с. 311-312.
33. De Immenso, II, ch. 13.
34. О бесконечности, вселенной и мирах, с. 317. Бруно не был, однако, «абсолютным детерминистом»; он утверждал, что всеобщая необходимость безусловно совместима с индивидуальной свободой – хотя и не делал попыток объяснить как или в каком смысле.
35. О причине, начале и едином // Д. Бруно. Диалоги. М., 1949, с. 275-276. Я уже приво-
дил эту цитату в своей статье «The Dialectic of Bruno and Spinoza» опубликованной в
журнале University of California Publications in Philosophy, I (1904), p. 141 ff.; там со-
держится более полный анализ той части системы Бруно, которая не имеет прямого
отношения к настоящему исследованию.
36. «О причине, начале и едином», диалог пятый, passim.
37. В защиту этих взглядов, как представляется, также высказывался астроном Бенедет-
ти (G.B. Benedetti) в книге «Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum
liber», появившейся не позднее 1585 г.; ср.: Dreyer. Planetary Systems, p. 350.
38. Op., I, 399. Еще яснее Галилео высказывается в письме Инголи (1624 г.): «Никто в
мире не знает, да и не в человеческих силах это знать, какую форму имеет небесный
свод и имеет ли он вообще какую-либо форму» (II, 73).
39. Dialogue, etc., III.
40. Op., I, 114. Кеплер четыре раза упоминает о своей убежденности в существовании
жизни на Луне (ср. Op. omnia, II, 497), и прежде в своем Somnium, seu opus posthu-
mum de astronomia lunari, 1634 (ib., VIII, Pt. I, 33 ff.). Возможно, однако, что он гово-
рит об этом не вполне серьезно.
41. Ср. предисловие 1664 года к соч. «Мир, или трактат о свете», подписанное инициа-
лами D.R.
42. Ep., I, 36; ed. Cousin, X, 46.
43. Р. Декарт. Первоначала философии // Р. Декарт. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.,
1989.
44. Там же, с. 386.
45. Там же, с. 387.
46. Письмо Елизавете // Р. Декарт. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994, с. 518.
47. Английский перевод речи, данный в издании 1728 года «A Week's Conversation on the
Plurality of Worlds». Об английских авторах, приписывавших заслугу «расширения»
мира Декарту, см.: H. Power. Experimental Philosophy..., 1664, Preface.

48. Democritus Platonissans (1647), 47, 50, 51. В более поздних сочинениях Мор говорит об «этой безбрежности универсума, в наибольшей степени согласующейся с атрибутами Бога, его могуществом и благостью, коль скоро мы рассматриваем мир как следствие столь всемогущей причины» как об отягчительном признаке картезианства (The Apology of Dr. Henry More, in: a Modest Inquiry into the Mystery of Iniquity (1664), p. 486). Надо сказать, однако, что мнение Мора о постижимости бесконечности не было совершенно твердым; но здесь нет возможности подробно останавливаться на этом.
49. Lux Orientalis (1682), 72.
50. Ренвеев, Ed. Brunschvicg. II, p. 131. 51. Б. Паскаль. Мысли. М., 1999, с. 132.
52. Там же, с. 108.
53. Там же, с. 162, 105.
54. Там же, с. 283.
55. Там же, с. 132-136.
56. Здесь близость Паскаля и Кузанского оказывается несомненной, так что можно видеть, я полагаю, в «Ученом незнании» один из источников (прямых или косвенных) скептического пафоса «Мыслей». В одном из отрывков, приводимых Паскалем, цитируется не что иное, как знаменитая формулировка Кузанского, которая распространяется так на бесконечность физического мира. Кроме того, философ пятнадцатого века выдвинул немало аргументов для доказательства, что «между конечным и бесконечным соответствия не существует», когда говорил: все, что мы знаем, сводится к все более глубокому убеждению в своем невежестве – *quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedimus veritatem*. К этому можно добавить, что, как отмечает Лонг, Кузанский пришел к утверждению «не того или иного конечного числа антиномий, подобно тем, что были зафиксированы Кантом, а к тому, что число их не меньше, чем число существующих вещей». В высшей степени характерно для философии Кузанского и понимание природы каждой части вселенной как органически связанной с природой всех остальных ее частей (*quodlibet in quolibet*), так что без знания общего невозможно знание частного. Обращение Паскаля к такому пониманию природы для защиты агностицизма (которому он предан не менее Кузанского) уже отмечено выше.
57. Первый перевод: Mrg. Arpha Behn (1688), переиздан в 1700 и 1715 гг. Второй перевод: Glanvill (1688), переиздан в 1695 и 1702 гг. Переводы, изданные под именем W.Gardiner (1715, 1728, 1757 и ряд других переизданий) – очевидный плагиат переводов Гленвиля. Книга «была встречена с беспримерным восторгом и очень быстро стала известна в каждом уголке Европы. Она была переведена на все европейские языки и удостоилась отзыва знаменитого астронома Лаланда и одного из своих немецких редакторов, Йотшеда» (D. Brewster. More Worlds than One, p. 3). Другие примеры влияния доводов Фонтенеля (и сходных) см.: W. Molyneux, Dioptrica Nova (1692), 278-279. 58. Entr., V.
59. Аддисон считает этот аргумент убедительным: «Автор "Множества миров" находит в этих размышлениях очень хороший довод в пользу заселенности каждой планеты; действительно, если судить по аналогии, то кажется весьма вероятным, что, раз ни одна часть мира, известного нам, не пустует, то громадные небесные тела, столь далекие от нас, не должны быть пустующими, но, скорее, должны быть заселены существами, приспособившимися к месту своего обитания» (Spectator, 519). 60. Entr., VI.
61. Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens. Preliminary Discourse, xxxviii-xlii.
62. Ibid., p. 237.
63. Ibid., p. 246.
64. Op. cit., Bk. II.

65. Ibid., Bk. III.
66. *Cosmologische Briefe* (1761), S. 63, 106.
67. Всеобщая естественная история и теория неба // И. Кант. Соч. в 6-ти тт. – Т. 1. – М., 1963, с. 204.
68. Там же, с. 245-246.

К ЛЕКЦИИ V

1. О принципе непрерывности (из письма к Вариньону) // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х тт. Т. 1, с. 213-214. Оно было опубликовано в 1753 году Кенигом в период знаменитого спора с Мопертюи, в котором самое деятельное участие принял Вольтер. Подлинность данного письма отрицалась Мопертюи и Берлинской академией, президентом которой он являлся, но она подтверждается как внешними так и внутренними свидетельствами и не ставится под вопрос современными специалистами по философии Лейбница. 2. О том, что принцип непрерывности вытекает из принципа изобилия см.: Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х тт. Т. 1, с. 403-413. 3. Russel. *Philosophy of Leibniz*, p. 34.
4. Подобная позиция характерна, к примеру, и для Фенелона. Ср. напр.: *De l'existence de Dieu* (1718), Pt. II, ch. iv.
5. Учение о том, что сущности вещей содержатся в сознании Бога, восходит по крайней мере к Филону и было принято большинством средневековых мыслителей под влиянием Августина; таким образом происходило изменение смысла понятия «идея» от Платона до Нового времени. См.: Webb. *Studies in the History of Natural Theology*, p. 247.
6. Лейбниц пишет: «Таким образом, основания мира заключаются в чем-то внемировом, отличном от связи состояний или ряда вещей, совокупность которых образует мир. Поэтому от необходимости физической, или гипотетической, которая определяет последующее состояние мира в зависимости от предшествующего, следует перейти к тому, что имело бы абсолютную, или метафизическую, необходимость, которая не допускала бы дальнейшего объяснения» (О глубинном происхождении вещей // Г.В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 283.).
7. Я обозначил обе эти альтернативы по той причине, что и у Лейбница, и у его современников существовала значительная неопределенность в ответе на вопрос: являются ли суждения необходимости в конечном счете «аналитическими» или «синтетическими». Сам Лейбниц обычно называет их аналитическими; но он определенно не подразумевает под этим, что они являются всего лишь тавтологиями. Подобное суждение, как он где-то говорит, не есть *сensus inuultis*. В задачи данного исследования не входит обсуждение фундаментальных логических проблем, затронутых в этой дискуссии. О ней см. мою статью «Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism», *Mind*, N. S., 1906.
8. J. Jackson. *The Existence and Unity of God*, (1734), p. 39.
9. Переписка с Николаем Ремонем // Г.В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. С. 546.
10. Clarke. *Demonstration, etc* (1706), pp. 22-26. Дальнейшее развитие этой аргументации см.: J. Clarke. *Defence, etc.* (1722); Jackson, op. cit.
11. S. Clarke, op. cit., p. 27.
12. Jackson, op. cit. (1734), p. 31.
13. К тем, кто откровенно выражал эту крайнюю точку зрения, относятся E. Law (in: King. *Origin of Evil*, 1732 ed., I, pp. 52-56) и Thomas Knowles. *The Existence and Attributes of God* (1746). И все же даже эти оппоненты «априорной теологии» не могли ино-

