

Российская Академия Наук
Институт философии

В.М.Богуславский

**ФРАНЦИСКО САНЧЕЗ —
ФРАНЦУЗСКИЙ ПРЕДШЕСТВЕННИК
ФРЕНСИСА БЭКОНА**

Москва
2001

УДК 14
ББК 87.3
Б 74

В авторской редакции

Научно-вспомогательная работа

И.А.Лаврентьева

Рецензенты:

доктор филос. наук *М.А.Абрамов*,

доктор филос. наук *В.В.Соколов*

Б 74

Богуславский В.М. Франциско Санчез — французский предшественник Френсиса Бэкона. — М., 2001. — 134 с.

Монография В.М.Богуславского посвящена философу периода позднего Возрождения — Франциско Санчезу. Ф.Санчез был профессором медицины и профессором философии в Университете г. Тулузы во Франции. Основная работа Ф.Санчеза — трактат на латинском языке «*Quod nihil scitur*», который Богуславский тщательно анализирует. Автор монографии выявляет принципиальное отличие скептицизма от агностицизма и доказывает прогрессивное значение взглядов Санчеза для той эпохи на ценность опыта в процессе познания. Знания, добытые с помощью опыта, могут служить основой для дальнейших исследований. В этом Санчез является предшественником Френсиса Бэкона, которого считают главным основателем индуктивной методологии в философии Нового времени. Монография рекомендуется (предназначена) философам, историкам философии, студентам гуманитарных вузов.

ISBN 5-201-02067-4

© В.М.Богуславский, 2001

© ИФРАН, 2001

Введение

Два этапа развития ренессансной мысли

Термины, которыми именуются догматическая и скептическая доктрины, употребляется в философской литературе более двух тысяч лет. Термин же «агностицизм» в этой литературе до второй половины XIX в. отсутствовал. В том смысле, в каком этот термин применяется в философии, он был впервые использован в 1869 г. известным ученым естествоиспытателем Л.Гексли¹. Имея для двух различных философских концепций лишь один термин — скептицизм, многие авторы стали им пользоваться не только для обозначения скептических, но и для обозначения агностических взглядов. Это привело к тому, что в философской литературе два этих течения нередко отождествляются. О распространенности ошибочного отождествления скептицизма с агностицизмом свидетельствует то, что это отождествление можно встретить почти в каждом философском словаре². Кроме длительного отсутствия термина, обозначающего агностическую доктрину, попыткам отождествления этой концепции со скептицизмом способствовала также заметная близость аргументации, которой пользуются последователи двух этих течений, хотя их аргументации отнюдь не тождественны. Отождествляя скептицизм с концепцией, совершенно дискредитирующей все имеющиеся в нашем распоряжении естественные познавательные средства — разум и опыт — и провозглашающей, что истину нам открывает сверхъестественно вера, некоторые современные историки философии расценивают скептицизм эпохи Возрождения как доктрину антиинтеллектуалистскую и фидеистическую. В Средние Века, говорит, например А.Крессон, в результате многовекового безраздельного господства традиционного догматического, антиинтеллектуалистского фи-

деистического образа мышления, дух свободного исследования был погружен в глубокий сон: «Так как он спал, человеческое воображение соорудило из идей великолепный собор и душа средневековых людей укрылась в нем. Они верили, что нашли свет истины»³. В XVI в. дух свободного исследования пробудился; под его воздействием здание, в котором люди «наслаждались миром», разрушается. Возникает необходимость его восстановления. В это время скептицизм явился силой, призванной его восстановить, укрепить все, что оказалось поколебленным бурными событиями этой эпохи. Долой свободное исследование, оно бесполезно и опасно, да здравствует старина, старые, освященные многовековой традицией социально-политические порядки, старые философские воззрения и этические нормы — таков, по Крессону, девиз, под которым выступает скептицизм XVI в. Этот скептицизм, по мнению Крессона, есть не деструктивное, а конструктивное течение мысли, не доктрина, потрясающая устои средневекового образа мышления, а воззрение, выступающее как средство спасения этих устоев, средство успокоения сил, выступивших против царивших в Средние Века идей, против привычных установлений и традиций, орудие, призванное обуздать «дух свободного исследования», воспрепятствовать его борьбе против традиционных представлений.

Ф.Коплстон тоже пишет, что возникший в XVI в. скептицизм стоял на позиции «защиты традиционных социальных, политических и религиозных форм»⁴. По Коплстону существенным отличием скептиков XVI в. от их античных предшественников была защита ими взгляда, что познавательное бессилие разума оставляет человеку только веру. И Фишль утверждает, что представители скептицизма Возрождения — это агностики, считающие, что нельзя доверять ни ощущениям, ни разуму и призывающие доверяться только вере⁵. По мнению М.Дреано, скептицизм XVI в. «старается унизить разум», укрепить веру. В эту эпоху, пишет М.Дреано, «церковь

(имеется в виду католическая церковь — *В.Б.*) считала своими врагами рационалистов и протестантов: ее союзниками были пирроники»⁶.

В книге, специально посвященной скептицизму XVI—XVII вв., Р.Попкин доказывает, что этот скептицизм был важнейшим идейным оружием Контрреформации⁷. Аналогичным образом характеризуют скептицизм рассматриваемой эпохи Г.Трюк (1946), П.Баррьер (1948), Г.Фридрих (1949), Ж.Шевалье (1956), Ж.Кальве (1950) и ряд других историков философии.

Внимательное исследование того, что в действительности происходило в Европе в период с XIII до начала XVII вв. решительно опровергает выше изложенное мнение названных ученых — не только их трактовку ренессансного скептицизма, но и ту оценку, которую они дают содержанию и историческому значению всей вообще эпохи Ренессанса. Эта эпоха, явившаяся величайшим из всех происходивших до того в истории переворотом, была ознаменована рядом глубоких изменений в материальной и духовной жизни Европы, период, который даже некоторые жившие тогда люди называли Возрождением, ибо считали, что их эпоха — это время, когда после более чем тысячелетия варварства в Европе происходит возврат к подлинной науке, подлинному искусству, подлинной культуре, существовавшим в античном мире. Передовые умы Возрождения, подвергая острой критике представления, свойственные средневековому менталитету, так же решительно осуждали схоластику, представлявшую собой тот тип религиозной философии, в котором догматические предпосылки соединены с рациональным выводением следствий из них. В отношении двух этих моментов позиция гуманистов первого периода Возрождения (XIV—XV вв.) не отличалась от занимаемой ими позиции на втором его этапе (XVI—XVII вв.). Но в других отношениях взгляды многих (хотя и не всех) гуманистов первого этапа этой эпохи существенно отличались от их воззрений во второй ее период.

Большую роль в коренных изменениях, преобразовавших всю жизнь Европы в эпоху Возрождения сыграло то, чего ей удалось достичь в XIV и XV вв. в технике.

Среди этих достижений на первое место современники ставили изобретение печатного станка и широкое распространение книгопечатания, а также то усовершенствование конструкции компаса, благодаря которому мореплаватели получили возможность совершать путешествия на как угодно далекие расстояния, и появление артиллерии. Из этих завоеваний техники особенно глубокие перемены в бытии и сознании людей вызвали книгопечатание и компас. Только за последние 60 лет XV века вышли из печати неслыханным для переписки вручную тиражом более тридцати тысяч различных произведений. Новая мысль, высказанная философом, открытие, сделанное ученым, страна или народ, впервые обнаруженные путешественником, становились известны огромному множеству людей в различных концах Европы с непостижимой для средневекового сознания скоростью. Это существенно сказывалось на изменениях, которые совершались в головах образованной части европейского населения. Значительное расширение мореплавания благодаря компасу привело к колоссальному росту масштабов международного торгового и культурного обмена. Сведения о странах и народах, до того почти неизвестных или вовсе неизвестных европейцам, разрушали привычные представления, наносили серьезные удары той узости кругозора, которая была типичной чертой сознания почти всех европейцев в Средние Века.

Не менее сильным ударом по узости средневекового кругозора явилось то, что к весьма ограниченным знаниям об античном мире, которыми располагало средневековье, присоединилось содержание многочисленных философских, научных, художественных произведений античности, впервые ставших доступными западноевропейскому читателю в XIV и XV веках. Яркая, многогран-

ная культура античного мира, бьющая в ней ключом общественная жизнь, богатство идей, выдвинутых различными философскими школами, свободно обсуждавшими свои разногласия, — все это уже в первой половине XIV в. (когда в руках европейцев оказалась сравнительно небольшая часть тех памятников греческой и римской культуры, с которыми они ознакомились позднее) произвело глубокое впечатление на представителей оппозиционной университетской мысли.

Возникновение в торгово-промышленных городах широкого круга образованных людей, приобретающих и обогащавших свои знания за пределами университетов и монастырей, ознакомление этих людей с той обширной античной литературой, которая впервые стала доступна в XIV и XV вв., обнажили крайнюю ограниченность, скудость средневековых знаний, шаткость, а нередко и ошибочность взглядов, принципов, идеалов, институтов, истинность, справедливость, ценность которых представлялись до того несомненными.

Таким образом, И.Кеплер имел все основания писать в своей работе, вышедшей в 1606 г.: «За последние 150 лет произошло так много и столь значительных событий, что больше едва ли и могло произойти...»⁸.

Исключительно важным фактором, обусловившим переворот в умственной жизни западноевропейского общества, явились социально-политические и экономические изменения, которые принесло с собой возникновение и развитие крупных торгово-промышленных центров.

Каковы особенности культуры, возникшей примерно в середине XIV в. и развивавшейся до начала XVII в., культуры, обычно именуемой культурой Возрождения? Эта эпоха отмечена таким пышным интеллектуальным расцветом, какого Европа не знала со времен античности. Наряду с необычайными по сравнению с предшествующими веками расширением знаний, позволившим в

некоторых отношениях превзойти древних, на духовную жизнь эпохи наложило глубокую печать достигнутое тогда высочайшее развитие искусства. В архитектуре и скульптуре, в литературе и живописи создаются шедевры, по сей день вызывающие изумление и восхищение, шедевры, изумлявшие и восхищавшие еще в большей степени современников периода их создания.

На смену представлению о пропасти, отделяющей Творца от его творения, всемогущего предвечного Бога от тленного мира природы и прозябающего в нем жалкого грешного человека, приходит реабилитация природы и человека, всего земного мира, его сближение с Богом, несущее в себе тенденцию к их слиянию. Связывание решения любой проблемы с тем, в каком отношении она находится к Богу, ориентация на мир иной, на спасение, которого может там достичь душа, отодвигается на второй план. Внимание сосредотачивается на том, что происходит в посюстороннем мире, на потребностях и возможностях человека, на его земных делах и выдвигается требование, «чтобы смертные прежде всего заботились о смертных вещах»⁹, как писал Фр.Петрарка. Ортодоксальный христианский взгляд, рассматривающий все удовольствия, к которым влечет человека его природа, как нечто исходящее от дьявола, отчетливо выражен в формуле: «Верх святости состоит, как признают святые, не только в том, чтобы мы отдаляли тело от наслаждения, но и в том, чтобы истязали его всячески мучениями и страданиями»¹⁰, как говорится в средневековом жизнеописании Бернардина Реалина. Этике, подчеркивающей греховность отягощенной первородным грехом природы человека и проповедующей умерщвление плоти, противопоставляется призыв положить в основу нравственности то, чего требует от человека его природа.

В ортодоксальном средневековом мировоззрении заключено стремление (в различной степени выраженное у различных его представителей) внушить человеку презре-

ние к деятельности, направленной на удовлетворение его склонностей и желаний, чувств и страстей с тем, чтобы, возвысившись до созерцания предметов божественных, он сосредоточил свои помыслы на спасении души, которое она может обрести в мире ином. Сохраняя веру в спасение души, даруемое душам праведных людей в загробном мире, гуманисты тем не менее призывают людей посвящать все свои силы активной деятельности по решению задач, выдвигаемых их духовными и физическими потребностями, а также задач, которые ставит перед ними общество. Лишь такая деятельность, утверждают гуманисты, позволяет людям достичь нравственного и социального, интеллектуального и физического совершенства. Как справедливо отмечает В.В.Соколов, прославление гуманистами активной человеческой деятельности представляло собой концепцию, противоположную созерцательности, присущей традиционному средневековому мировоззрению¹¹. Высокая оценка земной деятельности человека и прославление величия ее плодов налицо уже у Данте и «первого гуманиста» Фр.Петрарки. Осуждение взгляда, побуждающего чураться мира — отсюда отрицательное отношение к монашеству — убеждение, что человека возвышает не уход от мира, не пассивность, а использование им своего «дара познавать и действовать», деяния его ума и его рук, еще более энергично выражены у ренессансных мыслителей, выступавших позднее — и в XV и в XVI веках.

Деятели Возрождения, конечно, христиане. Но их концепция, обнаруживающая христианство во всех верованиях и всех философских учениях, существовавших и до Христа и после него, очень отличается от того, чем является христианство с момента его возникновения. Эта концепция естественно рождает пантеистические и деистические тенденции. В сознании гуманистов происходит секуляризация всей культуры — философии и этики, науки и искусства.

Одна из важнейших черт культуры Возрождения — огромное значение, приписываемое ею разуму: он делает нас людьми, от него зависят наша свобода, наша нравственность, ему мы обязаны всеми успехами нашего технического, научного, художественного творчества; лишь разум может обеспечить торжество справедливости в общественной жизни. Отчетливо выраженный рационализм присущ не только чуждым мистицизму ренессансным мыслителям, но и тем среди них, в доктринах которых мистика занимает большое и существенно важное место (Николай Кузанский, Себастьян Франк).

Названные особенности складывающегося тогда нового понимания человека, его природы, задач, стоящих перед ним, присущи гуманистической мысли на всем протяжении эпохи Возрождения, длившейся в общей сложности более двух с половиной столетий. У гуманистов второй части этой эпохи данная трактовка человека существенно отличается от той, которая была характерна для первого ее этапа. Но в обоих случаях она представляет собой концепцию, принципиально отличную от средневековых взглядов на человека, даже противоположную этим взглядам.

Хотя перечисленные особенности ренессансной мысли выражены с большей или меньшей рельефностью у представителей этой мысли на протяжении всей эпохи Возрождения, о скептических идеях этого сказать нельзя.

Рассматривая тенденции, доминирующие на различных стадиях развития философии данной эпохи, нельзя не согласиться с периодизацией, предложенной А.Х. Горфункелем, выделяющим периоды: антропоцентрический (середина XIV в. — середина XV в.), неоплатонический (середина XV в. — первая треть XVI в.) и натурфилософский (середина XVI — начало XVII в.). Следует, однако заметить, что в отношении некоторых важных моментов имеет место существенное сходство между философией первого из этих периодов и фило-

софией ренессансных неоплатоников второй половины XV в. В отношении указанных моментов (имеющих первостепенное значение для выяснения обстоятельств появления ренессансного скептицизма) существует ошущенное различие между философскими взглядами, господствующими среди представителей гуманизма в XIV—XV вв. и теми философскими воззрениями, которые доминируют в их среде в XVI в. и в начале XVII в. Крупнейшие представители ренессансного неоплатонизма, выступавшие во второй половине XV в. — Николай Кузанский (1401—1464), М. Фичино (1433—1499), Дж. Пико делла Мирандола (1463—1494), — так же решительно выступают против схоластической философии, как Фр. Петрарка (1304—1374), К. Салютати (1331—1406), Л. Бруни (1374—1444), Дж. Манетти (1396—1459) и другие гуманисты первого из перечисленных периодов. Общим для этих мыслителей является то, что все они шаг за шагом распространяют критику с одной области средневекового мировоззрения на другую. Таким образом, процесс дискредитации традиционной системы взглядов еще до начала XVI в. имел за собой полутора вековую историю.

И все же, какое бы важное место ни занимало в деятельности гуманистов рассматриваемого периода отрицание, разрушение укоренившихся в умах установок и мнений, пафос этого гуманизма — это пафос утверждения отстаиваемых им новых принципов, ценностей, идеалов. Скептицизм чужд мировоззрению гуманистов XIV—XV вв. Они неумышленно разыскивают творения античных мыслителей, зачитываются и восхищаются ими. С жадным интересом изучают доктрины Платона и неоплатоников, Аристотеля и Сенеки, Эпикура и Лукреция. Единственная античная философская школа, к которой они интереса не проявляют — скептики. Ни в одном из дошедших до нас античных источников нет такого полного, подробного, тщательно аргументированного изложения доктрины греческого пирронизма, какое дано

в произведениях Секста Эмпирика — единственного представителя античного скепсиса, чьи труды сохранились. Эти труды в XIV—XV вв. были не известны. С тем, что сообщается о скептицизме в произведениях Цицерона, Августина, Диогена Лаэртца, ренессансные мыслители XIV—XV вв. были знакомы, но ни одного из них взгляды греческих пирроников не заинтересовали, ни у одного из них эти взгляды не встретили сочувствия. Ренессансные мыслители начинают лишь в XVI в. выдвигать скептические идеи, получающие значительное распространение во второй половине этого века и в начале XVII в.

Следует, таким образом, различать в этом отношении два этапа развития ренессансной философии — так сказать, доскептический (от середины XIV в. — до конца XV в.) и скептический (с начала XVI — до начала XVII в.).

Гуманистическая мысль первого из этих периодов характеризуется следующими важнейшими чертами. Из отрицания пропасти, якобы отделяющей небесное от земного, Бога от мира, из подчеркивания того, что Творец и его творение образуют гармоническое единство, гуманисты этого периода делают весьма радикальные выводы. Не только отвергается взгляд, изображающий посюсторонний мир в самых черных красках и старающийся внушить отвращение к нему, но провозглашается, что это — «наипрекраснейший» мир, который так прекрасен, что «не может быть лучше ни в действительности, ни в наших помыслах»¹², как писал Дж. Манетти. При этом гуманисты первого, «героического» этапа эпохи Возрождения как бы вовсе не замечают того, как бесконечно далека от совершенства жизнь того общества, в котором они жили, как далеки их современники от того, какими их хотели видеть гуманисты. И для Николая Кузанского, и для Фичино, и для Пико делла Мирандола материальный мир не есть нечто низменное, жалкое, ничтожное, чуждое возвышенной природе Бога, а пре-

краснейшее, исполненное всевозможных совершенств творение, вполне соответствующее своему Творцу и поэтому божественное. Прекрасна, совершенна и природа, окружающая человека, и его собственная природа. На тезисе о благодетельности природного в человеке строится осуждение аскетизма и защита права человека на радости земной жизни. То, что праведному человеку уготовано блаженство на небе, нисколько не затрагивает, с гуманистической точки зрения, того, что природа предназначила человека к земным наслаждениям, которым он не только может, но и должен предаваться. В глазах гуманистов этого периода бесконечно прекрасна не только природа, общество, в котором живет человек, тоже прекрасно. По их мнению, если кое в чем существующее общество еще не достигло полного совершенства, оно, во всяком случае близко к такому совершенству, движется по направлению к нему и вскорости его достигнет. Заявляя при избрании его гонфалоньером Флоренции в 1461 г., что этот город «приобрел самую совершенную государственную форму»¹³, меняла Бона Бони лишь повторял мысль выдающихся гуманистов его времени. Знаменательно, как отмечает Л.М.Баткин, что «еще в 1405 г. Леонардо Бруни в «Похвале городу Флоренции» писал о своей родине так, будто идеальный город давно существует»¹⁴. «Кватрочентистские гуманисты... в рассуждениях о рациональном общественном устройстве имели в виду реальную жизнь итальянских городов... и считали, например, Флоренцию или близкой к совершенству, или находящейся на пути к нему...»¹⁵. Наступает, считали они, «золотой век», когда моральные, социальные, интеллектуальные достижения древности будут не только возрождены, но и кое в чем превзойдены.

В Средние Века в сознание постоянно внедрялась мысль «О презрении к миру и ничтожестве человека», как озаглавлен был весьма популярный в Средние Века и представлявший собой концентрированное выражение

этой мысли трактат папы Иннокентия III (XII в.), рассматривающий человека как существо во всех отношениях жалкое, чувства, желания, страсти, внешность, тело которого не только греховны, но и безобразны. Протест против такого крайнего принижения человека выступает у гуманистов рассматриваемого периода как такое **возвеличение человека**, при котором почти стирается грань между человеком и Богом. Человек, по словам Дж.Мачетти, не только является «прекраснейшим, благороднейшим, мудрейшим, наконец, могущественнейшим» существом, уступающим во всех указанных отношениях только Богу¹⁶, он есть «небесное и божественное животное», «смертный бог»¹⁷. Все в мире принадлежит людям, не только на Земле, ее неживая природа, ее материки и океаны, ее земли и воды, и ее флора, и ее фауна, но и на небе: «нам принадлежат небеса, звезды, созвездия, планеты...»¹⁸, поскольку все это существует «для пользы людей»¹⁹. Природа человека, утверждает Николай Кузанский, «такова, что, будучи возведена в соединение с максимальностью, становится полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств таким образом, что в человечестве все возведено в высшую степень»²⁰. Сходным образом изображает человека М.Фичино. «Мощь человека, пишет он, почти равна божественной природе»²¹; человек «есть как бы некий бог»²², «он обладает гением, так сказать, почти таким же, как и сам создатель небес»²³. Ссылаясь на то, что ученым уже удалось изготовить макеты, воспроизводящие движения небесных тел, Фичино пишет, что человек в силах создать небеса, если получит в руки небесную материю и соответствующие орудия. Всемогушим рисует человека и Пико делла Мирандола, воспевающий «высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет»²⁴, поскольку «нестесняемый никакими пределами» человек по своему усмотрению, «по собственному желанию» и решению

определяет «свое место и лицо и обязанность»²⁵. «Чудеса человеческого духа, — говорит Пико, — превосходят чудеса небес... На Земле нет ничего более великого, чем человек, а в человеке — ничего более великого, чем его ум (mens) и душа (anima). Возвыситься над ними, значит возвыситься над небесами...»²⁶.

Даже креационизм, отнюдь не отвергаемый гуманистами данной эпохи, приобретал в свете такой трактовки человека смысл, существенно отличный от того, какой вкладывало в него с момента своего возникновения христианство. Из рук Бога, утверждает Дж.Манетти, мир вышел весьма далеким от совершенства. Затем, указывая на уже созданные «достойные удивления и восхищения», исполненные «великолепия» произведения науки, техники, искусства, в т.ч. архитектуры, скульптуры, живописи, на примененные при создании этих произведений орудия, изготовленные с «исключительным мастерством благодаря проницательности и остроте человеческого или скорее божественного ума», Манетти восклицает: «После первоначального и еще не законченного творения мира все, по видимому, было изобретено, изготовлено и доведено до совершенства нами. Ведь наше, т.е. человеческое, раз сделано людьми, то, что вокруг: все дома, укрепления, города, наконец, все сооружения на Земле, которых так много и так они прекрасны, что из-за их великолепия следует считать их по праву скорее ангельскими творениями, чем людскими»²⁷. Человек оказывается соавтором мира. Лишь созидательная деятельность людей довела, так сказать, «до кондиции» несовершенное изделие Бога.

С антропоцентризмом, притом рельефно выраженным, мы встретимся и у гуманистов XVI в., но лишь в XIV и XV вв. антропоцентризм носит тот весьма своеобразный характер, который описан выше.

Ренессансные мыслители XIV—XV вв. далеко еще не освободились от характерного для средневекового сознания убеждения, что, чтобы постичь истину, надо обра-

тяться к глубокому прошлому, что именно тогда она была обнаружена и раз и навсегда установлена, и поэтому наша задача — отыскать ее в наследии, оставленном нам великими умами прошлого. «Творчество древних, — заявляет Дж.Боккаччо, есть неизменное, прочное знание... повсеместно и во все времена оно остается одним и тем же и никаким движением никогда не может быть поколеблено»²⁸. Восхищение интеллектуальным и нравственным величием древних мыслителей порой приобретает у этих гуманистов черты поклонения. Достаточно вспомнить рассказы современников о лампаде, которую Фичино возжигал перед бюстом Платона. Даже если это сообщение — лишь легенда, оно дает нам все же представление о настроении, царившем во флорентийской академии. Правда, понятие древности существенно по сравнению со Средними Веками переосмысливается, в древность включается наследие древней Греции и Рима. Но сам принцип, обязывающий быть верными непреходящим истинам, завещанным нам нашими великими предками, сохраняется. Древние рисуются при этом в самых радужных красках: знания, доктрины, нравы первых христиан, философия, наука, искусство, общественная жизнь античности представляются исполненными глубочайшей мудрости и благородства. Древность, считают гуманисты этого периода, дала непревзойденные образцы самой высокой нравственности и на деле осуществила подлинную свободу мысли. В древности, говорит Л.Бруни, «всякий, кто приступал к философии, имел перед глазами авторов, которым мог следовать, и научался не только защищать свои взгляды, но и опровергать чужие. Здесь были стоики, академики, перипатетики, эпикурейцы...»²⁹, и каждый был волен решить, в каком отношении кто из них прав и в чем они заблуждаются. Такой же идеальной рисуется древность Л.Валле: «У философов всегда, — пишет он, — была свобода говорить то, что они

думают, противоречия не только вождям чужих школ, но даже своей собственной школе»³⁰. Ни античная, ни христианская древность, верили эти гуманисты, не знали нетерпимости, преследований за инакомыслие, наложивших свою зловещую печать на всю духовную жизнь феодального общества.