- гда не прибегать к тем допущениям, которые они отрицали; см. напр. Knowles (op. cit., pp. 48-49). Следует отметить, что Лоу трактует любые рассуждения о необходимости существования Бога как «основанные на принципе достаточного основания» (op. cit., p. 77). 14. Спиноза Б. Этика, I, теорема 8 // Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. I. СПб.: 1999.
15. Там же, теорема 11.
 16. Там же, теорема 17, схолия.
 17. Там же, теорема 35.
 18. Там же, теорема 16.
 19. Там же, теорема 11.
 20. Там же, теорема 17, схолия.
 21. Там же. Данная диалектика принципа изобилия в его наиболее строгой форме еще более полно развивается в «Кратком трактате», часть первая, гл. вторая.
 22. De rerum principio, q. 4; ср. также Opus Oxoniense, I, d. 1, q. 2, n. 10. 23. Такое соедinenie облегчалось, конечно, тем, что в платонизме изначально наличествовали обе эти концепции. 24. De civ. Dei, XII, 14-17; iv; De Genesi contra Manichaeos, I, 2. Напряженная борьба, которую ведет здесь Августин с парадоксами данной теории, приводит к тому, что он в конце концов приходит к клубку формальных противоречий.
 25. De divinis quaestionibus LXXXIII, 22.
 26. Rép. aux sixièmes objections, par. 12. 27. Ibid.
 28. «Exposition of the Creed», 1659 ed., p. 110; курсив мой.
 29. Hymne de l'Eternité: Oeuvres, ed. Marty-Laveaux (1891), IV, p. 159-163. Обращаясь к «богине Вечности», Ронсар опирался на значительный теологический авторитет; ср. Nicolaus Cusanus, De ludo globi, I: «Aeternitas Mundi creatrix Deus est».
 30. An Hymne to the Fairest Faire: Poetical Works, ed. Kastner, II, p. 40.
 31. Данте, к примеру, не мог удержаться, чтобы не спросить объяснения этой тайны у Беатриче; ее ответ, хотя и находится в согласии с традицией, не только мало что объясняет, но и несколько противоречив:
 Не чтобы стать блаженной, — цель такая
 Немыслима, — но чтобы блеск лучей,
 Струимых ею, молвил: «Есмь», блистая.
 (Рай, Песнь двадцать девятая, 13-15.)
 32. John Norris. A Divine Hymn on the Creation (1706).
 33. Treatise of Cristian Doctrine, Sumner's tr., ch. III, p. 35.
 34. Потерянный Рай, книга седьмая, 171-172.
 35. Treatise of Cristian Doctrine, ch. V, p. 85. Мильтон здесь вторит арианству, для которого Сын был пусть и совершеннейшим, но все же только творением Бога.
 36. Потерянный Рай, книга восьмая, 415 f., 427 ff; ср. также: книга четвертая, 417-419.
 37. Этот отрывок можно рассматривать как краткое изложение той главы из «Эвдемовой этики», которая уже упоминалась в Лекции II (VI, 12).
 38. И все же именно в мыслях о божественной самодостаточности находил Мильтон религиозное успокоение и их сделал темой своих знаменитых (хотя и не самых сильных у него) строк, строк из сонета «When I consider how my light is spent» [«Когда подумаю, до половины лет, свет для меня в житейской тьме кромешной» — пер. Ю. Корнеева]. Поскольку «Бог не нуждается ни в трудах человека, ни в дарах», то любой труд и рвенье бесполезны и Богу любезны лишь те, «кто, не ропща под ношею своей, все принимает и превозмогает». Понятие самодостаточности, предполагающее, собственно, полное безразличие и замкнутость божества, естественным образом трансформируется в совершенно иное, но для религиозного настроения гораздо более приемлемое понятие, понятие бескорыстности божественных деяний. Так, (1) Генри Мор утверждал, что, поскольку человек не может доставить никакой пользы Богу ни

своим существованием, ни своими поступками, ни своими страданиями, то следует предположить, что Бог стремится исключительно к благу самого человека. Это, конечно, крайне противоречит до сих пор общераспространенным представлениям о равновом самодержце на небесах, требующим от своих созданий раболепия и славословий.

All what he doth is for the creature's gain,
Nought seeking from us for his own content:
What is a drop unto the Ocean's main? (Psychathanasia, III, iv, p. 22.)
[Все что он совершает, он совершает ради пользы человека,
А не требует от нас ради собственного удовлетворения:
Что может значить капля для океанской глубины?]

Так на теологическом фундаменте возникает своего рода этический утилитаризм. Аналогичные рассуждения можно встретить и у Бруно, см. «Spirio», II. (2) По тем же основаниям другой платоник, Джон Норрис, считал, что религиозный опыт служит пользе самого человека, а не удовлетворению того, к кому этот опыт направлен (A Collection of Miscellanies, p. 211). (3) Генри Мор обнаруживает в идее самодостаточного Бога удивительный аргумент в пользу бессмертия [души]. Если можно было бы предположить, что тот, кто с неба наблюдает за жизнями человеков, получает от этого зрелища некое удовольствие, то происходило бы определенное сохранение ценностей каждой жизни и потеря отдельной души не являлась бы абсолютной утратой. «Что может прибавить бесконечное повторение одной и той же жизни и одних и тех же событий тому, кто сам уже бесконечно благ и счастлив? Так что если разумные существа смертны, то творение не являет собой ничего значительного. От этого не было бы вообще никакой пользы Богу и весьма мало человеку» (Complete Poems, ed. Grosart, p. 165.). Следует иметь в виду, что Мор и Норрис (проявляя некоторую непоследовательность) отрицали, что творение было случайным, одновременно настаивая, что у него не было оснований. 39. Потерянный Рай, книга четвертая, 748-749; книга восьмая, 422-426.

40. Tr. de l'existence de Dieu, II, v.

41. Ibid. Cp.: King. Origin of Evil, 1732 ed., p. 295: «Если бы благодать вещей заставляла бы Бога творить мир, он по необходимости был бы действующей силой».

42. Clarke. Demonstration, etc. (1706), 7th ed., p. 65 ff. Кларк, правда, говорит о «необходимом соответствии», а именно, что «вещи не могли бы быть иными, чем они есть, без умаления красоты, порядка и благополучия целого – что невозможно, поскольку совершенномуудрое существо не может поступать неразумно». Мнение Кларка здесь кажется близким к мнению Лейбница, но в последующем их споре Кларк фактически откажется от него. 43. Потерянный Рай, книга пятая, 472-479

44. Там же, 482-487.

45. Treatise of Cristian Doctrine, p. 184.

46. Summa Theol., I, q. 61, a.3; Рай, 29, 37. Конечно, Мильтон вряд ли создал бы свою эпическую теодицею, не разделяя он эту теорию – как иначе он мог бы поведать волнующую историю сражений небесных воинств. Но трудно поверить, что Джон Мильтон приспособлял свои теологические взгляды для удовлетворения своих литературных амбиций.

47. В другом месте, однако, мы уже указали, что в определенной мере принцип изобилия все же повлиял на Мильтона, когда он касался некоторых вопросов космографии. 48. Creation, Bk. V. Эти строки можно рассматривать как поэтическую версию того отрывка из книги С. Кларка, что цитировалась выше.

49. Г.-В. Лейбниц. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 408. Здесь, как мы видим, принцип достаточного основания и другой Лейбницева главный принцип – принцип противоречия – смыка-

ются. Необходимое существо должно существовать потому, что в противном случае не будет достаточного основания ни для чего; кроме того, необходимое существо должно существовать потому, что его сущность включает в себя существование, так что помыслить его несуществование значит прийти к противоречию; и опять-таки, прийти к противоречию, значит расходиться с требованиями принципа достаточного основания. Это второе утверждение есть не что иное, как онтологическое доказательство. Некоторые исследователи философии Лейбница переоценивают критику им этого доказательства. Лейбниц полностью принимает его, но добавляет, что здесь есть одна логическая тонкость. «Возможность» идеи Бога – то есть ее непротиворечивость – должна быть показана прежде вывода из этой «возможности» (по принципу противоречия) необходимости существования. Лейбниц, конечно, несколько не сомневался в «возможности» идеи Бога; так что эта дилемма никак не влияет на его выводы и является всего лишь уточнением рассуждений Ансельма.

50. Réf. inédite, etc. (1854), p. 50.
51. Переписка с Кларком // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I.
52. Теодицея // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. IV. М., 1989, с. 412.
53. Philosophical Poems, ed. Grosart, 1878; Psychathanasia, Bk. III, Canto 4, stanzas 19-21, p. 85.
54. Теодицея, с. 428. 55. В духе этой психологической генерализации Лейбниц приходит, в сущности, к утверждению, что в принципе достаточного основания не может сомневаться никто, «за исключением некоторых ученых, запутавшихся в своих тонкостях» и, ссылаясь на «многих знаменитых философов и теологов», указывает, что мыслящая субстанция побуждается к своему решению *sub specie boni*: выбор всегда или действительно основан на благе или, по крайней мере, в этом убежден выбирающий (Теодицея, с. 440, 442).
56. Иногда Лейбниц придает прагматическое истолкование даже принципу противоречия – для тех, кто не выследит никаким другим доводам. Соглашаясь с теми, кто проявляет склонность к скептицизму, он указывает, что этот принцип безусловно необходим хотя бы потому, что без его руководства мы не могли бы мыслить вообще. Отвергнув его, нам «придется вообще отказаться от надежды что-либо доказать... Не следует требовать невозможного; это значило бы, что поиски истины ведутся просто несерьезно. Итак, я смело исхожу из предположения, что два противоречащих друг другу утверждения не могут быть истинными» (Переписка с Фуке // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. 3. М., 1984, с. 274.).
57. Переписка с Кларком // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. С. 450.
58. Новые опыты о человеческом разумении // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. 2. М., 1983, с. 309-310.
59. См.: Opusculs, etc. (ed. Couturat, 1903), p. 522.
60. Russell. Philosophy of Leibniz (1901), p. 66.
61. Спиноза считал, что самопротиворечивые понятия или то, что он называл «химерами», не являются сущностями. Круглый квадрат – это всего-навсего *ens vermale*, его нельзя даже вообразить, и уж конечно его нет в порядке идей. Любой невозможный мир был для Спинозы просто-напросто одной из химер. 62. Теодицея, с. 244, 344, 439, 152. 63. Там же, с. 412.
64. Теодицея, с. 452. (Приложение «Замечания на книгу о начале зла, изданную недавно в Англии»). 65. О божественном происхождении вещей // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 286.
66. Philos. Schriften, ed. Gerhard, II, S. 56.
67. Ibid., II, S. 62.
68. Это было замечено и хорошо показано в книге: Couturat. Logique de Leibniz, 1901, p. 214. Рассел, однако, отрицал, что по Лейбницу «различие между необходимым и слу-

- чайным относится прежде всего к пределам человеческого опыта и не существует для Бога». «Самое характерное у Лейбница состоит в том, что суждения существования абсолютно несводимы с суждениями необходимости» (ор. cit., 1901, pp. 61-62). Лейбниц, однако, настойчиво и неоднократно говорил именно то, что, по мнению Рассела, он не мог говорить. Действительно, он зачастую утверждал нечто, что, казалось бы, противоречит этому (и, если брать эти высказывания в буквальном смысле, то противоречие и в самом деле налицо); и в определенном смысле это самое «характерное», а именно то, что Лейбниц делал все что мог, дабы его система не была так похожа на систему Спинозы. Но у него были очевидные вне-философские основания для таких утверждений; и он проявил немало сноровки, чтобы привести эти утверждения в гармонию с теми, что цитировались выше. И у нас нет оснований полагать, что в этих приведенных фрагментах он кривил душой; очевидно, что он считал свою теорию, изложенную там, и истинной, и фундаментальной; а в ней нет ничего, что свидетельствовало бы о «абсолютной несводимости суждений существования с суждениями необходимости». Рассел также ошибается, я полагаю, когда указывает на полное различие у Лейбница между необходимым и априорным (ор. cit., p. 231).
69. Modesta disquisitio, 27-67. 70. Статья «Лейбницианство».
 71. Статья «Достаточное основание».
 72. Philosophischen Schriften, VII, S. 303, 305, 310.
 73. Об отрицании идеи того, что начало существования естественных вещей следует из их сущности, см. Спиноза, Политический трактат, Глава II, §2.
 74. Автор начала семнадцатого века, Мэтью Баркер, переворачивал обычный ход рассуждений и выводил существование Бога из необходимости целостной цепи бытия, а не цепь бытия из необходимости существования Бога: «Эти ранги природы ученые мужи называют иерархией природы; и мы должны достичь вершину иерархии или лестницы... Там, где существуют градации совершенства, необходимо должно существовать и наибольшее совершенство. И что это может быть, как не Бог, кто есть Optimus et Maximus, кто есть Превышний и Наисовершенный» (Matthew Barker. Natural Theology, 1674, p. 27.).
 75. Philos. Schriften, ed. Gerhard, VII, S. 304.
 76. Порядок есть в природе // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 235.
 77. Монадология, 54.
 78. Абсолютно первые истины // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. 3. М., 1984, с. 123.
 79. Порядок есть в природе // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 235.
 80. Philos. Schriften, ed. Gerhard, III, S. 573.
 81. Переписка с Мальбраншем // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. 3. М., 1984, с. 308.
 82. Philos. Schriften, ed. Gerhard, VII, S. 304.
 83. Крайним примером тому является Tentamen Anagoricum.
 84. Удивительно, насколько ошибается Рассел, когда пишет: «Трудно объяснить, почему Лейбниц настаивает, что субстанции образуют непрерывные серии. Нигде, насколько я знаю, он не приводит и намека на доказательство, за исключением того, что такой мир более ему по душе, чем мир, содержащий в себе разрывы» (1901, p. 65). Как было показано выше, основание этой убежденности ровно то же, что и основание для уверенности в том, что основание есть для *esse* — а именно то, что альтернативой стал бы мир случайности. Отвращение Лейбница к этому последнему предположению, имело, как я показал, очевидные прагматические основания, но его нельзя называть просто-напросто неразумной причудой. Стоит предположить хоть один разрыв в цепи бытия и, согласно этой логике, мир превращается в нечто неразумное и не заслуживающее никакого доверия.
 85. В своем отклике на книгу Кинга Лейбниц открыто одобряет эти выводы (см. «Замечания на книгу о начале зла, изданную недавно в Англии»).

86. Одно из доказательств против реального абсолютного пространства выводится из принципа достаточного основания; см. третье письмо Лейбница к Кларку (Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 441-445.).
87. Ср.: Philos. Schriften, ed. Gerhard, IV, S. 368.
88. Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 425.
89. Там же.
90. Новые опыты о человеческом разумении // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. 2. М., 1983, с. 308.

К ЛЕКЦИИ VI

1. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения в 3-х т. Т. I, с. 504-505. Локк, в отличие от Лейбница, не настаивает на априорной необходимости изобилия и непрерывности цепи; для него это только «гипотеза».
2. Аддисон при этом ссылается на авторитет «г-на Локка».
3. Послесловие Лоу к его изданию книги Кинга «О начале зла» (1732, 143 n).
4. Libri sententiarum, II, 1, 8.
5. De sapientia veterum. In: Works, Ellis and Spedding ed., VI, p. 747.
6. Abbadié. Traité de la vérité de la religion chrétienne. pub. 1684; 7th ed. (1729), I, p. 95.
7. Fenelon. Traité de l'existence de Dieu, I, p. 2.
8. Цит. по изд.: Mornet. Les Sciences de la nature en France au 18e siècle (1911), p. 149 ff. Там тщательно собраны еще немало подобных же нелепиц.
9. Dialogo di due massimi sistemi, III, 400.
10. Antidote against Atheism, II, ch. 9, 8.
11. Первоначала философии // Р. Декарт. Соч. в 2-х тт. М., 1988, т. I, с. 387.
12. Leibniz. Philos. Schriften, I, S. 150.
13. Bolingbroke. Fragments, or Minutes of Essays. In: Works (1809), VIII, p. 169.
14. Ibid., p. 232.
15. Ср. также: John Hawkesworth. The Death of Arachne. In: Dodsley. Collection of Poems, 4 vols., 1783, vol. III, p. 183.
16. Локк, указ. соч.
17. Addison. Spectator, loc. cit.
18. The Petty Papers. 1927, II, pp. 24, 32.
19. Essays upon Several Subjects in Prose and Verse Written by the Lady Chudleigh (1710), p. 123.
20. Spectator, №621, Nov. 17, 1714.
21. Formey. Philosophical Miscellanies, English tr. (1759), p. 107 ff.
22. Fragments, or Minutes of Essays. In: Works (1809), VIII, 173. Как уже отмечалось в Лекции IV, так рассуждая уже Кузанский.
23. Essay on Man, Ep. II, pp. 31-34.
24. Всеобщая естественная история и теория неба // И. Кант. Соч. в 6-ти тт. — Т. I. — М., 1963, с. 253. Вполне возможно, что Кант пришел к этим выводам под опосредованным (через Попа) влиянием Болинброка. Попа он с восхищением цитирует на этих же страницах и его стихи делает эпиграфом каждой из трех частей своих космологических умозаключений. Вряд ли будет преувеличением сказать, что большая часть кантовской космологии является прозаическим продолжением и развитием философии первого письма «Опыта о человеке».
25. Там же, с. 248.
26. Там же, с. 252.