У этих гуманистов вызывает презрение схоласт, уверенный, что ответы на все вопросы, стоящие перед познанием, заключены только в текстах авторов, признаваемых авторитетами в школе, принадлежа к которой данный схоласт даже не подозревает, какое поразительное богатство знаний и глубочайших идей содержат источники, невежественно третируемые им как еретические. Ренессансная мысль рассматриваемого периода выдвигает положение, что высшую вневременную мудрость, абсолютную истину содержат в той или иной мере все различные верования и все философские учения. Ни одно из них не выражает этой истины полностью, ни одно ее не исчерпывает; каждое выражает высшую мудрость лишь частично, односторонне, так что на одном нельзя остановить свой выбор, отвергнув остальные. Но и отвергнуть ни одно из них нельзя. Лишь очень ограниченный ум, указывал Дж.Пико делла Мирандола, ухватится за одну доктрину, всецело доверится одной школе, одной точке зрения, не замечая ее ограниченности и неполноты. Ведь в действительности все философские доктрины и религиозные верования друг в друге нуждаются, друг друга дополняют. Знаменитые 900 тезисов Пико, где наряду с идеями платоновской, неоплатонической, перипатетической философии фигурируют идеи раннехристианских и средневековых христианских мыслителей, арабских, еврейских философов и Каббалы, — являются ярким выражением стремления гуманистической мысли сочетать, амальгамировать, включить в себя самые различные религиозные и философские учения.

С этим чрезвычайным сближением всех философских доктрин и всех религиозных верований связано представление гуманистов XIV—XV вв., согласно которому и «всеобщая мудрость» и «всеобщая религия» представляют собой достояние всего человечества: те или иные формы этой мудрости и этой религии присущи от рождения всем без исключения людям. Выдвижение в религии на первый план определенных нравственных принципов, сближение «всеобщей мудрости» и «всеобщей религии», граничащее с их отождествлением, приводят этих ренессансных мыслителей к убеждению, что подлинно нравственным может быть и человек, не знающий христианского вероучения, но обязательно религиозный, такой, мысли и поступки которого основаны на принципах всеобщей религии и всеобщей мудрости. «...Христианство, — заявлял гуманист Э.С.Пикколомини, — есть не что иное, как новое, более полное изложение учения древних о высшем благе»³¹. Здесь Пикколомини излагает мнение, всецело разделявшееся его другом Николаем Кузанским.

Рассматривая все религии как обладающие неким общим содержанием, так что каждая из них в той или иной мере приближается к истине (хотя ни одна полностью, исчерпывающим образом ее не постигает) Кузанец считал вполне возможным достижение «всеобщего согласия» между вероисповеданиями и как видный церковный деятель предпринимал практические шаги, направленные на достижение такого согласия.

Место средневекового представления, согласно которому мир за свои грехи идет к гибели, к Страшному Суду, занимает мысль, что мир выродился не из-за своих грехов, а потому, что впал в невежество, забросил образованность, нравственность, мудрость древних. Следствием этого явилось тысячелетие варварства, отделяющее нас от «золотого века» древних. Теперь культура человечества возвращается к своим античным и раннехристианским

истокам. Ближайшим шагом в нравственном и интеллектуальном развитии человечества, верят гуманисты данного периода, явится осознание людьми того, что различные религиозные и философские воззрения надо не противопоставлять, а сочетать и осуществлять синтез элементов «всеобщей мудрости», содержащихся во всех религиях и всех направлениях философской мысли. Это будет время, когда расцвет наук и искусств будет сопровождаться исключительно высоким моральным уровнем людей, когда совершенно прекратится вражда между различными вероисповеданиями, философскими школами и вообще вражда между людьми. Наступит «золотой век», почти такой же, каким наслаждались древние.

Мыслители, разрабатывавшие ренессансные философские концепции в XIV–XV вв., не были связаны ни с монашескими орденами, ни с контролируемой церковью университетами. Эти гуманисты подвергали острой критике не только идейное содержание средневековой философии, не только невежество ее носителей — схоластов, но и институциональные формы, в которых развивалась схоластическая, «школьная философия». К философам в Средние Века причислялись только профессионалы, т.е. люди, которым в университетах, согласно традиционному ритуалу, были присвоены определенные ученые звания и которые принадлежали к тем или иным монашеским орденам. О том презрении, с которым гуманисты относились к процедуре формирования схоластического философа, красноречиво говорит следующая исполненная беспощадной иронии тирада Петрарки: «Наше время счастливее древности, так как теперь насчитывают не одного, не двух, не семь мудрецов, но в каждом городе их, как скотов, целые стада. И не удивительно, что их так много, потому что их делают так легко. В храм доктора приходит глупый юноша, чтобы получить знаки мудрости; его учителя по любви или по заблуждению прославляют его; сам он чванится, толпа

безмолвствует, друзья и знакомые аплодируют. Затем, по приказанию, он всходит на кафедру и, смотря на всех с высоты, бормочет что-то непонятное. Тогда старшие наперерыв превозносят его похвалами, как будто он сказал что-то божественное... По совершении этого с кафедры сходит мудрецом тот, кто взошел на нее дураком...»³². Схоластов, «дерзающих, — по словам Л.Бруни, — учить тому, чего сами не знают»³³, он тоже считает достойными лишь насмешки. Так же относятся к представителям «школьной философии» и другие гуманисты данного периода.

Они отвергают не только те решения, какие схоластика дает ряду вопросов, но и сам круг вопросов, рассмотрением которых она занимается. Тем, что занимает столь большое и важное место в схоластике, — вопросами богословскими, отысканием философского обоснования положений теологии, — философия вовсе заниматься не должна, это не ее дело, утверждают гуманисты, и сами этой проблематикой не занимаются. «На что следует надеяться в божественных делах, — этот вопрос предоставим ангелам, из которых наивысшие пали под его тяжестью. Конечно, небожители должны обсуждать небесное, мы же — человеческое»³⁴, — писал Фр.Петрарка.

До середины XV в. ренессансная философская мысль не только совершенно отказывается рассматривать какие бы то ни было теологические вопросы, но весьма мало внимания уделяет вопросам онтологии, занимаясь почти исключительно этическими, политическими и эстетическими проблемами. Этим проблемам уделяет очень много внимания и проникнутый своеобразно переосмысленными неоплатоническими идеями гуманизм второй половины XV в., хотя в философии этого гуманизма, в отличие от его гуманистических предшественников, онтологической проблематике придается большое значение. Но подавляющее большинство и первых и вторых, проделывая поистине титаническую работу по разыски-

ванию, филологическому анализу и переводу текстов древних авторов, вдумчиво исследуя содержащиеся в них философские, этические, эстетические идеи, совершенно игнорировали излагавшиеся в этих текстах достижения математики и естествознания. Хотя своими переводами античных научных текстов эти гуманисты объективно способствовали развитию западноевропейской науки, но сами они, как справедливо отмечает В.В.Соколов, «не видели почти никакой практической пользы в естественных науках»³⁵ и, кроме Л.Б.Альберти и Николая Кузанского, почти никто из них ни математикой, ни естествознанием не интересовался.

Будучи по характеру своих интересов и научных занятий гуманитариями, большинство гуманистов рассматриваемого периода отрицательно относилось к попыткам строить философию, опираясь на естественные науки. Выступая на коллоквиуме, посвященном естествознанию эпохи Возрождения, происходившем в Туре в 1965 г., А.Бук указывал на то, что, руководствуясь в своих филологических изысканиях рациональными критериями, свободными от всяких предубеждений, гуманисты независимо от того, что сами они об этом думали, способствовали выработке подлинно научного метода исследования природы, метода, к которому естественные науки приходят в XV–XVI вв., именно у гуманистов этих «следует искать начатки современной научной мысли»³⁶. Но тот же Бук, назвав свою статью «Гуманистическая полемика против естествознания», показывает, как, считая, что между гуманитарными науками и науками, исследующими физический мир, нет ничего общего, большинство гуманистов выступает против естествознания своего времени³⁷. Выдающийся знаток культуры Возрождения прогрессивный итальянский ученый Э.Гарен показывает, как Данте и Петрарка свое мировоззрение, сосредотачивающее внимание на мире человека и человеческой истории, противопоставляют концепциям оксфордских

логиков и физиков Сорбонны, в которых эти гуманисты усматривали схоластический дегуманизирующий сциентизм³⁸. Но отрицательно относились к современным им математике и естествознанию не только первые гуманисты, но и большинство тех, которые выступали значительно позднее вплоть до начала XVI в., на что указывает в своей работе А.Г.Дебас³⁹.

Поэтому А.Х.Горфункель несомненно прав, когда пишет, что «необходимая для движения вперед» гуманистическая критика всего, что делали представители схоластики, была «иногда даже и несправедливой»⁴⁰, что «недооценка действительных заслуг средневековой философии вообще характерна для мыслителей эпохи Возрождения... Несомненные достижения схоластики... предстают в гуманистической полемике выхолощенными, лишенными смысла, а потому и дискуссии представляются пустыми прениями о словах»⁴¹. Выступления большинства ренессансных мыслителей XIV–XV вв. против схоластики представляли собой огульное осуждение почти всего, что делалось в университетах в это время, хотя далеко не все происходившее тогда в интеллектуальной жизни университетов заслуживало осуждения. Отвергая все идеи, так или иначе связанные со «школьной философией», ренессансные мыслители рассматриваемого периода вместо отвергаемых идей выдвигают свои собственные, совершенно иные идеи. Всю свою энергию и страстность они обращают на утверждение и отстаивание своей новой системы взглядов. Своеобразие этой их позитивной программы заключалось в том, что она не оставляла места скептицизму. Не для всех мыслителей «героического» периода Возрождения характерно вышеописанное глухое ко всему негативному в действительности гомерическое преувеличение всего позитивного в ней и достигающее фантастических масштабов возвеличение человека, чьей деятельности, познанию, роли в мире приписывались поистине грандиозные размеры⁴².

Но для крупнейших философов этой поры, для философии кватроченто в целом названные иллюзии характерны. Эйфория, восторженная, гипертрофическая идеализация мира и человека, идеализация прошлого, настоящего и будущего свойственны почти всем гуманистам данного периода. Эта черта философской мысли первого этапа Ренессанса, как и другие ее черты, коренилась в исторических условиях, при которых тогда развивалась философия.

Почва, на которой вырастает ренессансная культура, в том числе философия, — расцвет торгово-промышленных городов: «...Первые зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и XV столетиях»⁴³. Это относится прежде всего к ряду городов северной и средней Италии. Освободившись еще в XI в. от власти феодальных сеньоров, сумев и позднее сохранить свою самостоятельность, эти города в XIV в. начинают играть большую роль в международной торговле. Они быстро богатеют, как благодаря той важной роли, которую они играют в торговле между различными странами и доходам, приносимым банковским делом, получившим в них большое развитие, так и благодаря тому, что в них развивается раннекапиталистическое производство — мануфактура. Жизнь в этих городах, общественные отношения, складывающиеся в них, существенно отличаются от порядков, от жизни, характерной для городов при феодализме. В феодальном обществе и содержание и формы деятельности личности, ее права, ее обязанности, ее возможности, все ее поведение определяются и жестко регламентируются местом, занимаемым ею с самого ее рождения в иерархической структуре общества. А в этом обществе, проникнутом консерватизмом, царят власть традиции, недоверие, даже враждебное отношение к самостоятельности, инициативе, ко всякому новаторству. В торгово-промышленных городах, завоевавших в длительной, тяжелой борьбе не-

зависимость и самоуправление, положение личности существенно изменяется. Для кипучей жизни этих городов характерно бурное развитие **деятельности** — предпринимательской, технической, изобретательской, художественной, научной, общественной.

Первостепенное значение предприимчивости в деле создания и расширения торгово-промышленных предприятий, в налаживании торговых связей с дальними странами, огромное значение личной инициативы, самостоятельности в производственной, художественной, общественной деятельности, получающих широкий размах в этих городах, придает предприимчивости, инициативе, самостоятельности большую ценность в глазах общества.

Возрастает не только богатство, даже роскошь торгово-промышленной и банкирской верхушки (предбуржуазии) и ее влияние на различные стороны общественной жизни, но и ее образованность, ее духовные запросы. Своеобразие общественных отношений в этих городах, всей их жизни и прежде всего деятельность, интересы, быт городской торгово-промышленной и банковской верхушки — вот что нашло свое выражение в культуре Возрождения рассматриваемого периода, в том числе в его гносеологии. Невиданные дотоле богатство и роскошь, бурный подъем науки, техники, искусства, достижения которых поражают своим величием, создают у самостоятельных образованных горожан впечатление, что возможностям человеческого творчества и человеческого познания, по-видимому, вообще нет пределов. Так возникает у городской культурной элиты гипертрофированно оптимистическое мироощущение. Процветание городов, ставших крупными центрами международной торговли, и прежде всего — процветание состоятельных торгово-промышленных элементов в этих городах, вдохновляет гуманистов, когда они восторгаются миром, в котором живут, заявляя, что лучшего и вообразить не-

возможно, когда так высоко оценивают силы и возможности человека, его деятельность и его достижения. Не случайно гуманисты рассматриваемого периода не только всячески восхваляют торговую деятельность, но некоторые из них даже поют дифирамбы стяжательству. Не случаен и тот факт, что эти гуманисты не только не одобряли, но решительно осуждали направленные против существующего строя и освящавшей его церкви движения и выступления народных масс (например, восстание чомпи во Флоренции). Были ли отдельные гуманисты данного периода выходцами из среды богатого влиятельного купечества (как Дж.Манетти и Л.Б.Альберти), или столь же богатой аристократии (как Пико, граф Мирандола и сеньор Конкордии), или из семей, не располагавших таким большим богатством (как Николай Кузанский — сын зажиточного крестьянина-рыбопромышленника) — все они были далеки от народных низов. Элитаризм их мировоззрения тесно связан с его социальной основой.

С социальной основой ренессансной мысли связано и то, что гуманисты, обличая безнравственность монахов и многих представителей клира, призывая возвратиться к принципам морали древних мудрецов античности и раннего христианства, еще не считали необходимым выступать против существующих социально-политических порядков, против концентрированного их выражения — католической церкви. Поэтому в течение длительного времени руководящие деятели римской церкви не осознавали той серьезной опасности, которую деятельность гуманистов представляла для образа мыслей и образа жизни, на страже которого стояла церковь, не отдавали себе отчета в антиклерикальной и антифеодальной сущности гуманизма. «Церковные власти смотрели на него даже благожелательно и поощряли его, ибо считали, что возврат к греко-римской культуре укрепит стену, отделяющую образованную элиту от знающего только разговорный язык народа, который становился непокорным»⁴⁴.

Такое отношение католического клира к гуманизму в значительной мере сохранялось даже до начала XVI в. В этом отношении весьма показателен следующий факт, сообщаемый Эразмом Роттердамским. Когда он в 1508 г. посетил Рим, друзья его, итальянские гуманисты, рекомендовали ему не упустить случая услышать подлинно «римскую речь, льющуюся из истинно римских уст» — прослушать проповедь о крестной жертве Христа в одной из римских церквей. Проповедь была произнесена в храме, переполненном народом, в присутствии восседавшего на видном месте папы Юлия II. Если не считать сделанного вначале беглого упоминания о Христе и его жертве, вся двухчасовая проповедь представляла собой рассуждение стремящегося блеснуть латинским красноречием священника о всевозможных событиях и деятелях истории древнего Рима. Для отношения церкви к гуманизму в XV в. показательно и то, что в середине этого столетия (в 1448 г.) Николай Кузанский становится кардиналом, а его близкий друг Э.С.Пикколомини становится (в 1458 г.) под именем Пия II папой и занимает папский престол до 1464 г. Князья церкви в это время еще не понимали, что какими бы благочестивыми заверениями ни сопровождали гуманисты свои речи и диалоги, «никакие церковные облачения (вплоть до кардинальской мантии Николая Кузанского и папской тиары Пия II) не могли изменить враждебную средневековому католицизму направленность их нравственной философии»⁴⁵ и всей вообще их философии.

Длившийся довольно долго «мир» между католической церковью и гуманистами — вот что питало представляющиеся на первый взгляд такими странными их мечты о способности церкви и общества XIV—XV вв. постепенно (но за сравнительно не такое уж продолжительное время) стать такими, какими их хотели бы видеть ренессансные мыслители кватроченто.

Общественная жизнь и на первом этапе развития ренессансной мысли не была идиллической. Достаточно вспомнить о восстаниях, имевших место во Флоренции (1343, 1378, 1394 гг.), в Сиене и Перудже (1371), о гуситских войнах (1419–1434), о ряде массовых народных выступлений в Германии (в 1341, 1476, 1491–1492 гг.). Но ни одно из этих социально-политических потрясений не достигло таких масштабов, чтобы создать реальную серьезную угрозу основам общественных отношений, господствовавших в Западной Европе. Конечно, не эти потрясения нашли свое выражение в описанных выше особенностях ренессансной философии в рассматриваемое время. Своими особенностями она была обязана специфическим условиям, сложившимся в городах, которые стали тогда крупными торгово-промышленными центрами.

Если в XIV–XV вв. ни одно из антифеодальных выступлений не смогло поколебать основ феодализма, то уже в конце первой четверти XVI в. эти основы были поколеблены теми ударами, которые им нанесло всенародное крестьянское восстание в Германии. Хотя это восстание потерпело поражение и феодализму в этой стране удалось сохранить и даже кое-где укрепить свои позиции, значение глубокого потрясения, каким явилась связанная с этими революционными событиями Реформация, для антифеодальной борьбы во всей Западной Европе было исключительно велико. Удар, нанесенный Реформацией по средневековой идеологии, был сокрушителен.

Вслед за разгромом крестьянской революции в Германии происходит широкое распространение протестантизма за пределами этой страны. Это новое вероучение дает знать о себе во всех крупнейших социально-политических событиях XVI–XVII вв. В гугенотских войнах во Франции, в нидерландской буржуазной революции и национально-освободительной борьбе, революции в Англии мы встречаемся с ожесточенными схватками

между протестантами и католиками. Подвергаясь в ряде стран атакам со стороны последователей нового вероисповедания, святая апостольская церковь яростно набрасывается не только на впавших в ересь протестантизма, но и на гуманистов, подготовивших своими идеями эту ересь. Для вождей католицизма теперь уже очевидно что гуманисты — такие же смертельные враги защищаемой католической церковью системы взглядов, как и протестанты. Резко изменяется отношение этой церкви ко всему, в чем можно усмотреть хоть тень свободы мысли. Одна за другой издаются папские буллы против еретиков и еретических книг. Тридентский собор (1545–1547, 1551–1552, 1562–1563, 1547–1549) постановляет ввести «Индекс запрещенных книг» (*Index librorum prohibitorum*), за одно чтение которых полагается жестокая расправа. В «Индекс» включаются произведения Фр.Петрарки, Дж.Бокаччо, Л.Валлы, Н.Макиавелли, Дж.Кардано, Фр.Рабле, Эразма Роттердамского и других крупнейших гуманистов. Созданный в 1540 г. орден иезуитов и реорганизованная в 1542 г. инквизиция свирепствуют повсюду, куда может дотянуться их рука. Гуманистов, которых удавалось «захватить с личным» предают мучительной смерти. Католическая инквизиция отправляет на костер Э.Доле (в 1546 г.), Ж.Валле (в 1574 г.), Дж.Бруно (в 1600 г.), Л.Ванини (в 1619 г.) и других гуманистов. Наступает Контрреформация.

В середине XVI в., основав орден иезуитов, Игнатий Лойола написал «Правила, необходимые для согласия с Церковью», в которых говорится: «...Мы, **отложив всякое собственное суждение**, должны быть готовы ко всякому послушанию во всем истинной Невесте Господа нашего Иисуса Христа, нашей святой матери Иерархической Церкви»⁴⁶; «...мы должны верить, что то, что мы видим белым, есть черное, если таким его называет Иерархическая Церковь». Необходимо все ею предписанное выполнять беспрекословно и быстро, «отрекаясь со слепым послушанием от всякого собственного мнения и проти-

воположного суждения»⁴⁷. Эти принципы иезуитов становятся знаменем воинствующего католицизма: решения Тридентского собора обязывают каждого католика — если того потребует Церковь или любой ее представитель — признать несомненной истиной любую нелепость. Как справедливо заметил один историк христианства, в свете этих решений «всех великих докторов Средних Веков, начиная со святого Фомы, следует считать мятежниками и еретиками»⁴⁸. Образцом освящения явной бессмыслицы явилось решение собора объявить подлинным текст Вульгаты. В эту эпоху, когда декрет инквизиции объявил еретиками всех, разделяющих учение Коперника, а Лютер, подчеркивая греховность и зловредность разума, называет его «продажной девкой», в эту эпоху кульминации фанатического догматизма и иррационализма и в стане Реформации, и в стане Контрреформации конфликт между разумом и верой приобретает такую остроту, какой не имел никогда прежде. В Риме и в Париже, в Лондоне и в Женеве пылают костры: людей заживо сжигают за их верования или за их научные взгляды. В пламени этих костров сгорают наивные мечты о примирении строго обоснованного знания со слепой, иррациональной верой.

«Исправленная», реформированная церковь оказывается такой же нетерпимой и беспощадной к тем, кто не разделяет ее взглядов, как и старая, неисправленная. Во Франции, в Германии, в Нидерландах, в Англии, в Швейцарии множество людей подвергается жестокой казни, в том числе и сожжению на медленном огне, по приговору протестантских пасторов. Сожжение М.Сервета в 1553 г. в Женеве (наиболее широко известное) — лишь одна из множества не менее бесчеловечных расправ, учиненных кальвинистами и лютеранами над теми, кто дерзал думать иначе, чем они.

Углубив разрыв с традиционными средневековыми представлениями, осуществленный гуманизмом XIV—XV вв., и способствуя дальнейшему развитию достигнутых до того завоеваний ренессансной мысли, эти драматические события вместе с тем хоронили иллюзии гуманистов кватроченто. Для передовых умов западной Европы становилось очевидным, что несостоятельно не только средневековое мировоззрение, что некоторые идеи ренессансных мыслителей XIV—XV вв., подвергших это мировоззрение критике, идеи, провозглашенные с таким энтузиазмом и еще недавно представлявшиеся единственно разумными, оказываются несостоятельными.

Трудно представить себе что-либо более далекое от «золотого века» всеобщего благоденствия, о наступлении которого говорили гуманисты «героического» периода, чем то, что происходило в Западной Европе в XVI в. «Не было века гнуснее, чем наш»⁴⁹, — писал в 1534 г. П.А.Мандзолли. Почти в тех же выражениях характеризуют свое время М.Монтень, Ф.Санчес и другие представители передовой мысли века. Они, естественно, подвергают критике по этому вопросу своих предшественников. Утверждать, пишут они, будто мир, где в массовом масштабе творятся ужасные злодеяния, где на каждом шагу зло торжествует, а честности и добродетели уготована самая печальная участь, где скопилось так много несправедливостей, что сотни тысяч людей поднялись на смертный бой против них, — утверждать, будто этот жестокий мир прекрасен, что лучшего и вообразить нельзя, можно, только совершенно закрыв глаза на реальное положение вещей. Идеализацию действительности гуманистическая мысль новой эпохи отвергает так же решительно, как и идеализацию человека.

Те огромного значения события, произошедшие в XVI в., заставили коренным образом переоценить не только принципы и взгляды, господствовавшие в Средние Века, но и многое в том мировоззрении, которое было

создано гуманистами в «героический» период в процессе критики средневекового образа мышления. Глубокая переоценка ценностей, происходившая при этом, должна была привести и привела к возникновению и распространению скептических идей, к выступлению крупнейших представителей скептицизма нового времени.

В Средние Века между позицией социального слоя, принимавшего участие в политическом конфликте, и верованиями, которые он отстаивал, имело место определенное соответствие. Выступавшие против существующих социально-политических порядков противопоставляли официально признанным теологическим доктринам еретические. Те же, кто стоял на страже этих порядков, отстаивали чистоту учения Римской церкви. Иначе дело обстояло в XIV—XVII вв. Немецкие крестьяне и плебейские городские элементы, восставшие против существующего строя, следовали вероучению реформированной церкви. Значительная часть их угнетателей, защищавших этот строй и потопивших в крови восстание, следовала этой же религии. В Англии тоже протестантизм был знаменем борьбы народных масс и идейным оправданием направленной против них политики господствующих классов.