27. Там же, с. 253-254.
28. Bonnet. *Contemplation de la Nature*, 2d ed. (1769), I, p. 23-24. Даже над величайшими из планет возвышаются «небесные иерархии» — добавляет Бонне. *Ibid.*, p. 84.
29. *Fragments, or Minutes of Essays*. In: *Works* (1809), VIII, pp. 168-169.
30. *Ibid.*, p. 231.
31. *Essay on Man*, Ep. I, pp. 207-210, 221-232.
32. *Ibid.*, III, pp. 151-156.
33. Soame Jenyns. *Disquisitions on Several Subjects*, I. «On the Chain of Universal Being». In: *Works*, 1790 ed., pp. 179-185.
34. *Ibid.*
35. *Essay on Man*, Ep. II, pp. 3-10, 13-18.
36. Heller. *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben*.
37. *Ueber den Ursprung des Uebels*, III.
38. *Essay on Man*, Ep. I, pp. 189-192.
39. Более подробно об этом см. мою работу «Pride in Eighteenth Century Thought». In: *Mod. Lang. Notes* (1921), p. 31 ff.
40. S. Jenyns. *Nature and Origin of Evil* (1757), pp. 124-126.
41. *Ibid.*, p. 137.
42. *Ibid.*, p. 165-167.
43. R. Shepherd. *Letters to Soame Jenyns, Esq.* (1768), p. 14.
44. *Essay on Man*, Ep. IV, p. 49 ff.
45. Г.-В. Лейбниц. *Теодицея* // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. IV. М., 1989, с. 299.
46. Примечания к книге Кинга «Origin of Evil», 1732 ed., p. 156.
47. *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757).
48. Richardson. *Pamela*. *Everyman's Library* ed., I, p. 235. Неясно, сам сочинил эти строки Ричардсон или он цитирует кого-то другого.

К ЛЕКЦИИ VII

1. См. напр., мою работу «Rousseau's Pessimist», *Mod. Lang. Notes*, XXXVIII (1923), p. 449. Более ранним примером является сочинение Прайера «Solomon» (1718), поэтическое изложение той точки зрения, что «удовольствия жизни не уравновешивают нашего ничтожества, старость крадется за нами, и на смерть, это единственное снадобе от наших несчастий, должно уповать, а не страшиться ее».
2. *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757), pp. 60-62.
3. *Ibid.*, p. 104; там любопытный читатель найдет, если пожелает, почему этот выбор был «неизбежен» и как «Бесконечномудрый» совершил его наилучшим образом.
4. Вольтер, однако, оппонирует в поэме обоим различающимся между собой и в значительной мере противоположным типам теодицеи: философской и детерминистской теодицеи, которая стремится объяснить такие события как Лиссабонское землетрясение следствием извечных законов бытия; а также теологической и индетерминистской теодицеи, которая видит в таких катастрофах кару небесную за свободный выбор человеком морального зла.
5. *Этика*. Часть пятая, теорема 6.
6. *An Essay on the Origin of Evil* by Dr. William King, translated from the Latin with Notes and a Dissertation concerning the Principle and Criterion of Virtue and the Origin of the Passions; By Edmund Law, M.A., Fellow of Christ College in Cambridge.
7. В 1731, 1732, 1739, 1758 и 1781 гг.
8. Stephen. *English Thought in the 18th Century*, II, p. 121.

9. Болингброк в своих «Fragments» часто и с уважением цитирует Кинга. Я не вижу достаточных оснований, чтобы сомневаться, что опубликованные «Fragments» (об этом говорил сам Болингброк) представляют собой расширенный вариант тех заметок, «которые были переданы г-ну Попу на разрозненных листках, так, как они были записаны» и использованных последним в работе над «Опыт о человеке»; многочисленные и буквальные совпадения между между двумя этими текстами не оставляют возможности другого объяснения.
10. *An Essay on the Origin of Evil*, I, p. 208.
11. *Ibid.*, pp. 109-113.
12. *Ibid.*, xix.
13. Точка зрения Милльтона, тем не менее, вряд ли может быть названа ортодоксальной. То решение, которое он выбрал, отвергалось и Фомой Аквинским в «Сумме теологии», и Данте (Рай, Песнь XXIX, 37).
14. King, *op. cit.*, I, p. 116 f.
15. *Op. cit.*, pp. 137 f., 129-131 f., 156.
16. *An Essay on the Origin of Evil*, I, p. 131. Этот довод содержится уже у Плотина, см. Эннеады, III, 2, 11.
17. *Op. cit.*, p. 137.
18. К этим же доказательствам прибегает и Болингброк в «Fragments».
19. *Essay on Man*, Ep. I, pp. 48, 193-194, 241-244.
20. *An Essay on the Origin of Evil*, I, pp. 147-149.
21. *Ibid.*, p. 134.
22. *Ibid.*, p. 176. Доказательства необходимости естественного зла, опирающиеся на принцип изобилия, дополняют доказательства необходимости этого зла, основанные на обязательности единообразия всеобщих законов.
23. *Ibid.*, pp. 183-185.
24. J. Clarke. *Discourse concerning Natural Evil* (1719).
25. Будет честным отметить, что Кинг равным образом готов рассматривать как «необходимое» и поэтому приемлемое и оправданное, зло, не столь далекое от жизненного опыта архиепископа — «подагра, один из наиболее мучительных недугов, что преследуют нас». Именно этой болезнью почти полвека тяжело страдал непоколебимый оптимист — приступ этой болезни, как говорят биографы, и свел его в могилу. Подагра, рассуждает архиепископ в мужественном, если не сказать — поучающем, тоне, вызывается причинами, в целом компенсирующими причиняемую ее боль: «Кто согласился бы избавиться от нее за счет отказа от радостей жизни? Большинство тех, кто вкушают определенные блюда и позволяют себе определенные напитки, страдают ею. И все же мы видим, что такие последствия не останавливают нас и полагаем, что предпочтительнее быть мучимым подагрой, чем лишиться себя удовольствий, каковые обильная пища и возлияния даруют нам» (I, p. 177). Почему существует априорная «необходимость» покупать данные удовольствия только такой ценой — все же остается несколько непонятным.
26. *Essay*, I, p. 176.
27. *Fragments or Minutes of Essays*, § XVI.
28. Этика, Часть первая. Прибавление.
29. Вопрос о влиянии Кинга на Лейбница (или наоборот) не стоит. Хотя «Теодицея» была опубликована только в 1710 году, восемью годами позже «De origine mali», большая ее часть была написана между 1697 и 1705 гг.; к тому же ее идеи вынашивались Лейбницем еще раньше. Ср. предисловие Герхардта к шестому тому его издания Лейбница.
30. Теодицея, с. 494. (Приложение «Замечания на книгу о начале зла, изданную недавно в Англии»).
31. Теодицея, § 124.

32. Там же, § 118.

33. Там же, §§ 120, 10, 124. 34. Об этом см. Лекцию X.

К ЛЕКЦИИ VIII

1. Некоторые из тем этой и следующей лекций затрагиваются в интересной статье: A. Thienemann. Die Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natürlichen Systems der Naturkörper aus dem achtzehnten Jahrhundert. In: Zoologische Annalen. III (1910), S. 185-275.
2. «Под реальной же сущностью я подразумеваю реальное строение вещи, представляющее собой основание всех тех свойств, которые соединены в номинальной сущности и обнаруживаются постоянно существующими вместе с нею, — то особое строение, которое каждая вещь имеет внутри себя, без всякого отношения к чему-нибудь внешнему... Что касается реальных сущностей субстанций, то мы только предполагаем их бытие, не зная в точности, что они такое; но то, что связывает их с видом, — это номинальная сущность, предполагаемым основанием и причиной которой они являются» (Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения в 3-х т. Т. 1, с. 500). Этот отрывок демонстрирует факт — по большей части упускаемый историками философии — что в своей эпистемологии Локк был, в сущности, платоником. Однако что касается материальных вещей, то Локк смешивает необходимую и всего лишь случайную взаимообусловленность атрибутов с одной стороны и метафизическое различие первичных и вторичных качеств — с другой, а также физическое различие воспринимаемых крупных материальных форм и мельчайших компонентов материи, невоспринимаемых чувствами (Там же, §2).
3. Там же, с. 507.
4. Там же, с. 521.
5. Там же, с. 512.
6. Там же, с. 520.
7. Histoire naturelle. I (1749), pp. 12, 13, 20, 38.
8. Ibid., XIII (1765), p. 1.
9. Ibid.
10. Contemplation de la Nature (1769), I, p. 28.
11. The Monthly Review, XXIX (October, 1763), p. 283-284.
12. Thomas Sprat. The History of the Royal Society (1667), p. 110.
13. Статья «Космология».
14. Sander. Ueber Natur und Religion (1779), II, S. 193.
15. Günther. Die Wissenschaft vom Menschen im achtzehnten Jahrhundert. S. 30.
16. Цит. по изданию: Lönberg. Carl von Linnée und die Lehre von der Wirbeltieren. 1909. Выражение «родственники человека» не свидетельствует однозначно о том, что Линней был сторонником теории единства происхождения человека и обезьяны, но это представляется наиболее естественным смыслом его фразы.
17. The Lay Monastery. In: The Lay Monk, 2d ed., 1714, p. 28.
18. См. мою статью The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality. In: Modern Philology (1923).
19. Contemplation de la Nature, III, ch. 30.
20. M.R. Werner. Barnum. 1923, p. 59.
21. Dobell. Antony van Leeuwenhoek and 'Little Animals'. 1932; P. de Kruif. The Microbe Hunters. 1926; S. Wood. Leeuwenhoek and his 'Little Beasts'. Quarterly Rev. 1933.
22. Experimental Philosophy, in Three Books... By Henry Power, D. of Physick. London. 1664.
23. Вечер третий.

24. Здесь не место, конечно, говорить об отношении этих процессов к возникновению (или возрождению) сегодня теории микробов (она была предложена еще в античности Варроном для объяснения малярии). Но стоит отметить, что данная теория была выдвинута в 1677 году Уильямом Петти для объяснения способа распространения чумы. Его истолкование, основанное «на путешествующих от страны к стране и даже из Африки в Англию, миллионов невидимых живых существ», было естественным следствием его уверенности в полноте «цепи созданий» (The Petty Papers, II, p. 29).
25. Критика чистого разума//И. Кант. Соч. в 6-ти тт. Т. 3, с. 561-569.

К ЛЕКЦИИ IX

1. John Clarke. A Defence of Dr. [Samuel] Clarke's Demonstration of the Being and Attributes of God (1722), p. 56.
2. Joseph Clarke. A Further Examination of Dr. Clarke's Notions of Space, etc. (1734), p. 166.
3. Pluche. Histoire du Ciel. 1759, II, pp. 391-392.
4. Three Physico-Theological Discourses. 1713, p. 149. Рей добавляет, что это мнение философов подтверждается Писанием.
5. The Universal Beauty, III, p. 98 ff.
6. The Immortality of the Soul, II, chap. 17, p. 7.
7. Spectator, N 111, July 7, 1711.
8. Г.-В. Лейбниц. Начала природы и благодати, основанные на разуме//Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 412.
9. An Essay on the Origin of Evil. 1732, pp. 121-122.
10. На английский это сочинение было переведено Толандом.
11. О глубинном происхождении вещей//Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 288.
12. In einem unaußslichen unendlich feinen Bande.
13. Versuch über das erste Prinzipium der Moral (1772).
14. Dict. philos., 1st ed. (1764), art. «Chaîne des êtres créés».
15. Ibid.
16. Надо сделать выбор, или Принцип действия//Вольтер. Философские сочинения. М., 1996, с. 357-358.
17. A Review of a Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil, 1757. (Имеется в виду книга Дженинса.)
18. Ibid.
19. Новые опыты о человеческом разумении//Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. 2. М., 1983.
20. Oeuvres de Maupertuis, I, 1752, pp. 35-36.
21. То, что Лейбниц «в рудиментарной форме» приемлет трансформизм, было отмечено, например, в следующем исследовании: Buchenau, Cassirer. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II, 1906, S. 26.
22. Protogaea. 1749 ed., p. 41.
23. Цит. по: Radl. Geschichte der biologischen Theorien, I, S. 71.
24. Miscellanea Berolinensia, I, 1710, p. 111-112.
25. Philos. Schriften, ed. Gerhard, III, S. 593.
26. Ibid., III, S. 582.
27. О глубинном происхождении вещей//Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 289-290.
28. Philos. Schriften, ed. Gerhard, II, S. 75.
29. Philos. Schriften, III, S. 579.
30. Монадология, §75.

31. Там же.
32. Теодицея // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. IV. М., 1989, с. 184.
33. Werke, ed. Kopp, VIII, S. 15-16.
34. Philos. Schriften, II, S. 99.
35. Werke, ed. Kopp, op. cit.
36. Цит. по: J. Baruzzi. Leibniz, 1909, p. 296.
37. В чем-то сходная попытка темпорализации метафизики Спинозы (она, как мы видели, в отношении принципов достаточного основания и избытка существенно не отличается от метафизики Лейбница) была недавно предпринята в книге S. Alexander. Spinoza and Time. Но это только гипотетическая реконструкция учения Спинозы, в то время как Лейбниц подобную реконструкцию предпринял сам.
38. «Ночные размышления». Девятая ночь.
39. R. D. Havens. The Influence of Milton in the English Poetry of the Eighteenth Century, p. 386.
40. Pleasures of Imagination, 1st ed., Bk. I, 1744.
41. Ibid., Bk., II.
42. О том, что Эйкенсайд склонялся к теории эволюции, см. G. R. Potter. Mark Akenside, Prophet of Evolution. In: Modern Philology, XXIV (1926), pp. 55-64.
43. Pleasures of Imagination, 2d ed., Bk. II, 1765.
44. Всеобщая естественная история и теория неба // И. Кант. Соч. в 6-ти тт. – Т. I. – М., 1963, с. 132. 45. Там же, с. 212. 46. Там же, с. 156.
47. Там же, с. 206-207.
48. Там же, с. 209.
49. Там же, с. 212-213.
50. Там же, с. 215.
51. См. об этом мою статью «Some Eighteenth Century Evolutionists», Popular Science Monthly, 1904.
52. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // П. А. Гольбах. Изб. произведения в двух томах. Т. I. М., 1963, с. 128-129.
53. Первый том вышел в 1761 г., второй – в 1763, третий и четвертый – в 1766. Пятый том появился в 1768 году и больше известен по своему подзаголовку «Философские соображения о естественной градации форм бытия, или Опыты о природе, которая учится создавать человека».
54. J. B. Robinet. De la Nature. III, p. 182.
55. Ibid., p. 183.
56. Ibid., pp. 183-184.
57. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения в 3-х т. Т. 1, с. 505.
58. Monboddoo. Origin and Progress of Language, 2d ed., I, p. 269. Это было, как мы уже знаем, ошибочное толкование Аристотеля. 59. De la Nature. I, p. 25.
60. Ibid.
61. Ibid.
62. Ibid. Следует заметить, что для Робине «совершенствование» не значит только улучшение. Он придерживался в то время концепции (изложению которой посвящена большая часть первого тома), согласно которой каждое благо сопровождается соответствующим злом и, следовательно, сумма добра и зла является равной и неизменной.
63. De la Nature. III, p. 142-143.
64. Мысли к истолкованию природы, § LVIII.
65. De la Nature. V, p. 148.
66. Ibid., IV, pp. 1-2.
67. Ibid., pp. 4-5.