Если в Германии и Англии враждебные друг другу общественные силы обосновывали свои диаметрально противоположные требования и действия протестантским вероучением, то во Франции и католицизм, и протестантизм использовала в своих интересах одна общественная сила — феодальная знать. Абсолютистскому государству, возникшему сравнительно недавно и ослабленному неудачными войнами (длившимися с перерывами с 1494 до 1559 г.) было не под силу справиться с тяжелым положением, в котором страна оказалась вследствие революции цен к середине XVI в. Этим не замедлила воспользоваться верхушка феодальной аристократии, считавшая, что наступил благоприятный момент для на-

несения удара по королевской власти для восстановления своих вольностей, своей феодальной власти в провинциях. Выступления французских кальвинистов первоначально носили на себе черты антифеодальной борьбы. Но очень скоро положение коренным образом изменилось. Во главе протестантов, так же, как и во главе католиков, стали наиболее влиятельные представители феодальной знати. Одни из них стали протестантами, надеясь обогатиться за счет церковных владений и под предлогом борьбы с католицизмом нанести удар королевской власти, вернуть страну к феодальной раздробленности. Другие крупные аристократы пытались достичь той же цели — ослабления королевской власти и восстановления своей независимости — отстаивая католицизм, обвиняя двор в потворстве еретикам, сваливая на него вину за тяжелое положение страны. Обе партии не оставались перед низким вероломством, совершали чудовищные зверства, массовые убийства и грабежи. Достаточно напомнить, что только в Варфоломеевскую ночь (24 августа 1572 г.) в стране было убито около ста тысяч человек. Как гугеноты, так и католики, захватывая города «противника», грабили и жгли все на своем пути, не разбирая правого и виноватого, насилюя женщин, вырезая целые семьи. А католические патеры и кальвинистские проповедники освящали этот разбой авторитетом священных догматов и Писания.

Утверждения католиков и протестантов, что их убеждения коренным образом отличаются друг от друга, писали гуманисты этой эпохи (Кастеллион, Монтень, Бейль), трудно поверить, так как поступки единомышленников не могли бы быть более сходны. Многочисленные факты, наблюдаемые ими, побуждают многих гуманистов заключить: поведение людей, их интересы вовсе не определяются их верованиями; чаще происходит обратное — люди избирают религию в зависимости от своих корыстных интересов, религия для них — средство для достижения целей, ничего общего с религией не имеющих.

Особенно сильные сомнения в истинности того, чему учили и ортодоксы и реформаторы, вызвала бесчеловечная жестокость расправ, чинимых их последователями над инаковерующими, грабежи, насилия, убийства, при которых даже детям не было пощады, расправ, теоретически обосновываемых вождями протестантов так же, как и вождями католиков, доказывавшими, что не только в отношении самих еретиков, но и в отношении их семей любые низости и зверства являются делом богоугодным. Когда сознание миллионов людей было отравлено слепой ненавистью к «врагам истинной веры» и злорадством по поводу причиняемых им страданий, у гуманистов, не поддавшихся этому массовому психозу, такая вакханалия нетерпимости и фанатизма вызвала глубокое возмущение и страстный протест. Вот почему большое место занимает в произведениях крупнейших гуманистов рассматриваемого периода борьба против преследований за инакомыслие.

На мировоззрении ренессансных мыслителей второго этапа эпохи Возрождения, в том числе и на их отношении к взглядам гуманистов предшествующих столетий, существенно сказались не только происходившие тогда социально-политические события. Вслед за проникновением европейцев в Америку (открытую в самом конце XV в.) следуют одно за другим путешествия, открывающие ряд ранее вовсе неизвестных стран, в том числе первое в истории кругосветное путешествие, совершенное в 1519–1522 гг. Магелланом, практически доказавшее шарообразность Земли и впервые установившее, что большую часть поверхности Земли занимает мировой океан. В то же время совершаются великие открытия, связанные с именами Н.Коперника, Г.Галилея, И.Кеплера. XVI век — век начала научной революции.

Настоящий шквал новой информации, который обрушили на сознание европейцев эти открытия, так же, как и глубокие социально-политические потрясения но-

вой эпохи, эпохи крушения иллюзий, безжалостно разрушили некоторые важные элементы мировоззрения гуманистов «героического» периода Ренессанса. Правда, все происходившее в новую эпоху всецело подтверждало справедливость провозглашенного на первом этапе Возрождения тезиса, что дела небесные, божественные — занятие, подходящее для небожителей, что людям надлежит заниматься делами земными, прежде всего — делами человеческими. В центре внимания всех крупнейших представителей ренессансной культуры XVI—XVII вв. — человек, его чувства и мысли, нужды и устремления его духа и его тела, общественная и личная жизнь человека. Эта идейная направленность гуманизма новой эпохи представляет собой дальнейшее развитие мировоззрения гуманизма предшествующих столетий. Но антропоцентризм нового гуманизма очень отличается от антропоцентризма XIV—XV вв. Отвергая присущее средневековому мировоззрению принижение человека, гуманизм XIV—XV вв. возводил в неслыханно гигантскую степень тезис о «человеке — венце творения». Философы-гуманисты новой эпохи осыпают насмешками выдвинутые их предшественниками положения о том, что тело человека всех прекраснее, что он мудрее всех прочих существ, что все в природе — на Земле и на небе — существует ради человека. Для ренессансных мыслителей второго этапа Возрождения человек — не центр, а частица природы — общей матери людей, животных, растений, минералов. И телесная организация человека, и его психика качественно не отличаются от организации и психики животных, его братьев. Как и все прочие части природы, человек всецело подчинен ее всеобщим и непреложным законам. Если гуманизм XIV—XV вв. приписывал человеку ничем не ограниченную власть и над всем его окружающим, и над самим собой, то новый гуманизм оценивает возможности человека несравненно более трезво. Он тоже подчеркивает свободу воли чело-

века и настаивает на его праве решать все возникающие перед ним вопросы, руководствуясь только теми принципами, какие ему диктуют его собственный ум и его собственная совесть, так что никто не вправе извне навязывать ему принципы его поведения. Это — антропоцентризм и индивидуализм, но и то и другое (в отличие от позиции гуманизма «героического» периода) требует учета зависимости возможностей человека, осуществимости его стремлений и решений от объективных условий и закономерностей, от природы самого человека, от окружающей природы, от общества. Верить, что человек может распоряжаться всем окружающим его миром по своему усмотрению, что в этом отношении его деятельность не ограничена никакими пределами, считают гуманисты XVI—XVII вв., значит принимать желаемое за действительное.

Не менее острой критике подвергает ренессансная мысль новой эпохи представления предшествующих веков о безграничной мудрости человека, представления, абсолютизирующие результаты человеческого познания. Великие научные открытия XVI и начала XVII вв. вызывали, конечно, у гуманистов-современников восхищение тем, какие огромные и по своей глубине, и по своему объему знания может добывать человек. Но эти же открытия доказывали, что как сведения о действительности, которыми располагала схоластика, так и те сведения, какими располагали величайшие умы древности, а также гуманисты XIV—XV вв., — это знания, не только бесконечно далекие от полноты, но и заключающие в себе множество заблуждений. Естественно было заключить, что судьба, постигшая научные достижения прошлых поколений, постигнет и современные научные достижения. Исследователи, которые примут эстафету научных изысканий из рук современных ученых, обнаружат, как много ошибок содержат наши знания. И так будет повторяться из века в век. Начавшаяся в XVI в. эпоха научной ре-

волюции рождала убеждение в относительности наших знаний, убеждение в том, что ни об одном положении науки никогда нельзя будет сказать, что оно совершенно точно, совершенно верно, совершенно полно. Гуманисты этой эпохи упрекали гуманистов предшествующих столетий в том, что и здесь они идеализировали человека, приписывая ему знания, абсолютно точные, абсолютно полные, безошибочные.

ГЛАВА ПЕРВАЯ СКЕПТИЦИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ. МОНТЕНЬ И САНЧЕЗ

Существенные различия между первым и вторым этапами культуры Возрождения интерпретируются некоторыми исследователями в том смысле, что высшей точки своего развития эта культура достигла в XV в., а XVI век — век «заката Возрождения»⁵⁰, что для XVI в. характерен «поздний Ренессанс, или начало разложения Ренессанса»⁵¹. Ставшее общепринятым применение термина «высокое «Возрождение» к культуре XV в. делает представление об упадке ренессансной культуры в период, последовавший за XV в., чем-то как бы само собой разумеющимся. Такую интерпретацию согласовать с фактами невозможно.

Жестокая действительность новой эпохи приносит с собой **отрезвление**; она рождает трезвый, реалистический взгляд на мир, на природу, на общество, на человека, его психологию, его личную и общественную жизнь. Выработке такого реалистического миропонимания и преодолению иллюзий «героического» периода существенно способствовали географические и научные открытия, оказавшие огромное воздействие на сознание гуманистов XVI века.

Этот век — век расцвета ренессансной натурфилософии, впитавшей в себя диалектические идеи Николая Кузанского и представлявшей собой большой шаг вперед в развитии онтологии эпохи Возрождения. Характерный для этого века своеобразный, главным образом, ан-

тифидеистический скептицизм, в котором сочетались рационализм, эмпиризм и гносеологический оптимизм, явился выдающимся завоеванием ренессансной теоретико-познавательной мысли. В обоих случаях перед нами не упадок философии Возрождения, а самые высокие ее достижения, высшая точка ее развития. Говоря о том, что XVI век, чинквеченто, приносит с собой невиданный дотоле расцвет искусства, крупнейший советский специалист по Возрождению В.И.Рутенбург пишет, что «на это столетие приходится его высший и последний этап»⁵². Трезвый, реалистический взгляд на человека и окружающую его действительность — характерная особенность не только философии, но и искусства, и всей культуры второго этапа Возрождения. Этот взгляд нашел выражение в философском творчестве Н.Макиавелли, Дж.Бруно, Т.Кампанеллы, Т.Мора, Эразма Роттердамского, М.Монтеня и других крупнейших мыслителей века. И столь же ярко он проявился в художественном творчестве Микеланджело (из 70 лет, в течение которых он творил, 64 падают на XVI век), А.Дюрера (из 38 лет его творчества 28 падают на XVI век), Рафаэля, Тициана, Рабле, Сервантеса, Шекспира, в научном творчестве Н.Коперника, И.Кеплера (целиком принадлежащих XVI веку) и Г.Галилея, творившего в XVI и начале XVII в. Глубокие прозрения и открытия, содержащиеся в их наследии, связаны с их трезвым реализмом, вскрывающим всю сложность жизни, всю ее противоречивость. Реалистический взгляд на мир и на человека, взгляд, поистине достойный называться мудростью, приковывает к произведениям этих гениальных представителей культуры Возрождения внимание в наши дни так же, как это имело место на протяжении последних четырех столетий.

Согласиться с мнением, что конец кватроченто — это конец Возрождения, что с этого момента начинается упадок, деградация ренессансной культуры, значило бы признать произведения названных великих представителей

философии, науки, искусства XVI в. — выражением деградации, упадка культуры Возрождения. Нельзя также, признавая величие того вклада, который эти гуманисты внесли в сокровищницу мировой культуры, объявить их творчество чуждым Ренессансу. Ведь в их творчестве ренессансная культура поднимается на высоту, превосходящую кватроченто, выдвигает идеи, значение которых выходит далеко за пределы породившей их эпохи. Наследие Коперника и Галилея, Кампанеллы и Мора, Рабле и Монтеня, Сервантеса и Шекспира, Рафаэля и Тициана, Микеланджело и Дюрера приобретает с каждой эпохой новый смысл, приносит новые и новые откровения. Лишь двух-трех деятелей XIV—XV в. в этом отношении можно поставить рядом с названными великими гениями второго этапа Возрождения.

Крушение иллюзий гуманистов XIV—XV вв. — это отнюдь не крушение ренессансной культуры. Напротив, XVI и начало XVII веков — время, когда, в отличие от первого этапа эпохи Возрождения, выдвигаются и получают распространение скептические идеи, — это период, когда культура Ренессанса достигла высшей точки своего развития, подводя человечество вплотную к культуре, в том числе и философии Нового Времени. Не упадок, не крах культуры Возрождения, а ее кульминацию, вершину ее достижений — вот что подарила нам эта эпоха, которую по справедливости следует именовать высоким Возрождением.

Для Средних Веков характерно представление, не только исключаящее какое бы то ни было поступательное развитие в материальной и духовной жизни человечества, но, напротив, предсказывавшее людям, что несмываемое клеймо первородного греха, лежащее на них, обрекает их на кару, на Страшный Суд, гибель, ожидающую в конце концов человечество. Отказавшись от этого представления, гуманисты первого этапа Возрождения рассматривали историю как движение кругообразное, в

котором периоды высокой культуры сменяются периодами невежества, а на смену последним приходит культурный подъем. В том, что последовало в их время, эти гуманисты усматривали возврат к «золотому веку» древности, перед которой они преклонялись, культура возвращается «на круги своя».

Иным оказывается понимание истории, возникающее в XVI в. В отличие от своих предшественников, гуманисты этого века трезво судят о пути, по которому движется история. Они подвергают острой критике интерпретацию истории, которой придерживались их предшественники.

Наступивший в XVI в. перелом в позиции передовых умов Европы очень выпукло выразил Пьер Раме (1515–1572). Если в 1536 г. в своей магистерской диссертации он решительно выступил против царившего в течение ряда веков аристотелизма, заявив: «Все, что сказано Аристотелем, ложно», то в своей «*Schole mathematicae*» в 1559 г. он провозгласил: «нет никакого авторитета выше разума», распространив свой антиавторитаризм на все вообще авторитеты.

Выдающийся гуманист Жан Боден (1530–1596) в «Шести книгах о республике» (1576) и в широко распространенной рукописной книге «Беседа семерых» (*Colloquium heptaplomeres*) к принципу отрицания всякого авторитаризма присоединил принцип совершенно чуждый и средневековому образу мышления, и мировоззрению гуманистов первого периода Возрождения. Мысль, выдвигаемая этим принципом, гласит: история человечества — это не регрессивное движение, в котором на смену высоким степеням развития («золотому веку») приходят все более низкие его ступени («чем древнее, тем истиннее и лучше») и не кругообразное, циклическое изменение, то есть периодическое повторение ранее пройденных ступеней, а движение, в котором более поздние его этапы представляют собой более высо-

кие ступени человеческих достижений и в жизни людей, и в их познании. Это воззрение в XVI веке особенно ясно и энергично выразил Анри де ла Попелиньер (ок. 1540—1608), французский историк и участник гугенотских войн. Его «История Франции» (1581), в которой была выдвинута и обоснована мысль о существовании прогресса в истории человечества, была сожжена по постановлению синода французской кальвинистской церкви «за неуважение к церкви». Попелиньер писал: «Время, протекшее от времен древности до наших дней, сделало нас во всех отношениях выше древних; мы не только узнали из их сочинений все то, что знали они, — мы знаем больше их, так как мы ознакомились с вещами, которых они не знали, с тем, что природа произвела после них, скрыла от них, как скрывает и от нас многое из того, что она откроет нашим потомкам, которые вследствие этого превзойдут и древних, и нас»⁵³. Этот гуманист высмеивал тех, кто преклонялся перед древними, полагая, что они во всем превосходили живших позднее людей, их веру в то, «что наши предки были одарены лучшим здравым смыслом, лучшим, следовательно, познанием. Таким образом, выходило, что по мере того, как люди удалялись от древности, их невежество возрастало...»⁵⁴.

Эту новую концепцию исторической эволюции человечества находит в скептицизме XVI в. крупнейший русский его исследователь И. Лучицкий, говоря «о Монтене, этом выразителе скептицизма в общественной мысли Франции, и о Франсуа Санчезе, этом первом французском систематическом скептике в строгом смысле этого слова»⁵⁵.

Впервые в истории достигнутое в XVI в. понимание того, что в изменениях претерпеваемых человечеством на многовековом протяжении его существования обнаруживается прогресс, имело большое значение для возникшей в этом веке новой трактовки истории познания. Вот что писал по этому вопросу Мишель Монтень: «...то, что

осталось неизвестным одному веку, разъясняется в следующем столетии... науки и искусства не отливаются сразу в готовую форму, но образуются и развиваются постепенно путем повторной многократной обработки и отделки... Так вот и я не перестаю исследовать и испытывать то, чего не в состоянии открыть собственными силами; вновь и вновь возвращаясь все к тому же предмету и поворачивая и испытывая его на все лады, я делаю этот предмет более гибким и податливым, создавая, таким образом, для других, которые последуют за мной, более благоприятные возможности овладеть ими... То же самое сделает и мой преемник для тех, кто последует за ним. Поэтому ни трудности исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие»⁵⁶. Решительный гносеологический оптимизм, притом опирающийся на трезвую оценку реальных условий, — вот важнейшая особенность философии этого скептика, очень отличающаяся от того, что нередко приписывают сторонникам этой доктрины.

Эту же мысль отстаивает Санчез, указывая, что превосходство знаний ученых более поздних периодов — неизбежное следствие того, что они начинают свои исследования, имея в своем распоряжении знания, добытые их предшественниками, и присоединяют к ним то, что самим удалось узнать. В результате приобретаемые обществом знания становятся все точнее и обширнее. «Так разрастается знание и такой образ действий людей позволяет сравнить знания более поздних поколений, пользующихся наследием, опытом их предшественников и своими достижениями с тем, что видит ребенок, взобранный на плечи гиганта»⁵⁷, — пишет Санчез в своем трактате «О том, что знания не существует».

В отличие от Попелиньера, писавшего о прогрессе лишь в области познания и сравнивавшего лишь знания современные со знаниями древних, Санчез, как и Боден,

распространяет тезис о поступательности на все области деятельности людей — и духовной, и материальной, и на все эпохи истории человечества.

XVI столетие — это период ряда глубоких, очень важных изменений, пережитых европейцами. Политические потрясения, имевшие место в Европе в связи с Реформацией и Контрреформацией, обусловленное этими потрясениями крушение иллюзий ряда гуманистов, а также великие географические и научные открытия, которыми было ознаменовано XVI столетие, — таковы события, приведшие к крушению иллюзий «героического» периода Ренессанса и к возникновению у передовых умов этого столетия трезвого, реалистического подхода к действительности, критического рассмотрения ими всего, что в ней происходит. Вот почему возник и получил в Европе распространение скептицизм, до этого почти никакого значения в умственной жизни этого континента не имевший. Его сторонников тогда называли «новыми пиррониками», имея в виду близость их воззрений к взглядам античных скептиков, называвшихся пиррониками по имени основателя этой философской школы Пиррона (ок. 305—275 гг. до н.э.).

Самыми крупными представителями ренессансного скептицизма были Мишель Монтень (1533—1592) и Франциско Санчез (1552—1623). Известность Санчеза в XVI в. была вполне сравнима с известностью Монтеня, и влияние его идей тогда сравнимо было с влиянием идей Монтеня. Позднее же известность Санчеза сократилась, а затем и вовсе исчезла. Как справедливо пишет А.Берр: «Если в наше время Санчез мало известен, то когда-то он был весьма известен своими произведениями и своими лекциями... Этот врач-философ оказал большое влияние на значительное количество умов»⁵⁸. В идейном отношении между этими мыслителями существует большая близость, но это были два совершенно отличных друг от друга человека.

Монтень был сыном весьма состоятельного бордоского купца Эйкема. Дед Мишеля Монтеня получил дворянство в конце XV в., когда приобрел сеньорию Монтень. Мишель Монтень был не ученым, а великим писателем, одним из основоположников французской прозы, создавшим новый литературный жанр и автором бессмертного произведения «Опыты», написанным в этом жанре. Он был также крупным политическим деятелем, активным участником охватившей тогда Францию острой политической борьбы. Будучи одним из влиятельных деятелей партии «политиков», Монтень разделял их взгляды. «Политики» считали, что на самом деле и католическая Лига, и гугеноты преследуют цели, ничего общего не имеющие с религиозными знаменами, под которыми они выступают. «Политики» добивались прекращения гражданской войны на основе установления в государстве веротерпимости. Мишель Монтень был советником бордосского парламента, дважды избирался мэром г. Бордо, занимал этот пост 13 лет. Власти Бордо несколько раз направляли его как своего делегата на Генеральные Штаты и для важных политических переговоров (с главой Лиги Гизом, с ближайшим окружением короля, с Генрихом Наваррским). Хотя Монтень оставался католиком, он не только не поддерживал Лигу, но столь же резко осуждал ее участников, как и гугенотов. Его «Опыты» — не только выдающийся философский труд, но и идейное оружие, направленное на достижение целей, преследуемых партией «политиков», целей, в достижении которых и это произведение, и энергичная политическая деятельность его автора сыграли немаловажную роль.

Иным человеком был Санчез, иным было и его происхождение, и его деятельность. Он родился в семье португальского еврея Антонио Санчеза. Жестокая расправа, которую чинила над евреями португальская инквизиция, вынудила эту семью (хотя она приняла христианство)

бежать во Францию, где она поселилась в Бордо. Отец Франциско Санчеза, будучи врачом, приобрел репутацию хорошего доктора. К тому же «он был известной личностью, пользовавшейся большим уважением в среде мыслящего общества как за свой широкий ум, так и за свои познания. Он был одним из видных представителей той части еврейского населения, которая внесла большой вклад в развитие медицинских знаний в Европе того времени. Естественные науки и медицина составляли любимый предмет его занятий, и он смог передать эту любовь и своему сыну»⁵⁹, который в своем трактате сообщает, что с детства очень интересовался изучением явлений природы.

В школьном возрасте Франциско Санчез учился в том же бордосском коллеже, в котором также учился и Монтень. И содержание того образования, которое он там получил, и режим этой школы (кое в чем напоминавший российскую бурсу) вызвали у него такое же отвращение, какое вызвали у Монтеня. Не удовлетворенный тем, что ему дала школа, он, как и многие состоятельные французы, его сверстники, отправился обогащать себя знаниями в Италию, где тогда молодые люди получали несравненно более солидное образование, чем-то, какое они получали в других европейских странах. В Риме он с 1569 по 1571 г. изучал медицину, а возвратившись во Францию, продолжал свое медицинское образование на медицинском факультете университета в Монпелье, в университете этого города он стал преподавать.

Затем Санчез, в течение всей своей жизни старавшийся держаться подальше от острой политической борьбы, бушевавшей в стране, по-видимому, почувствовал себя неважно в Бордо, где гугеноты пользовались значительным влиянием, перебрался в Тулузу. В Тулузском университете, где Санчез вскоре стал профессором, он работал все последующие годы вплоть до своей кончи-

ны. В этом университете он в течение 11 лет читал лекции по медицине и в течение 25 лет — лекции по философии, одновременно занимаясь врачебной практикой и научно-исследовательской деятельностью в области медицины. С 1583 до 1612 г. Санчез возглавлял тулузскую больницу Hotel Dieu st. Jaque (Больницу св.Якова).

Он много времени и сил уделял не только философии и медицине, но и анатомии и физиологии человеческого организма. Вместе со своими учениками он образовал нечто вроде общества, систематически занимавшегося анатомированием человеческих трупов. Чтобы понять, как выглядела тогда эта деятельность Санчеза и его учеников, надо учесть, что в течение XIV—XV веков в большинстве медицинских факультетов Европы церковь разрешала производить не более одного-двух вскрытий тел умерших людей в год.

Осанчез всегда вел жизнь кабинетного ученого, всецело поглощенного наукой и врачебной деятельностью. О репутации, которой он пользовался, можно отчасти судить по висящему и в наши дни в актовом зале Тулузского университета его портрету и мемориальной доске с надписью: *Fraciscus Sanchez Lusitanus antecessor regius solubcremae facultatis in alma Universitate tolosana profesor. Obiit anno XXIII suos LXX — ...Liberalium artium cathedram prius occupaverat*⁶⁰.

«Опыты» Монтеня впервые увидели свет в 1580 г., а трактат Санчеза «*Quod nihil scitug*» («О том, что знания не существует») — в 1581 г. Оба мыслителя были скептиками. Французский ученый, внесший немалый вклад в исследования жизни и деятельности Монтеня, Фортунат Стровски пишет: «Имеются веские основания считать, что Санчез и Монтень были друг с другом знакомы... Отнюдь не невероятно, что Монтень и Санчез были в курсе и работ друг друга»⁶¹. Можно ли с этим согласиться?

Свой трактат Санчез посвятил другу Жакобо де Кастро. В этом посвящении, предпосланном тексту трактата, говорится: «Недавно, разбирая книги своей библио-

теки, дражайший Жакобо, я случайно наткнулся на это небольшое произведение, написанное мною семь лет назад и оставленное мною про запас на девять лет, следуя мнению знаменитого автора⁶². Теперь я нашел его растерзанным молью и тараканами до такой степени, что если бы оно стало ожидать опубликования еще два года, то приходится опасаться, что тогда я был бы вынужден скорее сжечь его, нежели выпустить в свет. Это побудило меня опубликовать его преждевременно»⁶³.

Таким образом, не подлежит сомнению, что свой труд Санчез написал задолго до того, как были созданы «Опыты» Монтеня. Изучая сохранившиеся материалы о жизни Санчеза, ученые, исследовавшие эти материалы, не нашли в них ничего такого, что позволило бы предположить, что Санчезу были знакомы личность Монтеня и его взгляды. Что касается Монтеня, то около тысячи исследователей, занималось скрупулезным изучением его жизни, о которой сохранилось в несколько раз больше различных материалов, чем о жизни и деятельности Санчеза, но никто из них не обнаружил чего-либо, свидетельствующего о том, что он знал о существовании и взглядах тулузского мыслителя.