68. Я предложил этот термин, который, как представляется, следует ввести в философский вокабуляр, на Седьмом международном философском конгрессе; см.: *Journal of Philosophical Studies*, II (1927).
69. *De la Nature*. IV, p. 11-12.
70. *Ibid.*, IV, p. 17.
71. Ср. напр.: IV, p. 78-79.
72. Мысли к истолкованию природы // Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1, с. 339.
73. *De la Nature*. IV, p. 17-18.
74. *Ibid.*, V, p. 6.
75. *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 1784-1791. Книга V, гл. I. Гердер, однако, ограничивает совпадение исходных форм только животным царством. Эта же глава посвящена идее цепи бытия как «восходящей последовательности форм».
76. «Метаморфозы животных». Гете разрабатывает эту концепцию в следующих сочинениях: *Versuch über die Gestalt der Tiere* (1790) и *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie* (1795).
77. Представление о «нащупывании» природой пути вперед тоже, возможно, взято из «Мыслей к истолкованию природы» Дидро. см. §§ XII, XXXVII.
78. *Op. cit.*, V (1786).
79. См. напр. vol. IV, *Planche iv*.
80. См. мою книгу *Bergson and Romantic Evolutionism*. 1914.
81. *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être*. 1768, p. 8-10.
82. *Ibid.*, p. 12.
83. *Palingénésis*, I, p. 22.
84. *Ibid.*, p. 212.
85. *Ibid.*, p. 89.
86. *Ibid.*, p. 216.
87. *Ibid.*, p. 158.
88. *Ibid.*, p. 174.

К ЛЕКЦИИ X

1. Основы философии Ньютона // Вольтер. Философские сочинения. М., 1996, с. 184.
2. *Tusc. Disp.*, I, 30.
3. *Justiniani Institutionis*, I, 2, ii.
4. *Fragments, or Minutes of Essays*, xvi. In: *Works*, 1809, VII, p. 468.
5. *De Sublimitate*, § VII.
6. Г-н Сейнтсбери, я полагаю, не замечает самого главного, когда а проpros «Опыта о критике» пишет: «То, что Поп подразумевает под "следованием природе" и то, что мы подразумеваем под этим, суть две совершенно разные вещи. Он, по крайней мере чаще всего, подразумевает "придерживаться обычного, заурядного, самособойразумеющегося"» (*Hist. of Criticism*, II (1902), p. 456). Это верно; однако Поп восхваляет «следование обычному» только потому, что иначе поэт не может ожидать, что его слова достигнут всего человечества.
7. *Lives of the Poets: Life of Dryden*; ed. G. B. Hill, I, p. 433.
8. «Поэт не подсчитывает прожилки тюльпана и не описывает оттенки зелени леса; он должен показать в своем изображении природы те ее главные и бросающиеся в глаза черты, которые всех заставят припомнить оригинал; и должен предпочесть мелкие различия, которые одними замечаются, а другими — нет, признакам, равно очевидным и зоркому, и рассеянному».

9. W. Melmoth. Fitzosborne's Letters, p. 130.
10. Lucas de la Haye. La vie de M. Benoit de Spinoza.
11. Часть Мильтоновской «Ареопагитика» является наиболее заметным в семнадцатом веке возражением против этого универсализма.
12. Множество примеров этому см. в книге: R. Bray. La Formation de la doctrine classique en France, 1927. Pt. II.
13. Formey. Mélanges philosophiques, 1754.
14. Рассуждение о метафизике // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 132.
15. Монадология // Г.-В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах: Т. I. М., 1982, с. 422-423.
16. Spectator, 519, Oct. 25, 1712.
17. Из неоконченной четвертой части «The Pleasures of Imaginations», 1770.
18. P. Reiff. Euphorion, 1912, p. 591 ff. Новалис писал Ф. Шлегелю в 1798 году: «Не помню, говорил ли я тебе уже о своей влюбленности в Плотина. Благодаря Тидеману я узнал об этом философе, как будто специально предназначенном для меня, и я был почти напуган его сходством с Кантом и Фихте. Он восхищает меня более, чем любой из них». (Цит. по: Spenlé. Novalis, p. 188 ff. Здесь анализируется влияние Плотина на этого автора.)
19. Философские письма // Фр. Шиллер. Собрание сочинений в переводе русских писателей. СПб., 1902, Т. 4, с. 237.
20. Там же, с. 240.
21. Ср.: Ueberweg, op. cit., S. 88.
22. Письма об эстетическом воспитании человека // Фр. Шиллер. Собрание сочинений в 7 т. Т. 6. М., 1957, с. 285. 23. Там же, с. 298.
24. Там же, с. 292. 25. Там же, с. 311.
26. Там же, с. 303.
27. Разговор о поэзии // Фр. Шлегель. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. М., 1983, с. 394.
28. A. E. Lussky. Tieck's Romantic Irony (1932), pp. 78, 68-69.
29. О философии. К Доротеи // Фр. Шлегель. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. М., 1983, с. 344.
30. Wackenroder. Herzensergießungen (1797).
31. Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur, 1809. In: Werke, V, S. 5, 15-16.
32. Фрагменты // Фр. Шлегель. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. М., 1983, с. 298.
33. Athenaeum, III, S. 15.
34. Schriften (1837), II, S. 224-225.
35. Вторая речь. О сущности религии // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М., 1994, с. 122.
36. Там же, с. 84.
37. Монологи // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М., 1994, с. 397.
38. Там же, с. 401-402.
39. Там же, с. 365-366.
40. Пятая речь. О религиях. Указ. соч., с. 212, 214, 218, 225.

К ЛЕКЦИИ XI

1. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т., т. 1, М., 1987, с. 366.
2. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т., т. 2, М., 1987, с. 147.

3. Мы уже знаем, что Лейбниц в действительности не считал так, несмотря на то, что в его сочинениях присутствуют места, казалось бы подтверждающие мнение Шеллинга.
4. Философские исследования о сущности человеческой свободы, с. 139-143.
5. Не совсем ясно, считал ли Окен, что его метафизический эволюционизм предполагает теорию трансформации видов в ходе естественной эволюции.
6. *Lehrbuch der Naturphilosophie*, I, S. 4.
7. *Ibid.*, 26. Здесь, без сомнения, находится источник бергсоновского *temps-créateur*. Я не имею в виду, конечно, что господин Бергсон непосредственно опирался на концепцию Окена.
8. *Ibid.*, 26.
9. *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, 1812.
10. *Op. cit.*, SW, I, Abt. 8, S. 64.
11. *Op. cit.*, S. 81.
12. *Ibid.*, S. 63.
13. *Ibid.*, S. 70.
14. *Ibid.*, S. 77.
15. *The Spirit of Modern Philosophy*. 1899, pp. 187-189.
16. *The Religious Aspect of Philosophy*. 1885, pp. 248-249.
17. Я использую понятие «случайное» в его абсолютном смысле, определенном Спинозой. «Я называю единичные вещи случайными, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его». *Этика*, Часть IV, определение 3.
18. *Наука и современный мир* // А. Уайтхед. Избранные работы по философии. М., 1990, с. 240-241. Следует отметить, что смутные намеки на сходную концепцию можно найти в сочинении Шеллинга «*Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*», *ed. cit.*, S. 65.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ДЖОРДЖ БОАС

«АРТУР ЛАВДЖОЙ»

СТАТЬЯ ИЗ ФИЛОСОФСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ
(THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. N.Y., L., 1967.)

Лавджой (Lovejoy) Артур Онкен (1873-1962). Американский философ и историк идей. Родился в Берлине, Германия, в семье Реверенда Лавджоя из Бостона и Сары Онкен из Гамбурга. Образование получил в Калифорнийском университете (Беркли) и в Гарварде, где защитил магистерскую степень. Лавджой начинал свою преподавательскую карьеру в Стенфордском университете (1899-1901), затем преподавал семь лет в Вашингтонском университете в Сент-Луисе. После непродолжительного сотрудничества с Колумбийским и Миссурийским университетами получил должность профессора философии университета Джона Хопкинса в Балтиморе, где и работал до своего ухода на пенсию в 1938 г.

Лавджой был широко известен как эпистемолог, специалист по философии, историк идей и человек действия. Он стоял у истоков Американской ассоциации университетских профессоров, где много лет возглавлял группу, занимавшуюся исследованием случаев покушения на академическую свободу. В этой связи он является автором статьи «Академическая свобода» для Энциклопедии социальных наук.

Работы Лавджоя делятся на две основных группы – работы по эпистемологии и по интеллектуальной истории, хотя помимо этого он является автором статей по этике, религии и общественным проблемам.