Ознакомлению читателей с главным трудом Санчеза (по сравнению с «Опытами», написанными по-французски) существенно мешало то, что труд этот был написан на латинском языке. Но главной причиной того, что судьба книги Санчеза оказалась весьма отличной от судьбы «Опытов», явилось то, что книга эта никакой заметной роли в истории литературы не играла. «Опыты» же — произведение, занимающее большое место в истории не только французской литературы (ведь Рабле и Монтень — отцы французской прозы), но одно из гениальных произведений мировой литературы. По справедливому замечанию Лефрана, «из всех писателей Нового Времени Монтень и Шекспир, без всякого сомнения, те, кого чаще всего цитируют или упоминают в книгах и в

периодической печати нашего времени»⁶⁴. «...Его влияние, — пишут В. и А.Даренты, — распространилось на три столетия и четыре континента»⁶⁵. Некоторые исследователи находят даже, что в «Опытах» перед нами — «первое в новое время цельное и систематическое философствование»⁶⁶. Естественно, монументальная фигура автора «Опытов» совершенно заслонила тулузского мыслителя.

ГЛАВА ВТОРАЯ СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЗНАНИЕ

В своем главном труде «О том, что знания не существует» (*Quod nihil scitur*) Франциско Санчез многократно повторяет мысль, выраженную в его заглавии, выдвигает различные аргументы ее обосновывающие и выясняющие своеобразие его скептицизма.

Важнейшая особенность философской позиции Санчеза: острая критика схоластического менталитета, еще не преодоленного в университетах XVI в. Менталитет этот Санчез обвиняет прежде всего в «книжности», присущей ему, в том, что познание реальной действительности представители этого образа мышления подменяли изучением книг, авторы которых считались непререкаемыми авторитетами. «...Люди ученые, располагающие фактами, которых невежды отрицать не могут, ... не нуждаются в авторитетах»⁶⁷, — писал он. «...Клясться словами учителя нельзя не нанося вреда истине»⁶⁸. Покорное следование во всем мнению авторитета «более подобает душе слуги, чем свободному уму, любящему истину»⁶⁹. Свою критику авторитаризма этот мыслитель обращал не только против схоластов Средневековья, но и против некоторых представителей первого этапа Возрождения.

Что касается знания, писал Санчез, то считается общепринятым, что оно содержится в дефинициях, определениях, ибо в них выясняется, что собой представляют познаваемые нами объекты. Ведь в них, по-видимому,

содержатся ответы на вопрос, в чем сущность этих объектов. «Ты утверждаешь, — говорит он, обращаясь к читателю, — что существуют определения, открывающие природу любой вещи. Приведи мне такое определение»⁷⁰. Затем он выдвигает аргументацию, доказывающую, что ни читатель, ни кто-либо другой, привести определение, вскрывающее сущность, природу определенного предмета не смогут.

Логика различает определения номинальные и реальные. Номинальными являются определения, «с помощью которых: а) вводится новый термин (знак, выражение) как сокращение для более сложных выражений, описывающих Dfd (то, что определяется)... б) поясняется, уточняется значение уже введенного в язык науки или в повседневный язык термина, слова, выражения и ... реальные определения, в которых фиксируются специальные характеристики самих определяемых предметов; в них устанавливается, что предметы, обозначаемые терминами Dfd и Dfn (то есть определяемое и определяющее) суть одни и те же предметы»⁷¹. В сущности, указывает Санчез, любая дефиниция сводится к сообщению, что смысл слова, посредством которого обозначается определяемый предмет, всецело совпадает со смыслом слова или выражения, предлагаемого нам как определяющее этот предмет. Кроме сообщения о совпадении смысла двух этих наименований в определении нет ничего. «Ты мне скажешь, что дефиницией «животное, одаренное разумом, смертное» ты определяешь объект, являющийся человеком»⁷². Но ты ведь должен еще определить слова: «животное», «одаренное разумом», «смертное», а потом — определить слова, при помощи которых ты определяешь эти последние слова, и так до бесконечности. А из всех этих определений, говорит Санчез, мы узнаем лишь о том, что смысл слов, именующих определяемые предметы, и слов, определяющих эти предметы, одинаков.

Конечно, слова и выражения, при помощи которых определяется какой-нибудь объект, звучат как его специальная характеристика. Но понять смысл этих слов и выражений можно лишь узнав их определения, а смысл этих определений раскрывается в других определениях и так до бесконечности. Все эти определения, говорится в трактате, оказываются лишь номинальными. Они общаются только, какими словами можно заменить данные нам слова⁷³.

Руководствуясь этими соображениями, Санчез предлагает начать обсуждение того, что такое знание и обладаем ли мы знанием с рассмотрения номинальных определений; ведь, говорит он, при ближайшем рассмотрении анализ содержания произведений философов оказывается поиском слов, которыми можно заменить слова, обозначающие познаваемые нами объекты. Но отыскание таких слов не представляет собой знания о том, что представляют собой сами познаваемые объекты, именуемые данными словами. Пока мы остаемся в кругу слов, никакого знания о предметах мы, по-видимому, не приобретаем. «Хотя, — пишет Санчез, — есть суждения, истинность которых признается всеми, это лишь утверждения, а не положения, относительно которых имеется доказательство, что дело фактически обстоит именно так, как утверждается в этих положениях. Я не ставил перед собой задачи доказать то, что я утверждаю (по крайней мере в том смысле, какой ты придаешь слову «доказательство»). Достаточно показать трудности, которые необходимо преодолеть, чтобы добыть доказательство чего-нибудь»⁷⁴. Ни я, ни ты, ни кто-либо другой преодолеть их не сможет. В произведениях Платона, Аристотеля и других знаменитых философов доказательство истинности их утверждений нет. Картина, нарисованная при помощи многословных описаний — вот все, что там имеется⁷⁵. Доказательств чего бы то ни было не существует.

Вот как в своем трактате Санчез обосновывает это заявление.

Подлинным знанием является только истинное знание, истинным же оно оказывается тогда, когда приведено доказательство его истинности. С этим доказательством необходимо считаться при условии, что доказательство это строгое, безупречное. Безупречность же этого доказательства налицо тогда, когда приведено доказательство этой его безупречности. А чтобы было принято это последнее доказательство, необходимо доказательство его безупречности, а также доказательство строгости, безупречности данного доказательства и так до бесконечности. Если же, двигаясь по этой цепи, в какой-то момент остановиться, то безупречность последнего доказательства окажется в этот момент не доказанной. Это вынудит нас признать недоказанность истинности положения, которым эта цепь начиналась. Положение это не сможет поэтому считаться истинным, а следовательно, не сможет считаться знанием.

Хотя на самом деле доказательств не существует, говорит автор «*Quod nihil scitur*», ибо у нас «нет средств, позволяющих добыть безупречное доказательство»⁷⁶, общепринято считать, что доказательства, которыми мы пользуемся в обычных наших рассуждениях, принуждают принять заключения, логически следующие из принятых нами посылок. Но нельзя забывать, что принуждены мы принимать лишь положения, следующие из посылок, истинность которых абсолютно несомненна, иначе говоря, положения, представляющие собой совершенное знание. Такое знание доступно лишь существу совершенному, а люди таковыми, очевидно, не являются, в том числе и я, поясняет автор трактата: «Моему заключению не присуща необходимость, оно лишь вероятно»⁷⁷.

То, что мы обычно называем доказательством, не является рассуждением, дающим нам знание какого-то объекта, а представляет собой рассуждение, указываю-

щее нам, познанием какого объекта нам надлежит заняться, «тот, кто пальцем указал мне какую-то вещь для того, чтобы я ее увидел, не производит во мне видения, а возбуждает во мне мою способность видения, которую для того, чтобы совершился акт видения, надо пробудить»⁷⁸. Так же обстоит дело с познанием. Мы обладаем способностью приобретать информацию о познаваемых нами объектах. Польза, доставляемая нам доказательством, заключается в том, что оно указывает нам на определенный объект, побуждает нас привести в действие нашу способность добывать сведения, направив ее на данный объект. Но так как вышеописанные цепи доказательств бесконечны, истинность любого звена этих цепей остается не доказанной. В истинность какого-нибудь звена таких цепей можно, конечно, верить, но знать об этом невозможно. Распространенное мнение, согласно которому существуют доказательства, принуждающие нас признать истиной то, что ими доказывается, ошибочно, заявляет Санчез, «доказательство принуждает признать истинным доказываемое им только невежд, которым достаточно одной лишь веры»⁷⁹.

Во Вселенной, говорится в трактате, существует универсальная, охватывающая все, что в ней есть, все происходящее в ней, связь. В ней все так или иначе связано со всем. Так как «ни один объект не действует без причины»⁸⁰, «все элементы, из которых состоит мир служат построению целого... одни являются причинами других, одни порождаются другими»⁸¹.

Чтобы наглядно показать, что исследование любого объекта неизбежно вынуждает исследователя выявлять и анализировать связи, от которых зависит и само существование исследуемого объекта, и его поведение, тулузский философ рекомендует обратить внимание на обыкновенные часы. Если нам надо узнать, как они своим звонком извещают нас о том, что наступил определенный момент времени, мы вынуждены рассмотреть все уча-

ствующие в подготовке этого звона колесики, выяснить, как одно из них приводит в движение другое, а то — следующее и т.д., пока не доберемся до первого колесика, с которого начинается вся эта цепь⁸².

Поэтому добыть знание о каком-то предмете или событии можно располагая знаниями всех связей данного предмета или события. А сколько этих связей у каждого предмета, процесса или события, из которых состоит все имеющееся и происходящее во Вселенной? Ведь каждый из этих объектов непосредственно или опосредовано связан со всеми предметами, процессами, событиями в мире, количество которых бесконечно.

Подлинное знание, считает автор трактата, должно быть исчерпывающе полным, охватывать все, что в мире достойно познания⁸³. Но «...невозможность для нас достичь знания некоторых объектов из-за их удаленности в пространстве и во времени»⁸⁴ приводит к тому, что этому требованию наше знание удовлетворить не может. Мы ничего не можем знать относительно «всего образующегося и существующего в глубинах моря, в недрах Земли, в высших слоях воздуха»⁸⁵, короче, обо всех предметах и событиях, настолько удаленных от нас, что никакое чувственное восприятие ни их, ни объектов так или иначе с ними связанных, нам не доступно и знания о них мы иметь не можем.

Универсальная взаимосвязь всего в мире, подчеркивает Санчез, опять-таки приводит нас к выводу: подлинного знания не существует. Близость всеобщей взаимосвязи с царящей во всей реальной действительности причинностью приводит его к несколько неожиданному для человека верующего выводу. Говорят, пишет он, знать объект — значит обрести знание его причин. Но если удастся их найти, сразу же возникнет вопрос — какие причины вызвали найденные нами причины, а затем — каковы причины последних? «Дойти до конца этой цепи причин невозможно: она бесконечна»⁸⁶. Тут Санчез об-

ращается к читателю: «Ты быть может прибегнешь к Богу, говоря: чтобы не впасть в бесконечность, надо на чем-нибудь остановится... Бог ведь, как ты считаешь, есть причина всех причин... Но разве Бог может быть объектом нашего познания? Никоим образом»⁸⁷. Даже Аристотель, как известно, считал, что причинно-следственная цепь не является безначальной, что у нее было начало — первопричина, которая сама никакой причины не имела. А тулузский мыслитель такое решение этого вопроса отверг.

Есть в вещах еще другая причина отсутствия у нас знаний о них, говорит он, — это вечно происходящее их изменение, а также то, что, возникнув в какой-то момент, они рано или поздно исчезают, происходит их переход от небытия к бытию и от бытия к небытию. То, чем является какой-нибудь объект в данный момент, отличается от того, чем он был в предыдущий момент, а то, чем он станет в следующий момент, будет отличаться от того, чем он является теперь⁸⁸.

Эта важная особенность, присущая всем без исключения объектам, из которых состоит мир, вплотную примыкает к универсальной взаимосвязи всего во Вселенной: «Нет на свете объекта, который не приводился бы в движение другим объектом и сам не приводил бы в движение другие объекты; нет ни одного объекта, не воздействующего на другие объекты и не подвергающегося воздействию со стороны других объектов»⁸⁹. Но когда один объект воздействует на другой — оба объекта не остаются такими, какими были до этого, оба изменяются в результате имевшего место воздействия — и тот, который воздействовал, и тот, который подвергся воздействию.

Санчес указывает, что тесная взаимосвязь всех областей реальной действительности друг с другом повлекла за собой зависимость друг от друга наук, изучающих различные области действительности. Различные науки помогают одна другой, заимствуя некоторые сведения одна

у другой. Изучая небесные явления, астрономия пользуется теми знаниями о законах движения, которые выяснила физика, для постижения законов небесных светил. А знания, содержащиеся в математике, применяются во многих науках. При этом естественно, говорит автор «*Quod nihil scitur*», попытки некоторых ученых установить резкие, отчетливые границы между науками терпят неудачу, ибо эти границы так же не являются резкими, как не являются они резкими и между различными областями природы.

Постоянно происходящее воздействие всех вещей друг на друга, вызывающее их изменения, таково, что «нет среди них ни одной, пребывающей в покое, ни одной, которая бы не вредила бы или не способствовала бы другой»⁹⁰. Объект, воздействующий на другой объект, имеет тенденцию превратить этот другой объект в себя, стараясь в то же время сохранить свое собственное бытие. Объект, воздействующий на другой объект, в процессе этого воздействия неизбежно испытывает и на себе воздействие объекта, на который он воздействует, объект же, подвергающийся воздействию, старается не допустить уничтожения себя — такова естественная тенденция каждого объекта. Таким образом оба объекта — и воздействующий, и подвергающийся воздействию — влияют друг на друга. Но один приходится считать воздействующим, а другой — подвергающийся воздействию потому, что первый сильнее и его влияние оказывается существенно значительнее, чем влияние, оказываемое вторым.

Оставим открытым вопрос, насколько верны эти мысли тулузского философа, но в том, что эти его мысли о взаимосвязи и изменчивости проникнуты диалектикой, сомневаться не приходится.

Есть еще два обстоятельства, которые, по его мнению, заставляют нас признать, что знаний у людей нет.

Познание, доставляемое нам органами чувств, «предпринимается через двух посредников, а порой — через трех или четырех... внутренний посредник — глаз. Вне-

шний — воздух. Приносят ли нам эти посредники совершенное знание познаваемых объектов? никоим образом. Ведь совершенное знание какого-нибудь объекта не должно приобретаться через посредство познания другого объекта. Познающий субъект, чтобы получить совершенное знание, должен непосредственно познать сам познаваемый объект (*In hac duo sunt media; quandoque tria aut quator... Alterum internum oculus. Alterum externum aer. An per haec aliquid perfecte cognoscitur? Nequaquam. Nam non per aliud cognoscere debet, quod perfecte cognosci debet, sed per seipsum ab ipsomet cognoscente immediate*)⁹¹.

Так как непосредственно познавать сами чувственно воспринимаемые объекты, не прибегая ни к внутренним посредникам (глаз, ухо, нос, язык, кожа), ни к посредникам внешним (воздух, стекло, вода, сквозь которые мы воспринимаем видимое и осязаемое), мы не можем, значит совершенного знания у нас нет.

Другое обстоятельство, приводящее Санчеса к такому же выводу, заключается в том, что наш интеллект сами воспринимаемые нами объекты не воспринимает, он «судит о вещах по доставляемым чувственными восприятиями образам, подобиям этих вещей. Может ли он при этом составить верное суждение о них? Это можно было бы допустить, если бы чувственные восприятия доставляли нам образы, подобные всем объектам, которые мы хотим познать» (*Per simulacra de rebus indicat. An ergo rectum potest esse indicium? Tolerabile id esset, si omnium rerum, quas scire cupimus, simulacra a sensu haberemus*)⁹². Но нам неизвестно, насколько образы, доставляемые нам восприятиями, вызванные у нас познаваемыми объектами, подобны самим этим объектам. Мы, следовательно, совершенного знания о них не имеем.

В Средние Века господствовало догматическое убеждение в том, что существуют тексты, содержащие совершенно несомненные, абсолютно точные и исчерпывающе полные ответы на все вопросы, стоящие перед позна-

нием. При этом задачи познания сводились к изучению этих текстов, к поискам правильной интерпретации их смысла и всего, что из их смысла логически следует. С этой догматической философской позицией связано большое внимание, уделявшееся тогда тому разделу логики, который исследует дедуктивные умозаключения, выясняет меры, которые надлежит принять, чтобы обеспечить логическую безупречность этих дедукций.

В зависимости от типа суждений, которыми оперируют дедуктивные умозаключения, сами эти умозаключения различны и, соответственно, различны требования, предъявляемые к ним логикой. Логика Аристотеля — единственная логика, которая была известна Средневековью (выйти за ее пределы до XIX в. тоже не удалось), сводила все отношения между терминами суждения к объемным отношениям принадлежности или непринадлежности, включения и исключения. Современная же логика признает существование суждений, выражающих множество отношений другого логического типа: отношений родства («Толя — сын Виктора»), отношений равенства и неравенства ($a = b$, $a > b$), отношений по положению в пространстве («Париж западнее Берлина») и т.д. Схема «S есть P», в которую аристотелевская логика включала все возможные виды отношений между субъектом и предикатом суждения, теперь уступает место схеме «a R b», где R означает любое отношение между двумя объектами, не только отношение принадлежности a к b, но и отношение неравенства ($a > b$), отношение причинности (a — причина b), отношение по положению в пространстве (a выше b), отношение во времени (a раньше b). Поэтому умозаключения, оперирующие такими суждениями, оказались весьма отличными от тех, какими занималась логика Аристотеля. Она не могла вместить столь отличные от силлогизма выводы. Силлогизм в понимании современной логики является не единственной формой дедуктивных умозак-

лучений, а лишь их разновидностью, представляющей лишь небольшую часть множества таких умозаключений, куда наряду с силлогизмами входят всевозможные виды несиллогистических выводов.

Хотя до всего выше изложенного Санчес (как и логики XVII и XVIII вв.) не додумался, но он задолго до логиков XIX в. решительно выступил против сведения всех дедуктивных умозаключений к силлогизмам, заявляя, что берется показать «как можно пользоваться другими рассуждениями и доказательствами, имеющими большую ценность, чем силлогизм»⁹³, «в аргументации и процессе исследования нас удовлетворяет простое следование»⁹⁴. Он остро критиковал тех, которые «имеют глупость отрицать любое положение, не сводимое к модусу и фигуре силлогизма»⁹⁵ и рекомендовал читателю: «Лучше стать архитектором или сапожником, одним из тех, кто изготавливает вещи из дерева, камня или кожи... Создай дом, платье или обувь для Цезаря, только не используй свои способности вопреки гласу разума на конструирование модуса Cesare»⁹⁶.

Есть еще два соображения, выдвигаемые Санчесом в пользу тезиса, сформулированного в заглавии его трактата.

Считается, что основанием суждений, выражающих истинное знание, являются принципы. Поскольку такие суждения в конечном счете логически следуют из принципов, а истинность последних несомненна, не подлежит сомнению и истинность суждений, признаваемых таковыми. «Во всякой науке, по-твоему, предполагается наличие лежащих в ее основе принципов... Следовательно, то, что из принципов логически следует, неизвестно, а лишь предполагается... А не было бы лучше начать с познания самих принципов? Я отрицаю принципы, на которых ты основываешь свою науку. Их истинность, я считаю, надо доказать. Ты заявляешь: нечего дискутировать с людьми, отрицающими принципы. Ты так гово-

ришь потому, что не можешь их доказать»⁹⁷. Это свидетельствует о том, что ты невежда, а не ученый, подчеркивает Санчез. Таково одно соображение, обосновывающее положение «знания нет».

Другое соображение заключается в том, что даже вмешательство разума в процесс познания может не только способствовать увеличению точности и полноты наших знаний, но и вызывать возрастание величины наших заблуждений и их количества. Ведь разум выводит все, что логически следует из любого суждения, из ошибочного так же, как и из истинного, «из одной лишь ошибки, допущенной в начале процесса познания, разум выводит, как ее следствия, много ошибочных заблуждений, а затем из них другие, тоже ошибочные положения (небольшое в начале заблуждение в конечном счете приводит к заблуждению большому)»⁹⁸.

На первый взгляд воззрения автора «*Quod nihil scitur*» выглядят как взгляды философа, полагающего, что знание нам недоступно, т.е. как взгляды агностика. Так оценивают его и некоторые историки философии, например, Э.Жильсон, пишущий, что для Санчеза «сомнение — самоцель»⁹⁹, и Р.Попкин, утверждающий, что доктрина Санчеза — это «окончательный (full-filled) негативный догматизм академиков»¹⁰⁰, которым Попкин также приписывает агностицизм.

Позволяют ли аргументы, выдвинутые Санчезом, сделать тот вывод, который, по его словам, из них следует?

Из того, что все определения можно рассматривать как номинальные, ибо все они состоят из слов, он заключает, что в них не содержится никаких знаний. Если следовать этой логике, то окажется, что до знаний можно добраться лишь освободившись от слов. Бессмысленность такого предположения явствует из того факта, что лишенных словесного выражения мыслей (а следовательно, и знаний, ибо знания — это мысли о познаваемых объектах) нет и быть не может. Люди порой прибегают к

бессмысленным словам, словам, в которых нет мыслей, но мыслей без слов не существует. Для обозначения мыслей порой приходится пользоваться не звуковым языком, а языком мимики, как поступают глухонемые; для письменного сообщения мыслей слепые используют осязательный, а не зрительный язык. Но всегда мысли выражаются обязательно словами, ибо между мышлением и языком существует неразрывная связь. Когда я говорю: лампочка погасла, знанием того, что такое предмет, именуемый «лампочкой» и что такое событие, именуемое «погасла» обладаю и я, и те, к кому я обращаюсь, хотя мы не пользуемся никакими определениями. К ним мы вынуждены прибегать лишь вводя новый термин или уточняя знание уже употреблявшегося термина. Заявление Санчеза о том, что знаний, в обоснование которых приведены безупречные доказательства, не существует, конечно, верно, ибо безупречных доказательств вообще нет. Это его утверждение тоже совершенно справедливо. Но в имеющихся у нас сведениях заключены не полные, но соответствующие действительности сведения, без которых мы не могли бы совершить ни одного из необходимых для нашей жизни дел, и нет никаких оснований считать, что сведения эти не являются знаниями. Так что доказательства, которыми люди пользуются, не только в своей практике, но и в научных теориях, принуждают признать истинным доказываемое ими наиболее образованных людей, а не невежд.

Исчерпывающе полное и совершенно точное знание о каждом предмете или факте должно было бы включать в себя данные обо всех без исключения связях этого предмета или факта. Указывая на это, тулузский мыслитель, разумеется, прав. Прав он и заявляя, что связей, определяющих своеобразие даже одного предмета или события, бесчисленное множество и всех их ни теперь, ни в как угодно далеком будущем человечество познать не сможет. Но сведения, необходимые нам не только для под-

держания жизни, но и для успешного развития наук и искусств, заключены в информации, имеющейся в нашем распоряжении. Роль этой информации исключительно велика несмотря на то, что о подавляющем большинстве связей предметов, процессов, событий, с которыми мы имеем дело, мы ничего не знаем. Разве можно сомневаться в том, что эта информация является знанием? Недостижимость для людей знаний об областях природы так далеких от нас в пространстве и времени, что даже какие-то связи их с относительно близкими к нам областями нам не доступны, — бесспорный факт. Этот факт, однако, не обесценивает добытых нами сведений о тех областях, связи которых с тем, что нам ближе, доступны нам. Эти сведения, в значительной своей части соответствующие реальному положению вещей, представляют собой, разумеется, знания.

Верно, конечно, что абсолютно неизменным ни один объект никогда не бывает. Древнегреческий философ Гераклит говорил: нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Но изменчивость тоже не носит абсолютного характера. Тот, кто говорит: «Я бросился в Волгу и лишь через час из нее же выскочил» — так же прав, как и Гераклит.

Отдавал ли Санчез себе отчет в том, что тезис «знания не существует» несколько чрезмерно радикален? Вот, что он по этому поводу заявляет в последней четверти своего трактата: «...Раздели знание на два вида. Один — знание совершенное, всесторонне постигающее познаваемый объект, проникающее своим взором и внутрь объекта, и в его внешность. Это знание, которое мы хотели бы доставить людям. Однако такое знание прийти к ним не соглашается. Другой вид — знание не совершенное, постигающее познаваемый объект каким-нибудь образом посредством выявления тех или других его качеств. Это то знание, которое хорошо нам знакомо» (*Dinide denique omnem cognitionem in duas. Alta est perfecta, qua res undique, intus et extra perspicitur,*

intelligitur. Et haec est scientia, quam nunc hominibus conciliare vellemus: ipsa tamen non vult. Alia est imperfecta, qua res quomodolibet, qualitercumque apprehenditur. Haec nobis familiaris)¹⁰¹. В следующей главе мы рассмотрим взгляды Санчеса на совершенство знания.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ О СОВЕРШЕНСТВЕ ЗНАНИЯ

Мишель Монтень и Франциско Санчез — крупнейшие представители скептической мысли эпохи Возрождения. До них, одновременно с ними и после них выступил ряд гуманистов, произведения которых явились хотя и меньшим, но важным вкладом в разработку скептических идей¹⁰². В небольшой работе, посвященной Франциско Санчезу, невозможно сколько-нибудь полно рассмотреть не только роль этого мыслителя в разработке идей скептицизма Возрождения, но и проанализировать все мысли, высказанные им, включая и те, которые были общими у него и у других представителей скептической мысли XVI—XVII вв. Здесь будут рассмотрены главным образом только те его мысли, выдвижение и защита которых отличают его от других гуманистов его времени.

Внимательное рассмотрение его высказываний обнаруживает оригинальность его мыслей, некоторые из которых представляют собой освещение важных сторон, характеристик познания, не замеченных до него ни одним философом.

Такова, прежде всего, его мысль, отчетливо выясняющая, в чем заключается принципиальное отличие скептицизма от агностицизма, мысль весьма важная, поскольку до Санчеза философы, признававшие существование различия между двумя этими доктринами, оставляли без ответа вопрос о том, в чем состоят эти различия. Другие вовсе отрицали различие между ними, отождествляя

скептицизм с агностицизмом. С отсутствием ответа на данный вопрос связано то, что в философской литературе даже в наши дни термины «скептицизм» и «агностицизм» употребляются как синонимы.

Выше было приведено то место в трактате «*Quod nihil scitur*», в котором кратко выясняется суть позиции автора по вопросу о совершенстве знания. Именуя одним словом *cognitio* и познание, которое — если бы оно существовало — могло бы привести нас к совершенному знанию, и познание существующее, способное приводить только к знанию несовершенному, автор трактата приглашает читателя рассматривать то и другое как виды одного рода. В трактате только контекст, в котором выступает этот термин, показывает, какое познание имеет место в рассматриваемом случае: познавательный процесс предполагаемый, но не существующий, который позволил бы нам приобрести знание совершенное, или фактически существующий познавательный процесс, могущий привести только к несовершенному знанию. Лишь в одном тексте трактата не оставляет у читателя никакого сомнения: тезис «знания не существует» (*quod nihil scitur*), провозглашаемый в названии книги и многократно повторяемый едва ли не на каждой странице, автор применяет всегда в отношении знания совершенного. О том, что всегда, когда он заявляет, что знания нет, он имеет в виду только совершенное знание, в одном месте своего трактата он говорит недвусмысленно: «Знание познаваемого объекта есть совершенное знание его. Вот объяснение термина легко понимаемое. Однако верное» (*Scientia est rei perfecta cognitio. Esse facilem veram tamen nominis explicationem*)¹⁰³. Тезис, столь настойчиво выдвигаемый философом, означает, в сущности: совершенного знания не существует. О том же, что не существует знания не совершенного, нигде в этой книге не говорится.

Каким должно быть знание, чтобы оно могло считаться совершенным?

Вот как Санчез отвечает на этот вопрос. Прежде всего, это знание должно быть несомненным, безошибочным и вечным. От знания, притязającego на то, чтобы оно считалось совершенным, требуется, во-первых, чтобы оно было совершенно точным отображением того, чем на самом деле, объективно, является то, знанием чего оно выступает. От него, во-вторых, требуется, чтобы оно было полным и исчерпывающим. В-третьих, чтобы в будущем никогда не потребовалось вносить в него поправки, уточнения или дополнения. Другими словами — все в этом знании должно быть вечной, неизменной истиной.

В том, что для людей было бы очень ценно, чтобы их знания были совершенными, не сомневается никто, говорит автор трактата¹⁰⁴, но «совершенство знания требует совершенства познающего субъекта»¹⁰⁵. Человек же существо отнюдь не совершенное. «Если бы человек обладал совершенным знанием, он был бы подобен Богу, более того, он был бы Богом»¹⁰⁶. Даже если допустить, что количество предметов и процессов, из которых состоит Вселенная, конечно, то оно все же, очевидно, так велико, что жизни людей, длящейся по сравнению с длительностью существования всего, что есть во Вселенной, весьма недолго, не хватит на то, чтобы добыть обо всем этом полное, исчерпывающее знание. Неполное же знание, доступное нам, не является совершенным. Полным оно не будет никогда еще и потому, что предметы и процессы, имеющиеся в мире, взаимно связаны друг с другом. Вследствие чего каждый предмет, каждый отдельный процесс участвует в бесчисленном множестве связей (эту мысль развивает Санчез обстоятельно). О познании всех связей, в которых участвует даже один предмет или один процесс, не может быть речи.

Тулузский мыслитель указывает еще на одно условие, которое должно быть соблюдено, чтобы знание, добываемое людьми, могло быть совершенным. Информацию обо всех внешних объектах¹⁰⁷ мы получаем только

от показаний наших органов чувств, из того, что нам сообщают зрительные, осязательные, слуховые, обонятельные, вкусовые наши восприятия. Об этих объектах мы из каких-либо других источников никаких сведений не получаем. Есть внешние объекты, относительно которых органы чувств сообщают только то, что эти объекты существуют, но ничего не могут сообщить о том, что эти объекты собой представляют. Такими внешними объектами являются планеты, звезды, кометы, другие небесные явления, а также то, во-первых, что имеет место в глубоких, недоступных нам недрах Земли, и, во-вторых, все, происходившее на Земле до появления на ней людей и все, что произойдет после нас. Обо всем этом мы можем знать лишь то, что следует из связей этих объектов с объектами доступными нашим чувственным восприятиям. Но столь ограниченное знание признать совершенным невозможно.

Другая часть внешних объектов — это вся непосредственно окружающая нас действительность — природа и люди. Единственный источник, доставляющий нам знания об этих объектах, — чувственные восприятия. Сами органы чувств — глаза, уши и т.д. — никаких суждений о том, чем являются внешние объекты, не выносят. «Чтобы ум узнал цвет, звук, теплоту и т.п., эти объекты не могут сами непосредственно предстать перед умом, а предстают перед ним не иначе... как образы этих объектов, образы, которые при восприятии запечатлеваются в органе, способном их воспринять»¹⁰⁸. Знание о внешних объектах, приобретаемое через посредство органов чувств, добывается «через двух посредников, а порой — через трех или четырех. Но всегда имеет место, по крайней мере, два посредника»¹⁰⁹. Внутренние посредники — это органы чувств: глаза, уши, кожа, нос, язык; внешние — это воздух, вода или другие прозрачные тела. Эти «органы чувств не познают ничего, не судят ни о чем; они только воспринимают то, что представляют уму, чтобы

он познал. Здесь дело обстоит так же, как и с воздухом: он сам не видит ни цветов, ни света, хотя воспринимает их, чтобы передать зрению»¹¹⁰. Но сведения о воспринимаемых объектах, подчеркивает Санчез, поступают не непосредственно уму, а посредникам: глазам, ушам, носу, коже, языку; лишь через них эти сведения доходят до ума. Между тем, разъясняет Санчез, «совершенное познание объекта не должно осуществляться через посредство познания другого объекта. Познающий субъект при совершенном познании должен сам непосредственно общаться с познаваемым объектом»¹¹¹. Много страниц трактата занимает обстоятельное рассмотрение среды, сквозь которую познаваемые объекты воздействуют на наши органы чувств (внешние посредники) и эти органы (внутренние посредники). При этом показывается, что вследствие влияния, оказываемого различными состояниями воздуха, воды, стекла (а также изменениями, которые они претерпевают), сообщения, доставляемые нашим органам чувств об одном и том же объекте, оказываются настолько различными, что весьма трудно решить, какому из этих сообщений довериться; полученные этим путем знания оказываются мало достоверными. Так же подробно рассматриваются в трактате различия информации, получаемой людьми благодаря зрению, слуху, осязанию, обонянию, вкусу, вызываемые различием состояний, в которых пребывают органы, воспринимающие эти ощущения, и различием происходящих в этих органах изменений. Автор доказывает, что все происходящее с органами чувств, препятствует установлению того, что в действительности происходит с наблюдаемыми объектами. К тому же, указывает он, на суждении, выносимом человеком на основании испытанных им ощущений, серьезно сказывается состояние его ума, его настроение, его эмоции.

Обращает на себя внимание то, что Санчез нередко говорит о степенях совершенства. «Солнце — самое совершенное среди тел порождает самые совершенные дей-

ствия»¹¹², и вообще: «самое совершенное из тел порождает самые совершенные действия», «человек, чтобы создать самые совершенные произведения нуждается в самом совершенном инструменте, каким является человеческая рука. Это очень хорошо показал Гален в первой книге его работы «О пользовании членами»¹¹³. В самом деле, «если бы этот инструмент не был совершенным, смог бы разве человек выполнять столь совершенные и столь многочисленные функции, которые он выполняет?»¹¹⁴. Следует отметить, что тулузский мыслитель прибегает к этой мысли не только при рассмотрении физической деятельности человека, но и выясняя возможности его деятельности умственной: ведь о ней, прежде всего, идет речь, когда обсуждается вопрос о знании. «Вместе с Галеном, — говорит Санчес, — я называю совершенным тело, в которое лучше всего все друг с другом соразмерено и которое всего прекраснее. Но этот автор считает, что только человек, в котором все лучше всего соразмерено, способен к самым совершенным операциям. Среди этих последних действиям интеллекта принадлежит одно из самых первых мест»¹¹⁵. Здесь не только дается высокая оценка разуму, но и подчеркивается, что его операции принадлежат к числу «самых совершенных». Этот философ не видит пропасти между знанием, абсолютно совершенным, и знанием, совершенным лишь относительно. Лишь Бог, говорит он, обладает абсолютным совершенством, «совершенство остальных объектов относительно»¹¹⁶. Более того, «на самом деле можно почти непрерывно получать знания совсем близкие к более достоверным знаниям, если это знания о близких к нам объектах и если об одном и том же факте к нам от различных органов чувств поступают более или менее согласующиеся друг с другом сообщения. Но кто может добиться таких знаний о небесных объектах?»¹¹⁷.

Кроме перечисленных особенностей совершенное знание какого-нибудь объекта должно (как указывалось выше) содержать точную и полную информацию обо всех связях, в которых участвует этот объект. Связей же этих у него бесчисленное множество. Ибо все предметы и процессы (и ныне существующие, и существовавшие в прошлом) взаимосвязаны. Чтобы быть совершенным, продолжает Санчез, знание изучаемого предмета должно учитывать все претерпеваемые им изменения, а всевозможные изменения каждый предмет претерпевает постоянно, ведь на свете нет ничего неизменного. Поэтому если бы удалось в какой-то момент добыть о данном объекте достоверное знание, то, как бы верно оно ни отражало познанный нами предмет, уже в следующий момент оно обязательно устареет, окажется, по крайней мере, неточным. Ведь предмет, о котором было добыто это знание, уже в следующий момент не совсем тот, каким он был, когда это знание добывалось. Будучи неточным, это знание никак не может считаться совершенным: совершенно только самое точное знание. Совершенным может быть лишь знание, состоящее из одних только вечных истин. История же свидетельствует о том, что познаваемые нами явления природы и общественной жизни все время претерпевают многочисленные и нередко значительные изменения. Санчез приводит подтверждающие это утверждение факты. Нет на свете вечных предметов, нет, следовательно, и вечных истин.

В книге Санчеза много внимания уделяется обстоятельному показу достоинств, какими должно обладать совершенное знание и доказательству того, что доступные нам знания достоинств этих не имеют и иметь не могут. Нельзя, однако, не заметить, что в этой книге, пожалуй, почти столь же обстоятельно показываются достоинства знаний несовершенных; постоянно напоминая, что наше знание всегда содержало и всегда будет содержать множество заблуждений и никогда не будет пол-

ной информацией о том, что люди стараются познать, автор рассматриваемого трактата приводит много надежно установленных, несомненных фактов, убедительно свидетельствующих о большой ценности добываемого ими несовершенного знания. Как справедливо отметил Людвиг Геркрат, мыслитель этот (Санчез) в сущности выдвигал мысль не о все и вся объемлющем сомнении, а о неполноте наших знаний¹¹⁸. Высказывания Санчеза об огромной важности несовершенных, но содержащих много верной информации знаниях для людей, подводят нас к важнейшему теоретико-познавательному положению, выдвинутому им.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ПРЕДШЕСТВЕННИК ФРЕНСИСА БЭКОНА

Догматическое отношение к текстам, авторитет которых считался непререкаемым, вызывал в Средние Века пристальное внимание к содержащимся в них формулировкам, к каждому встречающемуся в них слову. Такое отношение к этим текстам привело тогда к возникновению взгляда, что «сущность вещи может быть выведена из самого ее названия. Это воззрение... долго сохраняло свою силу в средневековом мировоззрении»¹¹⁹.

Вербализм, порожденный догматическим отношением к авторитетным текстам (которые в Средние Века были только латинскими текстами) привел к тому, что многие представители средневековой мысли выдвинули положение, что философские вопросы могут обсуждаться только на латыни и только на этом языке может философия преподаваться. Это одна из многих причин того, что в течение ряда столетий, во время которых умственная жизнь Европы находилась под влиянием средневекового мировоззрения, научные знания продвинулись вперед незначительно. Более того, некоторые ценные знания, которые удалось получить в Древней Греции и Риме, были забыты, утрачены.

Естественно, что гуманисты первого и второго периодов Возрождения сурово осуждали схоластов и вообще средневековых мыслителей за то, что они занимались почти исключительно изучением и комментированием высказываний, найденных ими в книгах, и пренебрега-

ли реальными предметами и процессами, о которых речь шла в этих книгах. Они критиковали средневековых мыслителей за то, что они столько внимания и сил затрачивали на силлогистику, отчего для познания никакой пользы не было. Они критиковали средневековый вербализм, который не только не давал ничего познанию, но даже вредил ему. Гуманисты призывали современников исследовать не книги, не мнения, высказываемые их авторами о действительности, а саму действительность, прекратить возню с силлогизмами, положить конец бессмысленной, нелепой возне со словами.

Сами гуманисты вовсе не занимались силлогистикой и ничего общего с вербализмом не имели. Они исследовали не только книги, но и действительность, но будучи гуманитариями, они, почти все, занимались изучением того, что представляет собой в действительности человек, чем является на самом деле общество, а также проделывали огромную, поистине титаническую работу по разысканию, переводу, филологическому анализу текстов древних авторов, исследуя содержащиеся в них философские, этические, эстетические идеи. Однако исследованием явлений природы большинство гуманистов не занималось, хотя и призывало к этому. Кроме Леона Батиста Альберти, Николая Кузанского, Джероламо Кардано, Филиппа Парацельса фон Гугенгейма и в особенности Леонардо да Винчи, мало кто из них критически относился к естествознанию или математике. Более того, многие из них выступали против естествознания.

Конечно, независимо от того, что сами гуманисты об этом думали, поскольку в своих изысканиях они руководствовались рациональными критериями, поскольку они не позволяли себе некритически принимать воззрения каких-нибудь авторов только потому, что данные авторы пользовались авторитетом, эти гуманисты своими переводами естественнонаучного наследия античных

авторов способствовали возникновению научного метода исследования природы, в полном объеме вступившего в силу лишь в XVII в.

Нельзя не отметить, что среди гуманистов XVI в. были и такие, которые занимали диаметрально противоположную позицию. Леонардо да Винчи, Николай Коперник, Филипп Парацельс фон Гугенгейм не только усвоили некоторые ценные достижения античного естествознания, но и сами, выдвинув требование — исследовать реальную действительность, в своей собственной деятельности последовали этому требованию, внося ощутимый вклад в научные знания своего времени. Но таких гуманистов было тогда немного.

Крупнейшие ренессансные мыслители — Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандолла, Пьетро Помпонаци (1462–1525), Эразм Роттердамский (1469–1536), Джордано Бруно (1548–1600), Никколо Макиавелли (1469–1542), Томазо Кампанелла (1568–1639), Себастьян Каstellион (1513–1563) — хотя и признают и всячески подчеркивают первостепенную важность исследования не книг, а самой действительности, прежде всего явлений природы, но сами естественнонаучной деятельностью не занимаются.

Не занимался исследованием явлений природы и один из крупнейших представителей скептической мысли Возрождения — Монтень. Однако последнюю главу последнего тома своего труда он озаглавил «Об опыте» и начинает ее словами: «Нет желания более естественного, чем желание достичь знания. Мы используем все средства, которые могут привести нас к знанию; когда разума оказывается для этого недостаточно, мы прибегаем к опыту,

Per varios us us artem experientia fecis

Exemplo monstrante viam

который есть средство гораздо более слабое и менее истинное»¹²⁰. Дело в том, что применяемое для получения выводов из экспериментов индуктивное умозаключение

распространяет заключение, полученное из рассмотрения конечного количества произведенных экспериментов, на все, могущие встретиться в экспериментах факты, количество которых бесконечно. Это заключение всегда рискует оказаться ошибочным. Усматривая в этом слабость опыта как средства приобретения знаний, Монтень рекомендовал внимательно относиться к условиям, в которых различные исследователи производили эксперименты и очень осторожно делать из них выводы.

Выдвинув опыт как заслуживающее нашего внимания средство получения знаний, Монтень в данном отношении оказался единомышленником Санчеза. Сам же Санчез выдвинул идеи, подготовившие идеи Френсиса Бэкона. Это, прежде всего, идея об огромном значении, которое имеет в познании опыт. Санчезовская идея «ценности применяемого в процессе познания опыта, — справедливо указывает Андре Мендуз, — открывает путь совершенно современному духу науки». И далее он отмечает, что тулузский мыслитель не без основания предлагает ученым заняться «всецело экспериментальными, даже клиническими исследованиями»¹²¹.

Поворот в понимании познания, оказавший исключительно большое влияние на развитие теоретико-познавательных воззрений и в связи с этим на всю вообще философию, произошел в XVII веке. Достижением этого важного этапа в ее развитии человечество обязано великому английскому философу Френсису Бэкону (1561–1626).

Он, прежде всего, указал на огромную роль, которую играют в жизни людей знания. Отметим, что с указания на очень большое значение знаний в жизни людей начал, более чем за сорок лет до Бэкона, Санчез. Он писал, что люди добывают пищу, изготавливают одежду, возводят жилища и другие, в том числе и весьма сложные сооружения, решают множество важных для них практических задач. И это оказывается им по силам только потому, что им удалось получить необходимые для этого

знания. Знания эти, конечно, несовершенны, но содержат в себе достаточно истинных сведений, чтобы решать такие задачи. Земледельцы, представители всевозможных ремесел преуспевают в деятельности, которой они занимаются, только благодаря тому, что являются специалистами, т.е. обладают знаниями в той области, в которой они работают. Отсюда известное изречение: «глас народа — глас Божий».

Само приобретение знаний приносит людям способность решать такие трудные задачи, каких, не имея определенных знаний, они не могли не только решать, но даже ставить перед собой. Лишь с получением знаний о свойствах пороха (в XIV в.) могла возникнуть артиллерия — средство, позволяющее сокрушать прочные каменные укрепления, которые до того были несокрушимы. Приобретение знаний о том своеобразном явлении, которое представляет собой магнетизм, позволило узнать, что один из концов намагниченной стальной иглы всегда поворачивается, если ничто ему не препятствует, на север. А это знание, писал Санчес «научило нас на небольшом судне совершать путешествия вокруг света»¹²², о чем люди и мечтать не могли, когда этого знания не имелось. Пользуясь же показаниями компаса и некоторыми астрономическими знаниями, мореплаватели, находясь очень далеко от берегов в океане, уверены, что верно определили свое местонахождение и правильно выбирают необходимые им порты, подчеркивал философ.

А сорок лет спустя Бэкон писал, что «знание есть сила», что «сила, достоинство и последствия» открытий, обогащающих наши знания, ясно видна «на примере трех открытий, которые не были известны древним... искусства печатания, применение пороха и мореходной силы. Ведь эти три изобретения изменили облик и состояние всего мира, во-первых, в делах письменных, во-вторых, в делах военных, в третьих, в мореплавании... никакая

власть, никакое учение, никакая звезда не смогли произвести большее действие и как бы влияние на человеческие дела...»¹²³.

Новые, более точные знания, содержащие важную информацию, позволяют избавиться от заблуждений, в которых люди пребывали до получения новых знаний. Знания о магнетизме, благодаря которым мореплаватели получили возможность совершать сколь угодно далекие путешествия, позволили преодолеть большие заблуждения, содержащиеся в наших знаниях о Земле, на которой мы живем. В течение ряда тысячелетий все ученые были уверены, что вся существующая на Земле суша сводится к Европе, Африке и той части Азии, которая тогда была известна, что за пределами этих континентов весь земной шар покрыт водой, мировым океаном. Расширение мореплавания, ставшее возможным в связи с увеличением наших знаний о магнетизме, привело к обнаружению существования вовсе неизвестного прежде огромного материка — Нового Света.

Обнаружение стран и народов, ранее нам неизвестных, позволило в то время, когда жил Санчез, преодолеть еще одно заблуждение, очень долго владевшее умами даже самых ученых людей, их мнение, согласно которому в полярных областях из-за царящего там холода, невыносимого для человека, и в экваториальных областях, из-за царящей там жары людей нет. Факты, установленные путешественниками, посетившими эти области, неопровержимо доказали ошибочность этого мнения.

«Глобус, изготовленный великим Архимедом, воспроизводит движения планет с поразительной точностью и тот, кто пожелал бы понять, как функционирует этот созданный ученым замечательный механизм, должен был бы тщательно изучить все его детали и роль, которую каждая из них выполняет в нем. Как же обширны и точны были знания самого Архимеда, не только изучившего движения небесных тел, но и сумевшего изобрести и

изготовить искусственное устройство, совершенно правильно воспроизводящее столь сложные явления природы»¹²⁴. Не только благодаря своему дарованию, но и благодаря обширным и глубоким знаниям он изобрел архимедов винт (водоподъемную машину), способ определения состава сплавов, системы рычагов, блоков, применяемых для поднятия тяжестей и пришел к ряду других своих изобретений, весьма помогающих людям в решении важных для них задач.

Никогда, не будучи абсолютно точными, приобретаемые людьми несовершенные знания, доказывает Санчез, бывают более или менее точными, более или менее полными и чем они вернее, чем они точнее, тем больше они помогают людям в их практике, и чем больше в знаниях содержится заблуждений, тем большие неудачи постигают практическую деятельность людей, пользуясь такими ошибочными знаниями.

Главное в рассмотренных выше высказываниях Санчеза, гласит — знания позволяют людям совершать в их практике необходимые для их жизни, в том числе, и великие дела. Дела эти тем больше и тем успешнее, чем точнее и обширнее знания людей. Чем ошибочнее их знания, тем больше неудач ожидает людей в практической деятельности. Здесь санчезовская мысль совпадает с тезисом Ф.Бэкона, гласящим: знания приносят людям успех, могущество в их практике, а незнание обрекает их практику на неудачу. В решении этой весьма важной философской проблемы тулузский мыслитель оказывается предшественником Бэкона.

Но если Санчез, а вскоре после него Бэкон, установили, что существует зависимость практики, ее успеха от знаний, и, прежде всего, от их точности и полноты, то в XIX в. на основе нового понимания практики было выдвинуто и убедительно обосновано положение о существовании зависимости знаний, прежде всего их истинности, от лежащей в их основе практики. Какую же пози-

цию по этому вопросу занимает автор рассматриваемого нами трактата?

Санчез обстоятельно показывает не только сколь многого достигли люди в своей практике благодаря добытым ими несовершенным знаниям, но и как много они добыли знаний (разумеется, несовершенных, ибо все фактически приобретенные нами знания несовершенны), благодаря осуществляемому ими во все больших масштабах воздействию на окружающую действительность, воздействию, обеспечивающему решение задач, выдвигаемых перед ними жизнью, то есть благодаря практике.

Из всех этих фактов явствует, какую огромную роль в жизни человечества играют добытые людьми знания, в особенности открытия, благодаря которым расширяется круг явлений окружающей действительности, о существовании которых они узнают, и все более точно, более верно люди начинают судить обо всем, что их окружает, а поэтому более успешно добиваются осуществления того, что необходимо для их жизни. Нельзя, утверждал Френсис Бэкон, приобрести истинное знание о том, что представляют собой в действительности явления окружающей нас природы, не «рассекая и анатомируя» их, как он выражался. Он здесь высказывает важную мысль: опыт это не более или менее пассивное созерцание исследуемых объектов, а такое воздействие на них, их «рассечение», которое как бы «вынуждает» их открыть нам то, чего простым созерцанием увидеть невозможно. Поскольку показания органов чувств неполны, неточны, а во многом и ошибочны, «чтобы помочь этому мы... изыскиваем и собираем пособия для чувств... И замышляем мы достигнуть этого при помощи не столько орудий, сколько опытов. Ведь тонкость опытов намного превосходит тонкость самих чувств, хотя бы и пользующихся содействием изысканных орудий (мы говорим о тех опытах, которые разумно и в соответствии с правилами придуманы и

приспособлены для постижения предмета исследования)»¹²⁵. Здесь перед нами еще одна важная мысль: даже «изысканные орудия» (в XVII в. были уже известны не только очки, но и телескопы), существенно увеличивающие объем и точность информации, доставляемой органами чувств, не в состоянии дать нам то, что дают эксперименты, «разумно и в соответствии с правилами придуманные» и, что особенно важно, специально приспособленные для того, чтобы помочь нам понять, что же объективно представляет собой объект нашего исследования. Эксперимент, следовательно, несравненно «тоньше» органов чувств, даже вооруженных хитроумной аппаратурой. Его «мы готовим в качестве светоча, который надо возжечь и внести в природу... поскольку природа вещей лучше обнаруживает себя в состоянии искусственной стесненности, нежели в естественной свободе»¹²⁶. Заслуживает быть отмеченной выдвинутая Санчезом мысль о зависимости возникновения письменности от развития и расширения опыта. Практика вынудила людей понять, указал он, что лучшим средством преодоления неизбежной крайней ограниченности опыта отдельного человека является сообщение ему знаний, добытых опытом других людей, в том числе и живших задолго до него и проживавших очень от него далеко. Чтобы сделать осуществимым такие сообщения, была изобретена письменность, позволяющая передавать результаты опыта от одних людей другим, как угодно удаленных от них во времени и пространстве.