Философские труды. Много лет Лавджой посвятил написанию отдельных статей, многие из которых имеют критическую направленность. В частности они были направлены против различных форм антиинтеллектуализма: «Тринадцать прагматизмов» («The Thirteen Pragmatisms») (1908), «Некоторые предтечи философии Бергсона» («Some Antecedents of the Philosophy of Bergson») (1913) и «Парадокс мыслящего бихевиориста» («The Paradox

of the Thinking Behaviorist») (1922). Однако эти статьи часто были исследованием и некоторых современных течений в философии, например, неореализма: «Размышления темпоралиста о новом реализме» («Reflections of a Temporalist on the New Realism») (1911) и «О некоторых новшествах нового реализма» («On Some Novelties of the New Realism») (1913). Некоторые из них посвящены даже философским предпосылкам теории относительности: «Путешествия Петра, Павла и Зеведея» («The Travels of Peter, Paul and Zebedee») (1932) и «Парадокс путешествия с замедленным течением времени» («The Paradox of the Time-Retarding Journey») (1931).

Лишь в 1930 году Лавджой опубликовал свой главный труд «Восстание против дуализма» («The Revolt Against Dualism») в котором предпринял попытку защитить эпистемологический дуализм перед лицом господства монистических подходов и настроений. Он начинает с рассмотрения того, что названо им наивным дуализмом, предполагающим следующее: (1) вне тела реципиента находится множество возможных объектов знания (*cognoscenda*); (2) человек должен в действительности перемещаться с вещами, которые существовали прежде, и вещами, которые могут существовать в будущем; (3) человек может обладать знанием о вещах даже если они не даны непосредственно; (4) существуют другие сознания со своими данными восприятия; (5) *cognoscenda*, расположенные в другом месте и в другом времени, постижимы другими субъектами познания. В книге анализируется такой наивный дуализм и защищается его корректная форма. В целом (хотя это не распространяется на детали) Лавджой более интересовал дуализм двух существующих вещей (например, двух пятицентовых марок), чем качественный дуализм, к примеру, красного и зеленого. Дуализм, двойственность двух вещей демонстрируется, пишет он, тем фактом, что одна вещь из этой гипотетической пары обладает пространственной, временной или пространственно-временной позицией, которая не совпадает с позицией другой вещи, данной нам в опыте. Если, следовательно, можно показать, что наши идеи объектов имеют позиции, которые могут быть показаны как не являющиеся позицией данных вещей, то эта двойственность не может быть сведена к чему-то единому. Дуализм качеств аналогичным образом может быть продемонстрирован несовпадением между двумя наборами качеств. В своем автобиографическом очерке «Темпоралистический реализм», помещенном во втором томе книги «Contemporary American Philosophy» (G. P. Adams and W.P. Montague, eds., L.-NY., 1930) Лавджой отмечает, что одним из его наиболее ранних философских тезисов был тот, что опыт сам по себе, как таковой, темпорален. Любая философская позиция, которая не учитывает, или отрицает это, или находится в противоречии с этим тезисом, может быть, по его мнению, осуждена как противоречащая очевидной истине. (Это конечно не значит, что какая-либо философия — философия Бергсона, например, — принимающая эмпириче-

скую реальность времени, тем самым сразу оказывается истинной.) Различные формы монизма не в состоянии и никогда не смогут уклониться от следствий, вытекающих из этого факта. Например, момент в который появляется визуальная информация не есть момент видимого объекта. Существует временной лог между излучением света звездой и его (света) попаданием на сетчатку человеческого глаза — не говоря уж о возбуждении нервной системы, производимой светом в коре головного мозга и вызывающем появление визуального образа. Более того, некоторые теперь видимые нами звезды погасли, возможно, много лет назад. Аналогичные утверждения могут быть сделаны относительно звука, запаха и вкуса. Хотя Лавджой прибегает и к другим критериям, данный критерий дуализма достаточен для установления существования в действительности дуализма между объектом и чувственными данными. Отрицание этого дуализма, утверждает Лавджой, было бы равно утверждению, что каждая из двух отдельных вещей может быть в двух местах одновременно; что отдельная вещь одновременно обладает множеством форм и несовместимых качеств; что она может располагаться в двух моментах одного темпорального порядка; что она может быть сразу и началом, и завершением причинного ряда; что, наконец, ошибка невозможна. Лавджой рассматривает каждый из этих тезисов в связи с эпистемологическими позициями, широко распространенными во время написания книги: неореализмом, объективным реализмом, отрицанием Уайтхедом простого расположения (*simplelocation*) и эпистемологией Бертрانا Рассела, как она изложена в книгах «*The Analysis of Mind*» (1921) и «*The Analysis of Matter*» (1927). Дуализм, защищаемый Лавджоем, отличен от наивного дуализма, сторонники которого должны приходить к уверенности, что объекты, данные в их опыте, качественно, если не экзистенциально, тождественны объектам, данным в опыте другим. Наши идеи, утверждает Лавджой, не обладают с неизбежностью качествами, идентичными качествам физического мира; но это не значит, что мы обречены не знать ничего об этом мире. Мы не можем быть совершенно уверенны, что некоторые из качеств наших идей являются также и качествами физического мира, но таково «естественное предположение, ложность которого никто не в состоянии доказать» (*The Revolt Against Dualism*, p. 273). Качества (*qualities*), разнящиеся у разных субъектов опыта могут быть поняты как субъективные, но существуют некоторые остаточные качества — протяжение, форма, положение в пространстве, положение во временной последовательности и движение — о которых со всем основанием можно сказать, что они характеризуют и наши идеи и их объекты. Обоснованность гипотез покоится на их способности давать нам основание для формирования «связного, последовательного, простого, обобщающего, научно пригодного» набора гипотез для объяснения как источника данных нашего сенсорного аппарата, так и их характерных осо-

бенностей. Это позволит, коротко говоря, объяснить мир как действительную причинность, существующую помимо наших чувственных восприятий и независимую как от прошлого, так и от будущего опыта любого реципиента.

Интеллектуальная история. Отделить философские взгляды Лавджоя от его исторических штудий непросто, поскольку его философия покоится на глубоком знании истории, а историография — на его уверенности в существовании и действительности идей. Однако такое разделение стоит сделать ради целей классификации.

Лавджой был главным действующим лицом в развитии в Соединенных Штатах такой дисциплины как историография идей. Его постоянный интерес к этой сфере берет начало уже в его монографии «Диалектика Бруно и Спинозы» («The Dialectic of Bruno and Spinoza» (Berkeley, 1904)). Он был создателем и первым редактором такого издания как «Journal of the History of Ideas». Им исследовались такие общие идеи как романтизм, эволюционизм, натурализм и примитивизм и были показаны их неоднозначные импликации и влияние на области, которые, казалось бы, не имеют очевидной причинной связи с этими идеями.

В предисловии к книге «Essays in the History of Ideas» Лавджой так определяет свое понимание историографии идей: (1) она исследует наличие и влияние одних и тех же идей в самых различных областях мысли и в разные периоды; так что идея, возникшая в логике, может проявиться в биологии и *vice versa*. (2) Существуют некоторые «модные» слова, например «природа», которые в разные периоды обладают разным значением, хотя люди, использующие их, редко отдают себе отчет в их неоднозначности. Историк идей анализирует эти изменения значения по мере того, как они происходят. Примером тому (этот пример не принадлежит Лавджою) из совсем недавней истории могло бы быть неумеренное использование для похвалы слова «органический». (3) Следует иметь в виду, что тот или иной автор может успешно прибегать к эмоциональной ауре того или иного понятия и, возможно, потому колебаться между точным значением некоторой идеи и значением ей несвойственным. Обычно предполагается, что мысль конкретного автора должна быть последовательной и единообразной; но, приняв это предположение, историк может упустить из вида как раз те мысли автора, которые и были на самом деле наиболее влиятельными. Полное изложение этой программы дано в статье Лавджоя «The Historiography of Ideas», впервые опубликованной в 1938 году и републикованной в качестве вводной главы в книге «Essays in the History of Ideas».