Санчез указывает еще на одно важное обстоятельство, свидетельствующее об исключительно большом значении, которое имеет практическая деятельность людей, прежде всего их опыт в приобретении ими знаний, а следовательно, и для осуществления поистине великих дел, которые люди совершают, опираясь на эти знания, руководствуясь ими. Конечно, открытие магнетизма, открытие ранее неизвестных стран, континентов, наро-

дов, научные открытия, сделанные Архимедом и другими великими учеными — это знания, позволившие людям достигать в их деятельности великих результатов. Но сам лишь разум, даже разум гениальных людей, не мог узнать о существовании магнетизма, о существовании ранее неизвестных континентов и народов. О существовании этих и многих других явлений окружающей нас действительности люди узнали только благодаря своей практической деятельности, прежде всего — благодаря опыту.

Санчез показал, что успехи практики, особенно опыта, зависят от успешности процесса приобретения знаний, а успехи этого процесса зависят от успехов практики, успехов опыта. При этом надлежит рассматривать практику как деятельность общественную, в которой участвует не один человек, а некоторое количество людей, соединяющих свои усилия. «Чтобы делать то, что нужно, не надо все делать только самому, а необходимо принимать во внимание помощь других людей и внешние факторы»¹²⁷.

Следует подчеркнуть, что Бэкон следовал по пути, проложенному Санчезом, не только в выдвинутых и разработанных им идеях о значении опыта вообще и эксперимента в особенности для познания жизни людей, но и в понимании роли сомнения в процессе познания, роли, на огромное значение которой указал тулузский философ, вполне разделявший в этом вопросе взгляды Монтеня (хотя о существовании последнего ничего не знал). «Если кто-нибудь, — писал Бэкон, — отправляется от установленных положений, он приходит под конец к сомнению; если же он начинает с сомнений и терпеливо справляется с ними, то через какое-то время приходит к правильному выводу»¹²⁸. Великий английский мыслитель, как и Санчез, чрезвычайно высоко оценивал сомнение, «составляющее весьма важную сторону всякого научного исследования»¹²⁹.

Даже если нам не известна сущность, природа познаваемого объекта, но если мы своими руками его создали, нам удастся, считает Санчез, приобрести о нем довольно обширные и во многом (хотя и не во всем, ибо знание это несовершенное) верные знания. Обращаясь к читателю, он говорит, что человек мог бы получить немало ценных знаний, если бы стал «архитектором, сапожником или занялся другим ремеслом, подобно тем, кто изготавливает предметы из камня, из ткани, или из кожи... не заботясь о том, что такое дерево, что такое камень, или кожа, а лишь о том, как из данных материалов образуются дом, платье или обувь...»¹³⁰. Есть много областей, в которых добиваются успеха в своей практике, в деятельности, воздействующей на реальность и преобразующей ее в интересах человека, люди из народа. Они приобретают благодаря этой деятельности большие и ценные знания, и поэтому в вопросах, касающихся этих областей, надо доверяться их суждениям, их знаниям: «Следует доверять людям из народа... всякому человеку, превосходно действующему в своем мастерстве, например, в архитектуре, навигации, внешней торговле, во всякой области, в которой специалист выказывает совершенство»¹³¹. Все они получили большие знания потому, что в данных областях работали, т.е. занимались практикой, поэтому имеют опыт. Тот, кто занимается строительством домов и обучает других этому делу, конечно, знает и все детали, из которых состоит дом, и как надлежит их связать, чтобы получился дом, и его ученики тоже знают это, иначе «как же им верить, что надо строить так, как они говорят?»¹³².

В своем утверждении, что практика имеет весьма важное значение для приобретения нами знаний, для их расширения и уточнения, Санчез идет еще дальше: «Никто не может в совершенстве знать предмет, который создан не им самим»¹³³. Это не означает, конечно, что, не изготовив своими руками какой-нибудь предмет, чело-

век не может ничего знать о нем — выше достаточно ясно было доказано, что Санчез утверждал нечто диаметрально противоположное, — это означает, что совершенным не могло бы быть знание какого-нибудь человека о предмете, который не он сам изготовил. То же знание, которым он обладает об изготовленных им предметах, гораздо точнее и полнее, чем его знание о предметах не им созданных, но отнюдь не совершенно: чтобы быть совершенным, оно должно быть полным, то есть знанием обо всем, что предшествовало нынешнему состоянию этих предметов, знанием всех материалов, из которых они в данный момент состоят. Таких знаний за ограниченный период, имеющийся в распоряжении каждого человека, добыть невозможно.

Как мы видим, трактовка практики и ее соотношения со знанием, выдвинутая Санчезом, хотя и не тождественна с пониманием этих категорий, выработанным в XIX в., но настолько близка к последнему, что можно сказать, что его позиция является как бы подготавливающей то решение данного вопроса, к которому философия пришла впервые через триста лет после Санчеза. Проблема соотношения между практикой и знанием тесно связана с вопросом о роли опыта в познании. Это необходимо принимать во внимание при рассмотрении и состояния теории познания в XVI в., и того, как решал эти вопросы Санчез.

Не все идеи, выдвижение и развитие которых составляет заслуга Френсиса Бэкона, мы находим в трактате Санчеза. Френсис Бэкон — первый мыслитель убедительно доказавший, что решающую роль в развитии научных знаний играет не любой опыт, а опыт тщательно организованный и специально приспособленный для исследования, преследующего вполне определенную цель, то есть эксперимент. Его Бэкон называл «светочем, который надо возжечь и внести в природу», чтобы осветить и увидеть сокрытые ее тайны. Указывая, что «самое

лучшее из всех доказательств есть опыт», Бэкон присоединяет к этому заявлению уточнение: «если только он коренится в эксперименте»¹³⁴.

Но и эксперимент, по Бэкону, не всегда способствует развитию научных знаний, а лишь тогда, когда он является «светоносным», то есть когда цель, для достижения которой он специально приспособлен, — открытие причины или свойств познаваемого явления природы, а не «плодоносным», не тем, цель которого не знание, а практическая польза. «...Прежде всего, — писал Бэкон, — должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и должно искать светоносных, а не плодоносных опытов»¹³⁵.

Конечно, в науке ставятся и опыты, преследующие получение непосредственной практической пользы — «плодоносные» опыты. Но, прежде всего, для науки важны опыты, поставленные с целью открытия ранее неизвестных свойств изучаемых объектов, их причин («светоносные» опыты). Именно такие эксперименты дают материал для достижения при последующих исследованиях более полного и более глубокого постижения познаваемых объектов.

Справедливая мысль Монтеня о неизбежной проблематичности выводов, основанных на выполненных опытах, составляющих незначительную часть всех опытов, на которые эти выводы распространяются, то есть о проблематичности выводов индукции — умозаключения, основанного на опытах, приковывали к себе внимание Бэкона. Он поставил перед собой задачу сформулировать принцип научной индукции, «которая производила бы в опыте разделение и отбор путем должных исключений и отбрасываний и делала бы необходимые выводы»¹³⁶. Бэкон положил начало выработке схем «улавливания» причинно-следственных отношений, порождающих регулярность выявляемых опытами явлений.

Хотя всех этих весьма важных бэконовских мыслей в трактате Санчеза нет, но, объявив единственными средствами получения знаний, опыт и рассуждение (*experimentum iudiciumque*) и обстоятельно обосновывая и защищая этот тезис, наш философ внес ощутимый вклад в подготовку того коренного поворота в философской теории познания, который совершил Бэкон.

Здесь уместно отметить, что если Санчез предвосхитил ряд глубоких философских положений, гораздо позднее него высказанных Френсисом Бэконом, то за триста лет до Санчеза важнейшие мысли, высказанные им были выдвинуты средневековым однофамильцем Френсиса Бэкона — Роджером Бэконом (ок. 1214–1292), преподавателем Оксфордского и Парижского университетов, ученого-естествоиспытателя и философа, которого современники прозвали «удивительным доктором» (*doctor mirabilis*).

XIII век, когда жил Роджер Бэкон, был временем, в течение которого европейцы с жадностью впитывали идеи впервые оказавшихся в их распоряжении трудов Аристотеля и почти все стали аристотеликами. Стагирит же в своих естественнонаучных произведениях сосредотачивал внимание на качественной характеристике явлений природы, мало занимаясь количественной их стороной и ролью математики в естествознании. Исследование явлений природы европейскими учеными (до того почти вовсе не занимавшихся естествознанием), лишь начинавшими в XIII в. изучать природу под влиянием Аристотеля, было направлено почти исключительно на качественную сторону природных явлений. Количественная их характеристика, количественные измерения, роль математики в их познании, как правило, игнорировались.

Выступив против присущих средневековой схоластике авторитаризма и оторванных от реальной действительности пустых умозрительных рассуждений, Роджер Бэкон резко критиковал попытки его современников

решать все стоящие перед познанием задачи посредством одного лишь пассивного мышления, настаивая на том, чтобы место беспочвенных спекуляций заняло активное мышление, опирающееся на опытное исследование познаваемых предметов и процессов. «Имеются ведь два способа познания, — писал он, — именно с помощью доказательства и из опыта. Доказательство... не подтверждает и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины, если к истине не приведет нас путь опыта»¹³⁷, «...понимание, — продолжает он, — должно сопровождаться опытом, а не одним голым доказательством»¹³⁸. Опытная наука, указывал Оксфордский мыслитель, «одна дает совершенное знание того, что может быть сделано природой, а что — старательностью искусства»¹³⁹.

Он отмечал также большое значение того, что узнать о существовании предмета или процесса, о которых раньше ничего известно не было, науке удастся только после того, как опыт натолкнул ее на них; лишь после этого ученые начинают размышлять о таком предмете или процессе и начинают их исследовать. Ведь никакое самое изощренное умозрение, писал Роджер Бэкон, не могло побудить людей даже подозревать о существовании такого важного явления природы, каким является магнетизм, до того как их опыт им о нем сообщил. Благодаря этому сообщению, доставленному опытом, были проведены различные эксперименты, позволившие найти очень важные практические применения магнетизму. Так что своими поразительными успехами и географическими открытиями мореплавание обязано компасу, следовательно, — опыту, открывшему магнетизм.

Опытная наука, заявлял «удивительный доктор», — «владычица умозрительных наук», ибо она «может доставлять прекрасные истины, к которым сами эти науки никаким путем прийти не могут»¹⁴⁰. В опытной науке осуществляется тесная связь между наблюдением над

познаваемыми объектами, производимыми над ними экспериментами и работой ума, организующего наблюдения и эксперименты и делающего из них важные для науки выводы.

В произведениях этого мыслителя показывается, какое большое значение имеют добываемые при помощи опыта истинные знания в решении практических задач, которые ставит перед людьми жизнь, в деле добывания ими пищи, одежды, в возведении жилищ и других сооружений. Знаниям, заявлял он, предстоит поразительное будущее: становясь все точнее и обширнее, они приведут к господству людей над окружающей их природой. Выдвинув мысль о могуществе, которое принесут людям знания, он предсказывал, что людьми будут построены управляемые одним человеком суда без гребцов и парусов, быстрее колесницы без лошадей, летательные аппараты, подводные лодки. Своей мыслью «удивительный доктор» предвосхитил то, чего людям удалось достичь лишь через шесть столетий после него.

Этот поистине выдающийся средневековый мыслитель явился не только предшественником и Франциско Санчеса, и Френсиса Бэкона, но в чем-то даже оказался более прозорливым, чем они. В частности, он в XIII веке убедительно показал, как велико для всего вообще познания значение математики. Эта наука, провозгласил он, — это «врата и ключ» всего доступного нам знания, «не зная ее, нельзя знать ни прочих наук, ни мирских дел»¹⁴¹.

ГЛАВА ПЯТАЯ УЧЕНЫЙ

Выше отмечалось, что при всех различиях между мыслителями, являвшихся выразителями скептицизма эпохи Возрождения, среди черт, общих им всем, есть особенность, которой, казалось бы, у них не должно было быть. Все они критиковали схоластов, «книжность» их учености, игнорирование ими реальной действительности. Они призывали тех, кто намеревался заниматься познавательной деятельностью, внимательно наблюдать и изучать природу. Но ни один из этих философов, много внимания уделявших вопросам этическим, социально-политическим, эстетическим, не последовал рекомендации, содержащейся в их произведениях, никто из них сам не занимался естествознанием. Никто из них не изучал окружающих их явлений живой и неживой природы, ни физической природы человека. Ни Эразм Роттердамский, ни Пьер Раме, ни Жан Боден, ни Жоффруа Валле, ни Себастьян Каstellион, ни крупнейший философ и скептик Возрождения Мишель Монтень естествознанием не занимались. Не занимались им и мыслители, отстаивавшие скептические идеи несколько позднее — Пьер Шаррон, Пьер Гассенди, Франсуа Ламот Левайе.

Единственный крупный мыслитель-скептик этой эпохи, являющийся не только философом, но и естествоиспытателем, — Франциско Санчес. Всю свою жизнь он посвятил научной деятельности, главным образом, в двух

естественнонаучных областях — анатомии человеческого тела и медицине. Людвиг Геркрат утверждает, что на самом деле (да и по мнению самого Санчеза) его жизненным призванием была не научная, а практическая деятельность. Ознакомление с его биографией и его произведениями не позволяет с этим согласиться. Профессия врача и ученого, указывал он, доставляла ему большое счастье, и он посвятил им более сорока лет жизни, он не намерен покидать их до конца своих дней, хотя работа ученых и врачей связана с большим трудом и тяжкими переживаниями.

Дело в том, что сохранять остро критическую позицию, которую он занимал в отношении царившей в университетах схоластики, было нелегко. На словах, говорит Санчез, мы ищем истину, на деле ее преследуют и ложь находит много защитников. На правду же ополчаются всеми средствами, вплоть до оружия. Преданные истине погибают. Мудрые люди, количество которых невелико, соглашаются с тем, что считают ошибочным. Гуманисты эпохи Возрождения в борьбе за истину, пишет А.И.Герцен, «где не могли высказывать ее прямо, одевали ее в маскарадное платье, облекали аллегориями, прятали под условными знаками, прикрывали тонким флером, который для зоркого, для желающего ничего не скрывал, но скрывал от врага: любовь догадливей и пронизательнее ненависти. Иногда они это делали, чтобы не испугать робкие души, иногда, чтобы не тотчас попасть на костер... Надобно было хитрить»¹⁴². В «Опытах» Монтеня, владевшего искусством этой маскировки, немало прозрачных намеков на то, как он к ней прибегал. Если бы он был волен поступать по-своему, то мог бы «опубликовать суждения... являющиеся противозаконными и заслуживающими наказания»¹⁴³. Монтень подчеркивал, что обстоятельства вменяют ему «обязанность особого рода — высказываться лишь наполовину»¹⁴⁴, «я говорю правду отнюдь не полностью, а лишь настолько, насколько ос-

меливаюсь»¹⁴⁵, но так, прибавлял он, поступают все философы: они вынуждены делать заявления, противоречащие их убеждениям, «поскольку они хотят жить, следовать множеству требований, которые им непонятны, для них неприемлемы, с которыми они вовсе не согласны»¹⁴⁶. Автора «Опытов», этого весьма состоятельного представителя «дворянства мантии» и влиятельного политического деятеля некоторое время не преследовали, не сразу на него набросились только потому, что он очень умело вел себя в зловещей обстановке, в которой ему пришлось жить. Но уже через несколько десятилетий после его смерти преследования обрушились на его книгу. В ней в 1628 г. проповедник королевы Буше, аббат Котен (в 1629 г.), иезуит Баго (в 1645 г.) и многие другие обнаружили «яд ереси». В 1670 г. король запретил печатание «Опытов», а в 1670 г. их включили в «Индекс запрещенных книг».

В отличие от Монтеня и подавляющего большинства ренессансных мыслителей, жизнь и деятельность которых проходили вне университетов, где в то время еще продолжала царить схоластика, Санчез всю жизнь провел в университетах. На медицинском факультете университета в Монпелье, являвшегося тогда одним из крупнейших центров медицинской науки, он получил образование и ученую степень и там же начал преподавательскую деятельность. Но, числясь католиком, он не мог чувствовать себя в безопасности в городе, бывшем одним из главных центров гугенотов. Правда, в 1563 г. там победили католики, однако уже через четыре года положение изменилось: взявшиеся за оружие гугеноты вновь достигли господства. Санчез поступал, руководствуясь изречением, которое мы встречаем в его работе «*Carmen de cometa anni 1577*» («Стихотворение о комете 1577 года»), — «бойся переменчивости религиозной веры» (*time cultum variare deorum*) и бежал из Монпелье в Тулузу. Там господствовали католики. И, хотя университет в Тулузе был

оплотом консерваторов (Джордано Бруно, посетив этот университет, столкнулся там со «схоластическим бешенством [furor scholasticum]», Санчез, подчеркивавший, что он далек от политики, нашел это осиное гнездо пригодным для себя убежищем. В его работах о борьбе между католиками и гугенотами нет ни слова.

Он не занимал в обществе видного положения и был всецело поглощен своими научными исследованиями, которым в этом университете никто не препятствовал. Трактат его, как и «Опыты» Монтеня, содержит многократные выражения религиозного смирения автора и его беспрекословной покорности церкви, но борьба этого автора против фидеизма, авторитаризма, иррационализма проводится им неустанно. Только его осторожность позволила ему избежать участи гуманистов, не пожелавших или не сумевших такую осторожность соблюдать.

Один из знатоков ренессансной мысли во Франции Анри Бюссон говорит: «В XVI веке, в сущности, невозможно было писать все, что думаешь»¹⁴⁷. Матюреи Дреано, неотомист, считающий, что скептицизм эпохи Возрождения представлял собой защиту фидеизма, признает, однако, так же, как и Бюссон, давший этому скептицизму противоположную оценку, что публично высказывать тогда мысли, отличные от общепринятых, было невозможно¹⁴⁸.

Санчез организовал на медицинском факультете Тулузского университета группу (в которую привлек некоторых студентов), систематически производившую под его руководством анатомирование трупов. Следуя не столько основоположнику анатомии Клавдию Галену (131–211), первому, кто подробно описал кости, суставы, мышцы, нервы и другие органы, сколько великому реформатору этой науки Андрею Везалию (1514–1564)¹⁴⁹. В течение тринадцати веков труды Галена были основным источником знаний анатомии человека. Постепенно прекратившиеся в этот период анатомические ис-

следования были возобновлены лишь в эпоху Возрождения. В XVI в. переворот в этой науке совершил Везалий и его соратники. В свою очередь, занимаясь в это же время аналитическими исследованиями, Санчез способствовал дальнейшему развитию интереса к изучению анатомии человека.

Поездка в Италию и пребывание в ней удовлетворяли рано проявившуюся у Санчеза склонность к изучению явлений природы¹⁵⁰. В Италии, по словам его ученика и биографа Делассуса, юноша проявлял большой интерес к научной жизни этой страны. Анатомические исследования там, отмечает Сальваторе Миккеллис, приобрели тогда совершенно новый характер. Благодаря большому вкладу, внесенному в них Везалием, Коломбо и Фаллопием претерпели во второй половине XVI в. коренные изменения существовавшие до того аристотелевско-галеновские анатомия и физиология¹⁵¹. Все, что узнал об этом молодой человек, наложило свой отпечаток на то, чем он занимался, возвратившись во Францию.

Прибыв в Тулузу, он в течение некоторого времени занимался только врачебной работой в больнице и анатомическими исследованиями. Позднее он стал также профессором медицины и философии Тулузского университета. Здесь, идя по пути, проложенному Везалием и его соратниками, он развернул свою деятельность по изучению человеческого тела. Вклад, внесенный им в анатомию, был не мал. Тогда еще сохранялся средневековый обычай излагать результат своих исследований как труд, охватывающий все разделы излагаемой науки, — «сумма». Так и названо фундаментальное произведение Санчеза по анатомии: «Анатомическая сумма. Четыре книги, в которых содержится краткое описание всех частей тела, их расположения, составляющие их элементы, их сущность, их использование, их форма» («Summa Anatomica. Libris quator in que breviter omnium corporis partium, situs, numeros, substantia, isus, figura, continentur»).

Ему также принадлежат работы: Сборник, содержащий критическое обсуждение взглядов Галена и Везалия; Добавление замечаний, направленных совместно с Колумбо и Фаллопием против Галена и рассмотрение разногласий между Галеном и Везалием (ex Galeno, Andrea Vesalio collecta; «Additae sunt etiam Annotationes quibus Colombi et Fallopii repugnantia cum Galeno et Vesalio continentur et inter se»).

Кроме трактата «*Quod nihil scitur*», есть некоторые другие философские произведения этого мыслителя: «Стихотворение о комете 1577 года» (*Carmen de cometa anni 1577*), «О пророчествах, приписываемых Аристотелем сновидениям» (*De divinatione per somnum ad Aristotelem*), «О длительности и краткости жизни» (*De longitundine et brevitute vitue*), «Комментарий к книге Аристотеля «Физиогномикон»» (*In librum Aristoteles Physiognomicon commentarius*). Из этих работ наибольшее значение имеют две первые.

Для средневекового менталитета характерен был трепет перед силой демонов, обрушивающих на нас страшные беды и страдания, засылающих к нам своих агентов — колдунов и ведьм, на каждом шагу готовящих нам ужасные несчастья. В связи с тяжелыми потрясениями, пережитыми европейцами в XVI в., вера в такие сверхъестественные явления и страх перед ними возросли. В различных городах Европы множество ни в чем неповинных людей, обвиненных в том, что они колдуны или ведьмы, подвергалось жестоким преследованиям. Тысячи их предавались мучительному сожжению на «*autodafй*». Охватившему общество психозу поддались даже некоторые образованные люди. Гуманист, выдающийся ученый медик, математик, физик, Джироламо Кардано, тоже поверил в демонов, так же как и такой проницательный ум, как Жан Боден. Появился учебник демонологии, по которому в некоторых университетах читались лекции. Подавляющее большинство населения

верило в то, что сообщала псевдонаука астрология о решающей роли небесных явлений для судеб людей на земле, и в то, что эти явления предсказывают, что со всеми людьми произойдет.

Заслугой скептицизма XVI в. является то, что его представители, свободные от этих предрассудков, решительно выступили на борьбу с ними. Уже в 1530 г. немецкий гуманист-скептик Генрих Корнелий Агриппа из Неттесгейма (1486—1535) энергично выступил против представления о том, что все беды людей — дело нечистой силы и ее посланцев — ведьм и колдунов. Он смело стал защищать женщин и мужчин, обвиненных в сношениях с нечистой силой, за что ему самому пришлось пострадать. Он разоблачал также лживость людей, считавших астрологию наукой. О предсказаниях астрологов он писал: «Это искусство не что иное, как суеверные и мошеннические домыслы, которые, будучи использованы в течение длительного времени, присвоили себе звание науки...», «пророчества» астрологов — «это искусный обман, в который эти прорицатели артистически умеют вводить людей»¹⁵².

Столь же решительно выступил против этих предрассудков Монтень. Он защищал тех, кто оказался их жертвами и разъяснял, что ни в чем неповинные люди подвергаются мучительным пыткам и казням только потому, что обвиняющие их в колдовстве очень невежественны.

Названные выше два произведения Санчеза свидетельствуют о том, что он, как и другие скептики Возрождения, боролся с верой в существование сверхъестественных явлений, с лежащим в ее основе фидеизмом. Появление в 1577 г. кометы вызвало большие страхи: большинство населения Европы видело в этом небесном явлении нечто зловещее, свидетельствующее об ожидающих людей ужасных бедствиях. Работа Санчеза, написанная в 1577 и опубликованная в 1578 г. носила назва-

ние «Стихотворение о комете или загадке 1577 года доктора философии и медицины Франциско Санчеза». Уже в предисловии автор заявляет, что намерен уничтожить веру в то, что судьбы людей на земле зависят от явлений, происходящих на небе, веру, представляющую собой предрассудок. Текст этого произведения заверяет читателя, что в природе все происходит естественно, что появление или исчезновение различных явлений в физическом мире происходит в соответствии с законами природы, что небесные явления никакого влияния на жизнь людей не оказывают и настаивает на том, что все утверждения астрологов, приписывающих движениям звезд и планет решающую роль в жизни каждого человека, — вымысел, что притязания астрологов на признание того, чем они занимаются, наукой — совершенно беспочвенны.

Вторая работа, упомянутая выше, критикуя воззрения Аристотеля, приписывающего сновидениям значение пророчеств, отнюдь не ограничивается темой, названной в ее заглавии. Автор доказывает, что не только представление о том, будто сон, предсказывает нам, что должно с нами произойти, но и все вообще представления о том, что якобы в реальной действительности наряду с естественными происходят явления сверхъестественные, совершенно ошибочны. В природе, говорится в этом сочинении, любой факт вызывается естественной причиной, то же, что нам снится, не может быть естественной причиной какого-нибудь события, происходящего в реальности. То же относится и к движениям небесных тел, они не находятся ни в какой естественной связи с тем, что происходит в жизни людей на земле и поэтому не могут быть естественной причиной тех фактов, которые имеют место в жизни людей. Астрология, утверждающая, что от положения или движения звезд, комет и других небесных тел зависят события, совершающиеся в человеческой жизни, — это, по мнению Санчеза, лженаука, ничего общего с научным знанием не имеющая.

Лженаукой считает Санчез и демономию, которая полагает, будто существуют сверхъестественные существа — демоны, будто эти демоны, эта нечистая сила, вселяются в людей и те становятся колдунами и ведьмами, приносящими людям всевозможные беды. Природа не знает никаких демонов, заявляет Санчез и обстоятельно опровергает взгляды Кардано. Признавая этого гуманиста крупнейшим ученым и врачом XVI столетия, Санчез выражает свое огорчение по поводу того, что такой замечательный ум оказался жертвой тяжкого заблуждения.

Будучи подлинным ученым, тулузский мыслитель придавал большое значение борьбе с предрассудками, с лежащим в их основе фидеизмом, без преодоления которых, считал он, не может утвердиться пусть и несовершенное, но подлинно научное знание.

Важнейшими трудами Санчеза-ученого были сочинения по анатомии и медицине. О том, что интересы его не были жестко ограничены двумя этими областями, свидетельствует тот факт, что первое его научное сочинение было результатом математического исследования. Оно называлось: «Возражения на геометрическое доказательство Эвклида и указание на допущенную в этом доказательстве ошибку, направленные Христофору Клавиусу, славному геометру и первоклассному интерпретатору Эвклида». Известно, что знаменитый математик в своем ответе положительно оценил мысли Санчеза, но в XVI в. ни в анатомии, ни в медицине математика ощутимой роли еще не играла, и интерес тулузского философа к геометрии вскоре угас.

Санчез дает понять, что его трактат — лишь введение к тем мыслям, которые он намерен изложить в работах, подготавливаемых им и подлежащих публикации в ближайшее время, он считал необходимым продолжение исследования, описанного в трактате. Книгу свою он завершает словами: «Подготавливаясь к исследованию действительности, мы сделаем предметом нашего рассмот-

рения вопрос, существует ли какое-нибудь знание и как оно нами достигается»¹⁵³. Это заявление, в сущности, повторяет то, что мы читаем в самом начале трактата: «Если мы... можем достичь какого-нибудь знания, я это исследую, когда буду рассматривать вопрос о способе познания (*ostendam inferius ubi de modo sciendi*)»¹⁵⁴. Заявляя, что единственными средствами достижения истины являются опыт и рассуждение, Санчес прибавляет: «Что касается способа приобретения и использования обоих этих средств, мы лучше это осветим в малом моем труде, который будет опубликован вслед за настоящей книгой и работа над которым с каждым днем продвигается вперед»¹⁵⁵. В другом месте трактата говорится, что «мы обладаем активной способностью, которой лишены животные, способностью, которой мы обязаны изобретением наук и искусств. Но об этом будет сказано больше, когда эта проблема будет трактоваться в нашей работе «О душе»»¹⁵⁶. Аналогичные обещания высказываются и на других страницах книги: «если мы без всех этих аристотелевских вымыслов можем достичь какого-нибудь знания, я это исследую позже, когда буду рассматривать вопрос о способе познания»¹⁵⁷; «в дальнейшем я покажу, как можно пользоваться доводами и доказательствами, отличными от силлогистических, представляющих большую ценность, чем силлогизмы»¹⁵⁸; «поспешим же к «Исследованию фактов». В этой работе то, к чему я буду призывать, будет опираться на опыт»¹⁵⁹.

ГЛАВА ШЕСТАЯ ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ

Но интерес представляют не только те мысли Санчеза, которые он собирался высказать в подготавливавшихся им работах, но и те, которые уже изложены в его трактате. А таких мыслей (разумеется, кроме того, что в нем говорится о роли опыта в познании) несколько. На некоторых мы остановимся.

Признание того, что наши исследования реальной действительности должны обязательно иметь предел, достигнув которого мы должны прекратить изыскания в том направлении, в каком они велись до этого предела, — говорит Санчез, — «не удовлетворяет ум», стремящийся никогда не прекращать своей исследовательской деятельности. Вопрос, должно ли исследование познаваемых нами объектов производиться только до некоторого определенного предела, или его необходимо продолжать независимо от того, к каким результатам оно привело, — вопрос, на который Санчез дает отрицательный ответ, утверждая, что никаких пределов нашим исследованиям ставить нельзя. Этот вопрос имеет принципиальное философское значение и от того, как философ отвечает на этот вопрос, зависит его гносеологическая позиция.

На первый взгляд позиция, занимаемая автором «*Quid nihil scitur*» по данному вопросу, кажется противоречащей постоянно повторяемому в его трактате положению — установлено, что вся, добываемая нами информация о познаваемых нами объектах, знанием не являет

ся, положению, равносильному призыву воздерживаться от каких бы то ни было утверждений — «эпохэ», — известному основоположению пирроников. Цицерон, в своей работе «Academia», утверждал, что основатель и глава так называемой Новой Академии — Карнеад, занимаясь исследованием проблемы истины и лжи, противоречил себе, ибо признавал «эпохэ» (по мнению этого римского мыслителя, воздержание от суждений означает окончательный отказ от каких бы то ни было дальнейших изысканий, это воздержание есть признание того, что всем исследованиям существует предел).

Можно, конечно, тезису о том, что исследование познаваемых нами объектов не может иметь никаких пределов, дать другую интерпретацию: процесс познания и всей действительности, и отдельных ее элементов, т.е. всей действительности в целом (поскольку вся она и каждая ее часть, и во времени, и в пространстве — бесконечны) является также бесконечным. Познание, длящееся бесконечно, какой бы объект оно ни познавало, ни к какой истине не приведет. Признать, что познание не знает никаких пределов, равносильно признанию того, что подлинного знания, истинного знания, верно отображающего то, чем в действительности являются познаваемые нами объекты, не существует и существовать не может, ибо истина для нас совершенно недостижима. Не является ли именно такой позиция тулузского философа?

Прежде всего, напомним то, о чем выше уже говорилось: нельзя скептицизм Санчеца, скептицизм эпохи Возрождения отождествлять со скепсисом древних греков. Свои гносеологические выводы, основные принципы своей философии, да и все ее содержание, они обосновывали только критическим анализом чувственных восприятий, эмоций, мыслей, понятий, суждений, умозаключений, доказательств, философских и научных теорий. Все их изыскания сосредоточены на содержании нашего сознания. Этим они отличаются и от Гераклита, и от

ывали только критическим анализом чувственных восприятий, эмоций, мыслей, понятий, суждений, умозаключений, доказательств, философских и научных теорий. Все их изыскания сосредоточены на содержании нашего сознания. Этим они отличаются и от Гераклита, и от Демокрита, и от ряда досократиков и даже от Протагора. В аргументации, приводимой ими в обоснование их воззрений, античные скептики гораздо ближе к софисту Горгию, исследовавшему мышление, из анализа которого он приходил к своей концепции, чем к софисту Протагору, исходившему из гераклитовского учения о непрестанном изменении и противоречивости бытия, объективной действительности.

Секст Эмпирик разъясняет свою позицию следующим образом: скептик лишь «говорит о том, что ему кажется, и заявляет о своем состоянии, не высказывая никакого мнения и не утверждая ничего о внешних предметах»¹⁶⁰. «Пирроновское рассуждение, — сообщает внимательно изучавший произведения античных пирроников Диоген Лаэций, — есть отчет о том, что кажется и каким-либо способом мыслится»¹⁶¹. Секст неоднократно повторяет, что все свои высказывания скептик сопровождает оговорками: «для меня», «как кажется мне» и если этих оговорок он не произносит, они, тем не менее, всегда подразумеваются. Его исходный пункт — не внешний мир, не объективная реальность, а сознание. Это недвусмысленно субъективистская, явно тяготеющая к субъективному идеализму позиция.

С этой позицией Санчез ничего общего не имеет (как и другие представители скептической мысли XVI в). В том, что вне меня существуют познаваемые мною внешние предметы и процессы, я совершенно уверен, говорит он, я сомневаюсь лишь в том, верно ли я о них сужу, таковы ли они в действительности, какими они мне представляются. Ощущения, мысли, суждения и доказательства его интересуют лишь в той мере, в какой ими

можно воспользоваться для постижения того, что имеет место в действительности, что происходит в физическом мире, в котором мы живем.

Автор «*Quod nihil scitur*» отнюдь не разделял изложенного выше взгляда, утверждающего, что безграничность нашей познавательной деятельности надлежит понимать в том смысле, что не существует знания не только совершенного, но и несовершенного; в том смысле, что во всем доступном людям знанию нет и не может быть ничего верного, ничего хоть в какой-то степени соответствующего тому, что имеет место в реальности. Агностицизм, провозглашающий принципиальную непознаваемость мира, в котором мы живем, тулузский мыслитель решительно отвергает. Выше было приведено достаточно его высказываний, свидетельствующих об этом.

И Пиррон, и его последователи — глава Средней Академии Аркезилай, и глава Новой Академии Карнеад, и Энесидем, и Секст Эмпирик — не считали, что предпринимавшиеся ими исследования различных научных и философских вопросов противоречат «эпохэ», которой они придерживались. Позиция, занимаемая по этому вопросу античными скептиками, видна из следующих высказываний видного представителя греческого скепсиса Секста. Он так характеризует различие между скептицизмом «академиков»¹⁶² и взглядами подлинных скептиков, к которым он относил себя. Последователи Карнеада и другие «академики», пишет Секст, утверждают, что для нас «истина невоспринимаема»¹⁶³, что раз никакого истинного знания мы приобрести не можем, нечего и пытаться искать что-нибудь истинное. Подлинный же «скептик не отчаивается, подозревая, что пожалуй что-нибудь и может быть воспринято»¹⁶⁴. Эта позиция, весьма близкая к признанию того, что никаких пределов исследованиям ставить не следует. С этой позицией тесно связано и отношение античного скептицизма к эмпирическим исследованиям в области медицины. Санчез,

Есть и другая, очень важная причина того, что Санчез так же, как и его древнегреческие предшественники, вовсе не противоречит самому себе, утверждая, что все имеющиеся у нас знания содержат не только множество неточностей, но и множество заблуждений, и одновременно требуя, чтобы мы не останавливались ни на одном достигнутом нами познавательном результате. Чтобы разобраться в том, что представляет собой эта причина, необходимо ближе присмотреться к гносеологическим воззрениям этого мыслителя. Дело в том, что хотя он не устает повторять, что знания у нас нет, и в познаваемой людьми действительности есть много такого, что существенно препятствует приобретению истинных знаний о ней, и те средства, которыми люди могут пользоваться для познания реальной действительности таковы, что ими совершенного знания добыть нельзя, он все же внимательно рассматривает процесс познания, каким фактически люди занимаются. При этом он обнаруживает, что добытые нами знания всегда оказываются несовершенными и вся информация, которой мы располагаем, не допускает сомнений в том, что и в будущем знания, которых удастся достичь, останутся несовершенными и люди не только смогут, но будут всеми условиями их познавательной деятельности подталкиваться, вынуждаться продолжать исправлять, дополнять, уточнять, короче — совершенствовать свои знания, и этот процесс может длиться безгранично.

Из важнейшего положения теории познания Санчеза, гласящего, что необходимо различать знание совершенное, нам недоступное, и несовершенное, к которому относятся все имеющиеся у нас знания, следует вывод, что исследование всех объектов, из которых складывается мир, в каком мы живем, не может никогда быть приостановлено.

В историю философии Секст вошел как Секст Эмпирик, так как он, как и некоторые другие греческие скептики в последний период существования античного

пирронизма, занимался врачебной деятельностью, которую он, как и его современники именовал «эмпирией». Он писал о медицинской концепции, которой придерживался, как и его единомышленники, и выступавшей под названием «метод» — «это единственное из медицинских учений, которое, как кажется, не торопится чрезмерно в суждениях о неочевидном, ... следует явлению и берет из него то, что кажется помогающим по способу скептиков», «способ рассуждения методиков в медицине имеет больше сходства со скепсисом, чем другие медицинские учения»¹⁶⁶.

Секст считал, что действия «методиков», применяющих в медицинской практике меры, основанные на опыте («эмпирии»), свидетельствующем, что данные меры помогают излечению пациентов и не притязающих на совершенно точное, безошибочное знание ни данной болезни, ни этих мер по излечению больного, не только не противоречат скепсису, но, напротив, близки, родственны ему. «Методики», руководствующиеся опытом, приходят к тому знанию (и используют то знание), которое полторы тысячи лет позднее Санчез называл «несовершенным знанием». Секст считал, что ученые, не позволяющие себе делать поспешные выводы, не считающие свои выводы окончательными, на которых надлежит закончить все исследования и осторожно следующие тому, о чем свидетельствует до сих пор имевший место опыт, пользуются способом рассуждения, который «близок к способу рассуждения скептиков»¹⁶⁷.

Здесь обнаруживается, что мысль о том, что нельзя устанавливать предел исследованию познаваемых нами объектов, высказал задолго до тулузского мыслителя древнегреческий пирроник. Санчез не мог заимствовать эту мысль у Секста, так как ни он, ни Монтень, ни один из скептиков XVI в. не только не был знаком с произведениями Секста, но даже не знал об их существовании.

Здесь обнаруживается, что мысль о том, что нельзя устанавливать предел исследованию познаваемых нами объектов, высказал задолго до тулузского мыслителя древнегреческий пирроник. Санчез не мог заимствовать эту мысль у Секста, так как ни он, ни Монтень, ни один из скептиков XVI в. не только не был знаком с произведениями Секста, но даже не знал об их существовании. Несмотря на то, что первые издания этих произведений увидели свет в 1562 и 1569 гг., они были библиографической редкостью и, вероятно, поэтому ни один гуманист XVI в. сочинений Секста Эмпирика не знал. «Можно почти точно датировать начало воздействия Секста Эмпирика на мысль Возрождения»¹⁶⁸, — справедливо отмечает Р.Попкин. Это воздействие очень отчетливо выступает в XVII в., когда Пьер Бейль в своем «Историческом и философском словаре» пишет, что философия Нового Времени началась с ознакомления с трудами Секста, которого Ламот Левайе называет «божественным Секстом».

Но тот факт, что Санчезу не было ничего известно о мыслях Секста, не колеблет мнения о том, что по своим взглядам Санчез при всех своих разногласиях с Секстом кое в чем близок к нему. Вот в чем обнаруживается эта близость. Наше знание о любом объекте — результат познавательного процесса, всецело определяемого тем, что познаваемый объект всегда пребывает в каком-нибудь определенном отношении к познающему субъекту и к другим объектам. Отсюда можно заключить: все то, что принято считать знанием познаваемого нами объекта, на самом деле есть лишь выражение того, чем этот объект является по отношению к субъекту и другим объектам. Данное положение представляет собой мысль о том, что истинность наших знаний относительна. Это положение еще до античных скептиков выдвинули софисты. Все они, кроме Горгия, выдвигая эту мысль, опирались, главным образом, на анализ представлений обыденного сознания. Скептики же, кроме обыденного сознания, обстоятель-

вали этой относительности представители двух данных античных философских школ, заключалась в антидиалектическом, одностороннем понимании относительности. Они рассматривали предметы как нечто отделенное, изолированное от отношений, в которых эти предметы действуют. При таком рассмотрении получалось, что, познав отношение, существующее между познаваемым объектом и субъектом, между познаваемым объектом и другими объектами, мы о самом изучаемом нами предмете ничего не узнаем. Выявляя моменты, вынуждающие негативно оценивать те или иные стороны нашего знания, эти философы игнорировали все то, что обязывает оценивать его позитивно. Но в действительности предметы и отношения между ними (точно так же, как абсолютное и относительное, негативное и позитивное, ошибочное и верное) не только противоположны друг другу, но и предполагают друг друга, обуславливают друг друга, неотделимы друг от друга.

Выявляя тот факт, что отношения познаваемого объекта с субъектом и другими объектами накладывают свою печать на наши знания, выявляя относительность наших знаний, античный скепсис заставляет осмотрительно, критически относиться ко всем результатам нашей познавательной деятельности, не останавливаться на достигнутом, не считать никакой результат пределом, дальше которого никакое исследование пойти не может. Взаимосвязь уже исследованных явлений действительности и тех, которые еще предстояло изучить, обязывает не считать ни одну достигнутую нами ступень знания окончательной, утверждает Санчез, никакой момент исследования не считать его решительным пределом: «Природа пределов не терпит»¹⁶⁹. Остановка в исследованиях принесет вред науке. Здесь перед нами предстанет сторона античного пирронизма, являвшаяся его положительной тенденцией. В этом Санчез близок к греческим скептикам.

В их же рассуждениях о том, что хотя нам доступно знание об отношениях между познаваемым объектом и субъектом, а также другими объектами, но это знание не содержит никакой информации о самом познаваемом объекте, их утверждения о том, что относительность наших знаний означает, что в них нет ничего абсолютно верного, показывают, что их воззрениям присуща антидиалектическая и агностическая тенденция. Такова та сторона взглядов Санчеза, которая близка к Сексту, и та их сторона, в которой они совершенно чужды скепсису греческого философа.

Размышляя о том, следует ли прекратить исследования, достигнув определенного предела, Санчез высказывает некоторые мысли, явно противоречащие постоянно подчеркиваемой им верности христианству, католицизму в частности. Вот что он говорит об ортодоксальном христианском решении этого вопроса: исследования, рассматривающие причины всего происходящего в действительности, и причины этих причин, следует производить до момента, когда достигается первопричина, не вызванная никакой другой причиной, ибо сама она является своей причиной. Здесь, подойдя к Богу, и надлежит положить предел всем вообще исследованиям. «Ты, быть может, прибежешь к Богу, всеблагому и величайшему, как первой причине всего и последнему концу всего. Ты скажешь, что здесь необходимо остановиться, чтобы не потеряться в бесконечности. Но есть ли это решение интересующего нас вопроса? Ты стараешься избежать бесконечности, но впадаешь в нее, то есть ... в нечто гигантское, непостижимое, невыразимое, непонятное. По-твоему, Бог — это причина всех причин. Следовательно, для познания его творений, по определению, необходимо познание Бога... Но разве Бог может быть объектом знания? Никоим образом»¹⁷⁰.

Можно ли это рассуждение признать ортодоксально христианским?

«...Я имею намерение основать науку, насколько возможно достоверную и всем доступную, не наполненную химерами и фикциями, чуждыми истине», — заявляет Санчез на последней странице своего трактата и прибавляет, — «Подготавливаясь к исследованию объектов действительности, мы сделаем предметом нашего следующего сочинения вопрос о том, существует ли знание о чем-нибудь и каков метод достижения знания, соответствующий слабости человеческой. Прощай»¹⁷¹. Так прощается со своим читателем Франциско Санчез.

Вот что успел сделать, разрабатывая учение, отвечающее на поставленный им вопрос, его автор. Существуют, говорит он, различные объекты познания, «познаваемые умом посредством различных познавательных процессов. Некоторые из этих процессов всецело внешние, недоступные никакому воздействию со стороны ума. Другие всецело внутренние. Некоторые из этих процессов совершаются без содействия ума в то время, как другие без участия разума неосуществимы. Есть процессы частью внешние, частью внутренние. Наконец, одни процессы осуществляются посредством органов чувств, другие вовсе без их участия, непосредственно. Третьи — частично посредством органов чувств, частично — самостоятельно, без их участия»¹⁷².

Санчез полагает, что есть три вида объектов познания: внешние, внутренние и частично внешние, частично внутренние. Внешними объектами он называет «то, что происходит, — как он выражается — вне нас», истолковывая это выражение в смысле: «физические предметы и процессы вне тела людей». Внутренними объектами он называет «то, что происходит в нас», под чем он подразумевает только то, что имеет место в нашем сознании. Из частей нашего тела он, как философ, рассматривает только глаза, уши и другие органы чувств и только их роль в приобретении нами чувственной информации об окружающем нас внешнем мире. Строение же и фун-

кционирование сердца, легких, печени, мышц и прочих внутренних частей нашего тела (в том числе и органов чувств) и их роль в жизни людей он рассматривает только как анатом и врач.

Ни у одной из частей нашего тела никаких знаний нет. Познавательную деятельность возглавляет, осуществляет и приобретает в результате этой деятельности знания об объектах внешних и об объектах внутренних — наш интеллект, разум¹⁷³.

Познание внешних объектов начинается всегда с впечатлений, вызываемых этими объектами в наших органах чувств, когда эти объекты воздействуют на соответствующие органы чувств. Но сущность, природа познаваемого таким образом внешнего объекта самим органом чувств обнаружена быть не может — «Природа собаки или природа магнита не может быть схвачена органом чувств. Их природа доходит до души посредством этих органов [лишь] в одеянии цвета, измерений, формы, а душа привлекает их природу из-под этого случайного для нее одеяния. Она рассматривает, поворачивает на все лады, сравнивает и, наконец, как может вырабатывает себе вывод, нечто вроде понимания общей природы этих объектов¹⁷⁴.

Различие в освещенности и в других особенностях среды, сквозь которую мы воспринимаем окружающие нас вещи (внешнего посредника) совершенно изменяют воспринимаемые нами цвет, форму и другие характеристики вещей. Это крайнее несоответствие того, что сообщают нам о вещах ощущения, тому, что имеет место на самом деле, так поразило философов, справедливо отмечает Санчез, что некоторые из них решили: ни цвета, ни формы, ни других характеристик вещей вовсе не существует, как и самих вещей, что мнение о существовании вещей внушено нам теми явлениями, которые мы считаем средой, окружающей вещи.

В отличие от вещей окружающего нас физического мира явления сознания («то, что происходит в нас») по-

знаются нами не через посредников (органам чувств они совершенно недоступны), а выступают перед умом нашим непосредственно сами, «они сами себя открывают, сами себя показывают интеллекту»¹⁷⁵. Ни о каком отличии нашего знания о внутренних объектах от того, что они собой представляют на самом деле, речи быть не может. Существует два вида внутренних объектов познания: те из них, которые возникают в нас без какого бы то ни было участия нашего интеллекта, — например, — память, желание, гнев, страх, несогласие, и те, которые сам интеллект «создает в весьма большом количестве, например, когда посредством многих дискурсивных операций он открывает нечто новое, умозаключает; когда в самом себе он осуществляет конъюнкции, дизъюнкции, сравнения, утверждения, когда, сосредотачивая внимание на этих операциях, пользуется ими для приобретения знаний и достигает постижения даже своего собственного акта понимания»¹⁷⁶. «Знание, доставляемое органами чувств о внешних реальностях, в достоверности своей уступает знанию, пребывающему в нас или исходящему от нас. Ведь уверенность в том, что у меня есть определенное желание или воля, в том, что теперь я что-то определенное думаю, а затем смогу отказаться от этой мысли и испугаться, является во мне большей, чем уверенность в существовании храма или Сократа, порождаемая тем, что я вижу храм или Сократа»¹⁷⁷. То, что возникающее в нас знание о существовании в нас какого-нибудь определенного явления сознания абсолютно истинно, Санчез считает совершенно непроверяемым. Другое дело — детали, особенности, присущие этому явлению, наличие которого так непроверяемо нами установлено. Суждения, к которым мы приходим дискурсивно, суждения не о том, существует ли в нас определенное явление сознания, а о том, каковы черты, признаки этого явления, строго доказать невозможно, ибо, как уже отмечалось выше, безупречных доказательств не суще-

ствуется. Часто можно слышать, что такого рода суждение оказывается бесспорно истинным, если выяснено, что оно является необходимым логическим следствием принципов: «Нечего дискуссировать с тем, говоришь ты, кто отрицает принципы»¹⁷⁸. На это тулузский философ отвечает, что даже Аристотель, тоже рекомендовавший следовать принципам, признавал, что они не доказуемы, из чего следует, что утверждение, в конечном счете опирающееся на принципы, вовсе не доказано и его истинность даже в лучшем случае лишь вероятна.

Так выясняется, что хотя знание о существовании в нас «внутренних объектов» является совершенным, но сколько-нибудь обстоятельное знание о присущих этим объектам признаках отнюдь совершенным признано быть не может. На этот счет Санчес выражается весьма решительно: «...если ты исключишь то, что происходит от нас или находится в нас, нет знания более достоверного, чем то, которое достигается посредством органов чувств и нет знания менее достоверного, чем то, которое осуществляется дискурсивно»¹⁷⁹. Доводы, приводящие к такому заключению в отношении знаний, приобретаемых дискурсивно, более или менее ясны, аргументация же, посредством которой наш философ обосновывает свое категорическое заявление о знаниях, получаемых от органов чувств, звучит не совсем ясно. Он говорит об этом: пользуясь сведениями, доставляемыми чувственным познанием «интеллект находит за что ухватиться, например, познавая человека, он ухватывается за доставляемую органами чувств внешнюю форму человека. При этом интеллект полагает, что схватывает то, чем является человек через посредство образа человека»¹⁸⁰. На это можно возразить, что, придерживаясь такого мнения, человек часто ошибается. Вызывает сомнения и прибавляемое тут же автором трактата заявление: «В знании, относящемся к внутренним реальностям, интеллект не находит ничего такого, что он мог бы по-

стичь (*quod comprehendere possit*), он бросается из стороны в сторону, ощупывая находимое им в себе явление, подобно слепцу, пытаясь удостовериться в том, верно ли он о нем судит»¹⁸¹.