«Великая цепь бытия». Наиболее значительным индивидуальным вкладом Лавджоя в историю идей является книга «Великая цепь бытия». Идею, чью судьбу он прослеживает в этой книге, впервые была сформулирована Платоном в «Тимее». Там Платон утверждает, что Демиург, будучи благ, не был завистлив, и, не будучи завистлив, пожелал, чтобы в мире ни в чем не

было недостатка. Следовательно, если в мире ни в чем нет недостатка, должны быть реализованы все возможности. Реализацией всех возможностей является великая цепь бытия, а принцип, на котором она покоится, был назван Лавджоем принципом изобилия. Эта казалось бы простая идея, содержащаяся в мифе творения, была введена в христианскую теологию неоплатониками, в космографию Крескасом (посредством его предположения о множественности миров), Иоганном Кеплером, Николаем Кузанским с его теорией о безграничности универсума, и, прежде всего, Джордано Бруно с его открытым утверждением этого принципа в приложении к небесным телам. У Спинозы она проявилась как учение о том, что все идеи, содержащиеся в божественном разуме, должны быть реализованы, а у Лейбница — как принцип достаточного основания. Лавджой показывает как этот принцип проник в биологические теории восемнадцатого столетия и как он был «темпорализован». Идею великой цепи бытия, представленную им с впечатляющей эрудицией, Лавджой находит одной из самых плодотворных (хотя она и оставалась под спудом) идей философии Запада и с большим искусством прослеживает ее ответвления и ее историю.

Примитивизм. Второй важнейшей идеей, исследованию чьей истории положил начало Лавджой, является идея группы понятий, известной как примитивизм.

Примитивизм имеет две формы — хронологическую, проявившуюся в мифе о Золотом веке, и культурную, чьим самым наглядным проявлением является кинизм и любые попытки вернуться к так называемой естественной, природной жизни. Каждая из этих форм имеет два подвида, «суровый» («hard») примитивизм и «мягкий» («soft») примитивизм. Суровый примитивизм покоится на утверждении, что природное, естественное состояние (первобытное состояние человека) было неблагоприятно и не обременено излишествами, было состоянием весьма близким к состоянию легендарного благородного дикаря. Мягкий примитивизм, напротив, утверждает, что естественное состояние было благоприятным и необременительным, что земля сама давала человеку свои плоды, не требуя его забот об этом, что тогда не существовало частной собственности и, следовательно, алчности, войн, тяжелого труда, никаких осложнений, влекомых за собой искусствами и науками.

Уже по крайней мере с 1917 г. Лавджой настаивал на том, что философские исследования были бы более успешными, если бы философы теснее сотрудничали друг с другом («О некоторых условиях прогресса в философском исследовании» — «On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry»). Как представляется, документальная история примитивизма давала идеальную возможность для подобного сотрудничества. Лавджой и трое других ученых организовали коллектив, поставивший своей целью публикацию четырехтомного труда под названием «Документальная история

примитивизма и связанных с ним идей», который должен был охватить материал от Древней Греции до недавнего прошлого. Только один том замысленного проекта увидел свет — «Примитивизм и связанные с ним идеи в античности» (написан Лавджоем в соавторстве с Джорджем Боасом), хотя помимо него появилось несколько работ меньшего размера, созданных различными учеными в рамках этого замысла. Опубликованный том содержит, помимо документов и комментариев, две статьи в приложении — «Примитивизм в древней Западной Азии» (W. F. Albright) и «Примитивизм в литературе Индии» (P.-E. Dumont). Хотя изначальный план четырехтомника остался незавершенным, его выполненная часть показала историкам философии, что примитивизм — это философская тема, которая хотя никогда и не выходила на первый план, тем не менее постоянно присутствовала в мысли Запада.

ТРУДЫ ЛАВДЖОЯ:

- «The Thirteen Pragmatisms». *Journal of Philosophy*. Vol. 5 (1908), 1-12. 29-39.
- «Reflections of a Temporalist on the New Realism» *Journal of Philosophy*. Vol. 8 (1911). 589-599.
- «Some Antecedents of the Philosophy of Bergson». *Mind*. N. S. Vol. 22 (1913). 465-483.
- «On Some Novelties of the New Realism». *Journal of Philosophy*. Vol. 10 (1913). 29-43.
- Bergson and Romantic Evolutionism*. Berkeley, 1914. «On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry». *Philosophical Review*. Vol. 26 (1917), 123-163.
- «The Paradox of the Thinking Behaviorist». *Philosophical Review*. Vol. 31 (1922), 135-147.
- The Revolt Against Dualism: An Inquiry Concerning the Existence of Ideas*. La Salle, 1930.
- «The Paradox of the Time-Retarding Journey». *Philosophical Review*. Vol. 40 (1931), 48-68. 152-167.
- «The Travels of Peter, Paul and Zebedee». *Philosophical Review*. Vol. 41 (1932), 498-517.
- Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. G. Boas, co-author. Baltimore, 1935.
- The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass., 1936.
- Essays in the History of Ideas*. Baltimore, 1948. Содержит библиографию Лавджоя до 1947 года включительно.
- Reflections on Human Nature*. Baltimore, 1961.

The Reason, the Understanding, and Time. Baltimore, 1961. Посвящена теории знания романтиков.

О НЕМ:

- Boas, George, «A. Lovejoy as Historian of Philosophy». *Journal of the History of Ideas*. Vol. 9, No. 4 (Oct. 1948), 404-411.
- Mandelbaum, Maurice, «Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography». *Ibid.*, 412-423.
- Montague, W. P., «Professor Lovejoy's Carus Lectures». *Journal of Philosophy*. Vol. 25, No. 11 (May 24, 1928), 293-296.
- Montague, W. P., «My Friend Lovejoy». *Journal of the History of Ideas*. Vol. 9, No. 4 (Oct. 1948), 424-427.
- Murphy, Arthur E., «Mr. Lovejoy's Counter-revolution». *Journal of Philosophy*. Vol. 28 (1931), 29-42, 57-71.
- Nicholson, Marjorie, «A. O. Lovejoy as Teacher». *Journal of the History of Ideas*. Vol. 9, No. 4 (Oct. 1948), 428-438.
- Spencer, Theodore, «Lovejoy's Essays in the History of Ideas». *Ibid.*, 439-446.
- Taylor, H. A., «Further Reflections on the History of Ideas: An Examination of A. O. Lovejoy's Program». *Journal of Philosophy*. Vol. 40 (May 27, 1943), 281-299.
- Wiener, Philip P., «Lovejoy's Role in American Philosophy», in *Studies in Intellectual History*. Baltimore, 1953. Pp. 161-173. Сборник статей группы коллег Лавджоя.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
<i>Лекция I</i>	
ВВЕДЕНИЕ В ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ ИДЕЙ	9
<i>Лекция II</i>	
ГЕНЕЗИС ИДЕИ В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ТРИ ПРИНЦИПА ..	29
<i>Лекция III</i>	
ВЕЛИКАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ И НЕКОТОРЫЕ ВНУТРЕННИЕ КОНФЛИКТЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ	71
<i>Лекция IV</i>	
ПРИНЦИП ИЗОБИЛИЯ И НОВАЯ КОСМОГРАФИЯ	103
<i>Лекция V</i>	
ПРИНЦИПЫ ИЗОБИЛИЯ И ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА И СПИНОЗЫ	149
<i>Лекция VI</i>	
ЦЕПЬ БЫТИЯ В МЫСЛИ XVIII В. МЕСТО И РОЛЬ ЧЕЛОВЕКА В ПРИРОДЕ	189
<i>Лекция VII</i>	
ПРИНЦИП ИЗОБИЛИЯ И ОПТИМИЗМ XVIII ВЕКА	216
<i>Лекция VIII</i>	
ЦЕПЬ БЫТИЯ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ БИОЛОГИИ XVIII В. ..	235
<i>Лекция IX</i>	
ТЕМПОРАЛИЗАЦИЯ ЦЕПИ БЫТИЯ	249
<i>Лекция X</i>	
РОМАНТИЗМ И ПРИНЦИП ИЗОБИЛИЯ	296
<i>Лекция XI</i>	
ИСТОРИЯ ИДЕЙ: ВЫВОДЫ И УРОКИ	323
ПРИМЕЧАНИЯ	342
<i>Приложение</i>	
ДЖОРДЖ БОАС. «АРТУР ЛАВДЖОЙ»	
Статья из Философской энциклопедии	366

Издательство "Дом интеллектуальной книги"
и Модест Колеров
представляют серию

"ТЕТРАДИ ПО ФИЛОСОФСКОЙ ЭССЕИСТИКЕ"

Тетрадь первая (вышла в свет).

Николай Плотников. "Deutschland? aber wo liegt es?"
Заметки о философии немецкой жизни.

Тетрадь вторая (вышла в свет).

Кирилл Кобрин. Описания и рассуждения. Книга эссе.

Тетрадь третья (вышла в свет).

Модест Колеров. О необратимости настоящего. Фрагменты 1994-2000 годов.

Тетрадь четвертая (вышла в свет).

Владимир Малахов. "Скромное обаяние расизма" и другие статьи.

Тетрадь пятая.

Михаил Малецкий. Во-вторых.