Важные мысли высказывает автор «*Quod nihil scitur*» при обсуждении процесса познания о субъективном и объективном идеализме. Некоторые философы, пишет он, выступают с таким рассуждением: пока в нашем сознании отсутствует объект, знание о котором мы хотим приобрести, мы, разумеется, никакого знания о нем иметь не будем. Мы сможем какие-нибудь знания о нем получить лишь при условии, что он налицо в нашем сознании, в нас. Мы же стремимся добыть знания обо всех объектах, из которых состоит мир. Все они, делают вывод эти философы, находятся в нашем сознании, в нас. Вывод этих философов, говорит Санчез, — чудовищное заблуждение. В нашем сознании, когда мы думаем о вещах, из которых состоит мир, находятся не сами эти вещи, а мысли о них. Вещи же, образующие Вселенную, вне нас, реально. Их существование не подлежит сомнению так же, как и наше собственное существование. Мы вынуждены относиться критически к своим знаниям о том, каковы окружающие нас объекты, эти знания не точны, у нас есть основания сомневаться, по крайней мере, в части их, но отнюдь не в существовании того, что есть в реальной действительности¹⁸².

Классическим образцом объективного идеализма является учение, выдвинутое в IV веке до н.э. Платоном. Санчез энергично выступил против этой философской доктрины, согласно которой постоянно изменяющиеся, возникающие и гибнущие явления чувственно воспринимаемого людьми физического мира лишены подлинного существования — они являются несовершенными порождениями и как бы тенями, подражаниями совершенных бестелесных, постигаемых лишь умом, вечных, неизменных «идей», из которых состоит единственный

истинно существующий мир. По Платону, все человеческие знания — это лишь воспоминания о том, свидетелями чего были души людей в их прошлой, дочеловеческой жизни. Санчес, подчеркивая, что в воспоминаниях людей «постижение тех или иных явлений восходят к предшествующему их опыту»¹⁸³, приводит многочисленные доводы, опровергающие этот тезис Платона.

В течение ряда столетий противоположность между материализмом и идеализмом выступала в форме борьбы между средневековым номинализмом и средневековым реализмом. Идеалистические взгляды до XII в. господствовали, главным образом, в виде августинианства, ориентировавшегося на Платона и неоплатонизм. У Санчеса борьба против идеализма выступает по преимуществу в форме номинализма. Он решительно настаивает на том, что «существуют только индивидуальные объекты, они единственное, о чем доставляют нам сведения органы чувств... покажи мне, — обращается он к читателю, — в природе твои знаменитые универсалии... Я в ней не вижу ничего универсального...»¹⁸⁴. Некоторые группы растений или животных называют родом на том основании, что всем объектам, входящим в такую группу принадлежит какой-то универсальный, общий им всем признак. Тулузский мыслитель заявляет, что родом можно было бы признать какую-нибудь группу растений или животных только в том случае, если бы все без исключения ее члены обладали бы хотя бы одним общим им всем признаком. Но, подчеркивает он, в действительности многообразие индивидов таково, что сколько бы у них не было признаков, среди них нет ни одного, который был бы совершенно одинаковым у всех входящих в группу объектов, ибо абсолютного тождества в природе нет, нет, следовательно, в ней ничего общего. Универсалии существуют лишь в уме людей, это их ошибочные мысли о том, будто во внешнем мире есть нечто общее¹⁸⁵. В этом и заключается особенность существующих вне на-

шего сознания материальных объектов, отличающая их от всего, что имеет место лишь в сознании людей, от мыслей и чувств, которые хотя и могут в той или иной степени соответствовать тому, что существует в реальной действительности, но не редко вовсе объективной реальности не соответствуют. Соглашаться с этим взглядом не обязательно: ведь группу можно называть и считать родом и в том случае, когда общий признак у членов группы не является абсолютно тождественным. Но очевидно взгляд этот включает в себя убеждение в независимости объектов материальных от наших мыслей о них и в зависимости мыслей от объектов внешнего мира, мыслями о которых они являются. Взгляд этот, несомненно, материалистический.

Нельзя поэтому согласиться с профессором Андре Мандузом, который в статье, предпосланной французскому переводу трактата «*Quod nihil scitur*», ссылаясь на якобы «непрестанные у Санчеза ссылки *implicite* и *explicite* на августинианскую мысль»¹⁸⁶, утверждает, что выдвигаемый автором этого трактата постулат и преследуемая им цель являются августинианскими¹⁸⁷. И фидеизм Августина, и его мистицизм, и его иррационализм — вся идеалистическая доктрина его представляют собой взгляды, весьма далекие от взглядов Санчеза. Следует также учесть, что в XIV в., по мнению августинианцев, знания, вносимые в сознание людей сверхъестественной, божественной иллюминацией, выступают перед ними так же, как знание полученное в результате естественного воздействия внешних объектов на органы чувств и размышлений людей над полученными ими чувственными впечатлениями. Людям поэтому представляется, считали августинианцы XIV в., что они испытывают воздействия объектов внешнего мира и вызываемых ими впечатлений. В действительности же при вторжении божественных излучений в умы людей ни этих объектов, ни производимых ими якобы впечатлений нет. Вывод, к

которому приходил Уильям Оккам и оккамисты, заключался в том, что Бог может внушать и внушает своими излучениями веру в существование того, чего на самом деле вовсе нет, иллюзии. Как пишет исследователь средневековой философии Константин Михальский: «Утрата доверия познавательной способности человеческого интеллекта, одна из отличительных черт философии XIV века, обязана своим возникновением августинианской теории иррадиации»¹⁸⁸. Это скептицизм, но очень отличный от скептицизма санчезовского.

Основоположение античного скепсиса — «всякому утверждению можно противопоставить столь же убедительно обоснованное противоречащее ему утверждение» — Монтень принимал, но с оговоркой: «если разум не сделает между ними различия. Поэтому всех их необходимо взвешивать и, прежде всего самые главные и те, которые властвуют над нами»¹⁸⁹. Греческие скептики тоже не были фидеистами. Недопустимость принимать на веру то, что утверждается без разумного обоснования, без «разбора» всех *pro* и *contra*, считалось этими скептиками чем-то само собой разумеющимся. «Если кому кажется, — заявляли они, — что существует что-то, не нуждающееся в доказательствах, то удивительно как они не понимают: именно и нужно доказать, что оно достоверно само по себе»¹⁹⁰. Мысль, если что-либо «будет принято без обсуждения, то мы не будем этому верить... Если же будет сказано без доказательства..., то это будет недостоверным»¹⁹¹ — высказывается в произведениях Секста Эмпирика весьма часто. Но античные пирроники полагали, что до сих пор разумные доводы, приводимые в пользу выдвигавшихся утверждений и против них были одинаково убедительны. Поэтому они рекомендовали воздерживаться от суждений — «эпохэ». Монтень же считал, что разум между такими суждениями обнаруживает различия. Он был скептик, но, как и

Санчез, полагал: разум свидетельствует, что одно из них более близко к истине и этому решению разума он рекомендовал следовать.

Такое отношение к разуму еще более рельефно выражено у Санчеза, хотя он не устает повторять, что разум человека несовершенен. «...Человек, — писал Фома Аквинский, — не обязан испытывать разумом то, что превышает возможность человеческого познания... то, что преподано Богом в откровении, следует принять на веру»¹⁹². Против этого воззрения, господствовавшего в Средние Века и далеко не преодоленного еще в эпоху Возрождения, решительно выступали все представители ренессансного скептицизма, в том числе и Санчез. «Несчастливые люди, — заявляет он, — имеют лишь два средства познания истины, так как они не могут познавать непосредственно саму действительность. Если бы непосредственное ее постижение было для них возможно, — как должно было бы быть, — у них не возникало бы нужды прибегать для получения этого знания к другим средствам. Но вследствие того, что непосредственного получения знания от действительности они достичь не могут, они открыли приемы, помогающие им в их неведении. Эти приемы не позволили им приобрести знание, — по крайней мере, — совершенное знание, — но они позволили людям достичь определенной перцепции и определенного знания. Эти приемы — опыт и рассуждение»¹⁹³. Таким образом, рассуждения, умозаключения, мышление, деятельность интеллекта — одно из двух средств, доставляющих нам истинное знание.

Высоко оценивая роль опыта в процессе получения знаний, тулузский мыслитель не менее высоко оценивает роль в нем разума. Об использовании опыта и разума как средств добывания знаний он пишет: «ни одно из этих средств не может быть правильно применено без другого»¹⁹⁴. Применение опыта может быть плодотворным

только при условии, что и организация этого опыта, и выводы, делаемые из него, осуществляются при строгом соблюдении требований разума: он участвует в процессе выработки знаний в той же степени и так же равноправно, как и опыт.

Во многих местах санчезовского трактата говорится, что его автор отказывается следовать свидетельствам авторитетов и мнениям людей, благоговеющих перед авторитетами. Такое благоговение, заявляет он, порождает ум скорее раболепный и невежественный, нежели свободный, ищущий истину: «Мой разум будет следовать только Природе. Авторитет предписывает верить, разум же доказывает. Авторитет подобает вере, разум — знанию. Поэтому в утверждениях людей я буду одобрять то, что представляется верным разуму и только следуя разуму, я буду отрицать то, что представляется мне ошибочным»¹⁹⁵.

Позиция этого философа в отношении разума и веры тесно связана с его борьбой не только с авторитаризмом, но и с фидеизмом, против которого решительно выступали все представители ренессансного скептицизма. «Пусть спор со мной ведут, — говорит он, — читатели, не принуждающие себя судить по слову некоего учителя, а оценивающие действительность, пользуясь своим собственным оружием, руководствующиеся показаниями своих органов чувств и своего разума»¹⁹⁶. Будучи решительным противником авторитаризма, он, как преподаватель, считал, что «ничто не является столь же важным в преподавании, как метод, предоставляющий учащимся множество различных точек зрения»¹⁹⁷, с тем, чтобы их собственный разум был достаточно хорошо осведомлен для вынесения решения, кто прав. С этими взглядами вполне согласуется отношение Санчеза к Аристотелю, к его рационализму. Этого мыслителя Санчез не видит таким, каким его рассматривали в Средние Века ученые, в глазах которых он выступал как «Аристотель с тонзурой» (по выражению Герцена). Стагирита он по раз-

личным вопросам подвергал критике, но очень высоко оценивал его вклад в философию: «если бы не существовало ни Аристотеля, ни Платона, ни других философов, я не был бы тем, чем я являюсь»¹⁹⁸.

В последнее время под влиянием работ Э.Жильсона, А.Гуйе, А.Коире получил распространение взгляд, что гносеологическая позиция Декарта диаметрально противоположна позиции «новых пирроники» XVI в., что она абсолютизировала результаты познавательной деятельности, что, выступая против догматизма, «Декарт, в сущности, создает новый догматизм»¹⁹⁹, что он, «прежде всего, был человеком традиции»²⁰⁰. На деле, однако, выступая против взглядов, покоящихся только на традиции и свидетельствах «признанных авторов», против тех, которые «стараятся уничтожить, опираясь на авторитеты то, чего они не могут опровергнуть разумом»²⁰¹, Декарт был очень близок ко всем скептикам Возрождения, в том числе, к Санчесу.

Из того, что было выше сообщено о Санчесе, видно, что его эмпиризм был таков, что вполне мог быть совмещен с рационализмом Декарта. Дело в том, что свой важнейший тезис об истинности всего, о чем свидетельствует «естественный свет разума», Декарт понимал вовсе не так, чтобы этот тезис позволял ему игнорировать относительность наших знаний. Об основных положениях своего учения он писал: «Все, о чем я буду писать далее, предлагаю лишь как гипотезу, быть может и весьма отдаленную от истины; но все же и в таком случае я вменяю себе в большую заслугу, если все в дальнейшем из нее выведенное будет согласовываться с опытом, ибо тогда она окажется не менее ценной для жизни, чем, если бы была истинной, так как ею можно будет с тем же успехом пользоваться, чтобы из естественных причин извлекать желаемые следствия»²⁰². Это признание не только того, что не следует абсолютизировать истинность показаний «естественного света», но и того, что и добывание зна-

ния, и его практическое использование тесно связаны с опытом. Здесь Декарт близок к Бэкону и Санчезу.

А вот что еще говорил Декарт об относительности наших знаний: раз «мы помыслили, что какую-нибудь истину воспринимаем ясно и отчетливо, нечего искать ничего большего: мы относительно этого обладаем всей уверенностью, какую — будучи благоразумным — можно пожелать. Ведь какое нам дело до того, что (как измышляет, быть может, кто-то) то, в истинности чего мы так сильно убеждены, в глазах Бога или ангелов представляется ложным и что, следовательно, вообще говоря, оно ложно? Зачем нам беспокоиться об этой абсолютной ложности...»²⁰³.

Основанное на ясных и отчетливых идеях наше убеждение в том, что какое-нибудь знание истинно, Декарт не отождествляет с обязательной истинностью этого знания. Он допускает, что такое знание может оказаться неверным или не вполне верным. Он настаивает лишь на том, что, хотя доказать абсолютно точное соответствие знания фактическому положению вещей невозможно, но если ничего не принимать слепо, на веру, если доверять лишь тому, о чем ясно и отчетливо свидетельствует разум, то нет оснований считать это ложным. Ведь это самое совершенное знание, какое доступно людям. Нечего искать ничего большего (самое совершенное, а не абсолютно совершенное).

А к своему учению, провозглашающему великое значение разума, Декарт пришел, как он сам рассказывает, в результате того, что подверг сомнению все общепринятые положения и стал изучать действительность так, как будто до него никто ее исследованием не занимался. И почти дословно то же самое говорит о себе Санчез. В поисках ответа на вопрос, существует ли совершенное знание, — сообщает он, — и как его достичь, он изучал произведения и древних, и современников, но ни у кого ответа не нашел. Тогда он «стал подвергать

сомнению и обдумыванию все так, как если бы до меня никто по волнующему меня вопросу ничего не говорил: я стал исследовать саму действительность, что и является подлинно верным методом познания (*Ad me proinde memetipsum retuli; omniaque in dubium renocans, as si a quopiam nil unquam dictum, resipsas examinare coepi; qui verus est sciendi modus*)»²⁰⁴.

Близость взглядов тулузского мыслителя к воззрениям Декарта обнаруживается во многих его высказываниях.

Будучи убежден, что о совершенстве людей, их тела, их духа, в том числе и их разума не может быть и речи, что этого совершенства нет и не может быть, Санчес, вместе с тем, отвергает свойственную средневековому менталитету склонность к религиозному представлению о ничтожестве человека. Но этот философ считал, что несовершенный человек, его несовершенные действия, как и приобретенные им несовершенные знания могут по сравнению с другими живыми существами, с другими действиями, с другими знаниями представлять собой меньшую или большую степень развития. В этом смысле к тому, что оказывалось более высокой степенью развития, он применял название «совершенное», имея в виду это относительное, а вовсе не абсолютное превосходство. Он, например, писал: «Среди самых совершенных действий деятельность интеллекта, от которой зависит знание, это деятельность первостепенной важности. А эта деятельность опирается на разум (*Inter actiones perfectionissimas intellectio a qua scientia pendet primas tenet. Sed et id ratione fulcitur*)»²⁰⁵.

Подчеркивая то, что именно разумом человек отличается от животных, о том же разуме в трактате говорится: у людей «есть активная способность, которой лишены животные, способность, которой мы обязаны изобретением наук и искусств»²⁰⁶. В другом месте трактата говорится со ссылкой на книгу Галена «О пользовании

членами»: «Самое совершенное из всех существ, человек, чтобы создать самые совершенные среди всех существ произведения, нуждался также в самом совершенном инструменте — руках. Разве если бы этот инструмент был менее совершенным, человек мог бы выполнять столь совершенные и столь многочисленные функции, которые он выполняет? Не думаю»²⁰⁷. Здесь выражение «совершенный» снова употребляется не в смысле «абсолютно совершенный», а в смысле «представляющий собой превосходную степень среди несовершенных (строго говоря) объектов».

Отношение Санчеза к разуму довольно ясно выражено в том, что он говорит, обсуждая вопрос — было ли у мира, в котором мы живем, начало и придет ли ему когда-нибудь конец. Вся перипатетическая школа, то есть все последователи Аристотеля, — сообщает он, — считали, что Вселенная существует вечно, приводя в обоснование этого многочисленные доводы. Эти доводы убедили философов, которые, как правило, соглашались с этим тезисом аристотеликов. Плиний положил в основу своей «Естественной истории» положение, что мир существует вечно. И действительно, продолжает Санчез, если следовать указаниям разума, необходимо признать, что у Вселенной не было начала и не будет конца. «Ты пришел в уже готовый мир и твой отец, дед — тоже; они ушли и ты уйдешь. Ты видишь также других, рождающихся и умирающих. Между тем, мир продолжает существовать. Нет никого, кто мог бы утверждать устно или письменно, что видел начало Вселенной или встречал того, кто это начало мира видел, или слышал о ком-то, видевшем это... Уходит одно поколение, приходит другое, но Земля остается, солнце всходит, заходит, а затем снова всходит... Ты услышал, что думают на сей счет философы»²⁰⁸. А после изложения всех этих соображений тулузский мыслитель выступает со вполне ортодоксальным заявлением: «Несмотря на это, ты видишь, что полностью ис-

тинно противоположное: согласно вере истинно то, что мир был создан, и то, что ему должен прийти конец... все познается через божественное откровение, а не через рассуждение... мнение философов можно извинить, однако недопустимо их упрямое выступление против веры»²⁰⁹. Мы не знаем, как автор этого заявления совмещал его с убеждением, что следовать надо разуму, а не вере, но, по видимому, он их как-то совмещал.

Эразм Роттердамский, Себасьян Каstellион, Жан Боден, Монтень и другие представители скептической мысли XVI в., настаивавшие на том, что все возникшие у нас проблемы мы должны представлять на суд разума, решительно боролись против фидеизма, и их понимание христианства существенно отличалось от ортодоксального, хотя атеистами они, разумеется, не были. Санчез официально был католиком, как и Монтень, но, подобно Монтеню, он отказывался принимать участие в борьбе между католиками и гугенотами. Опираясь на ряд высказываний Санчеза, а также на свидетельство его ученика и биографа²¹⁰, Людвиг Геркрат так освещает отношение тулузского философа к христианству: «Противоречия, обнаруженные им... между человеческим разумом и откровением, не колебало в его глазах значения откровения, а только умножало его сомнения в совершенстве разума; вопреки его сильной привязанности к природе, вопреки тому, что он совершенно отделял естествознание от откровения и даже его противопоставлял откровению, в нем продолжало жить религиозное чувство»²¹¹. Что религиозное чувство у Санчеза сохранилось, не подлежит сомнению. Но многочисленные сомнения в совершенстве добытых нами посредством рационального исследования знаний вызывали у него соображения, обстоятельно рассмотренные выше, вовсе не побуждавшие его заменить разум откровением, к которому так лежало его сердце, его чувства. Поэтому согласиться с этим утверждением Геркрата нельзя.

Роль Франциско Санчеза в истории философии определяется местом, которое он занимает среди мыслителей Возрождения. Его выступления против авторитаризма и конформизма, против пустого умозрения и вербализма схоластики, против предрассудков, особенно распространившихся в XVI в., его борьба за права разума и за свободу мысли мало чем отличаются от того, чем занимались другие видные представители Возрождения, его скептицизм весьма близок к скептицизму Мишеля Монтеня и других ренессансных скептиков. Но в некоторых отношениях деятельность Санчеза существенно отличается от деятельности всех других выдающихся деятелей этой эпохи.

Санчез провозгласил, что в процессе познания первостепенную, огромную роль играет опыт вообще и эксперимент в частности, а также, что в той мере, в какой наши знания соответствуют тому, чем в действительности являются познаваемые нами объекты, знания наши имеют важнейшее значение для практической деятельности людей во всей их повседневной жизни. Два этих тезиса он не только выдвинул, но и убедительно обосновал, явившись непосредственным предшественником Френсиса Бэкона, который в следующем столетии с подобными выступлениями положил начало английскому материализму и всей современной экспериментирующей науке²¹². Признавая, что в познании надо пользоваться опытом, Монтень, однако, полагал, что, как орудие познания, опыт играет второстепенную роль, будучи гораздо менее эффективным средством приобретения знаний, чем мышление. Другие ренессансные философы, в том числе и скептики, еще более недооценивали опыт, чем Монтень. Что же касается знаний, велико ли их значение для практики людей и вообще для всей их жизни, то по достоинству это значение, кроме Санчеза, никто из его современников не оценил. Исключением в этом отношении является, как было отмечено выше, только

средневековый мыслитель Роджер Бэкон, за триста лет до Санчеза выступивший с теми же суждениями об опыте и знаниях.

В течение длительного времени многими философиями игнорировалось различие между скептицизмом и агностицизмом. Но те, кто признавал это различие, не уточняли, в чем оно заключается. Санчез внес ясность в этот вопрос, показав, что в отличие от агностиков, отрицающих познаваемость мира, объявляющих, что людям совершенно недоступно достоверное знание, скептики, полагающие, что нам недоступно абсолютно точное и исчерпывающе полное знание о действительности, считали, что знание несовершенное, не абсолютно исчерпывающе полное, но содержащее много верного, а не одни только заблуждения, нам доступно; поэтому ни на одном этапе познания не следует прекращать поиски истины, никакими достигнутыми знаниями удовлетворяться не следует. Односторонность и, вследствие этого, ограниченность скептической концепции заключается в том, что ее сторонники не учитывают того, что относительность истинности наших знаний и содержащиеся в них абсолютные истины и заблуждения не исключают друг друга, а предполагают, что подобно другим диалектическим противоположностям, присущим сознанию так же, как и материальной действительности, эти противоположности неотделимы друг от друга. Санчезу, как скептику, присуща эта ограниченность, но это не умаляет значения выясненного им различия между знанием совершенным и несовершенным, различия, с которым тесно связано отличие скептицизма от агностицизма.

Выдающиеся мыслители Возрождения подвергли острой критике средневековых философов за «книжность», за то, что занятые изучением произведений авторитетов, они пренебрежительно относились к наукам о явлениях природы и призывали исследовать не содержащиеся в книгах высказывания о том, что имеет место в

реальном мире, а сам этот мир. С критикой взглядов средневековых мыслителей выступал целый ряд крупнейших представителей ренессансной мысли. Большинство из них были гуманитариями и сами исследованиями явлений природы не занимались, хотя такие гуманисты как Леонардо да Винчи, Коперник, Кардано, Везалий внесли существенный вклад в естествознание, но их было немного. Среди скептиков эпохи Возрождения только один Санчес всю свою жизнь занимался исследованиями в области анатомии человеческого тела и медицины. Свое убеждение в том, что для познания имеет первостепенное значение опыт, прежде всего эксперимент, он применял на деле и оставил ценные труды по анатомии и врачебной практике, которые имели важное значение для дальнейшего развития естественных наук.

Таков краткий перечень заслуг этого выдающегося мыслителя и ученого.

Summary

Prof. V.M.Boguslavsky's book is about the life and work of Francisco Sanchez — the philosopher of the late Renaissance. F.Sanchez was Professor of medicine and philosophy at the University of Toulouse in France. Prof. V.M.Boguslavsky carries out a careful scholarly investigation of the main work by F.Sanchez entitled «Guod nihil scitur» in Latin. The author shows the radical difference between scepticism and agnosticism and proves that F.Sanchez's views concerning the value of experiment in the process of cognition played an important progressive role in the future development of science. For this reason F.Sanchez is known to be the forerunner of Francis Bacon — the main founder of the inductive method in the philosophy of Modernity. The book is addressed to philosophers, historians of philosophy and humanities students.

Примечания

- ¹ Термин «агностик» до второй половины XIX в. применялся только в богословии, где называли человека, считающего, что нам неизвестно, существует ли Бог или его вовсе нет.
- ² См.: *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. В., 1930. Bd. 3. S. 100; *Cuvilier A.* Nouveau vocabulaire philosophique. P., 1956. P. 164; *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1962. P. 949; *Austedo F.* Wörterbuch der Philosophie. München, 1962. S. 222.
- ³ *Cresson A.* Les courants de pensée française. P., 1927. P. 5.
- ⁴ *Copleston F.* The history of philosophie. L., 1955. Vol. 8. P. 228–229.
- ⁵ *Fischl J.* Geschichte der Philosophie. Bd. II. Dresden, 1949. S. 52.
- ⁶ *Dreano M.* La pensée religieuse de Montaigne. P., 1936. P. 258
- ⁷ См.: *Popkin R.H.* The history of Scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley etc., 1979. P. 5.
- ⁸ *Kepler J.* Gesammelte Werke. Bd. I. München, 1938. S. 329.
- ⁹ *Петрарка Фр.* Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915. С. 212.
- ¹⁰ См.: *Эйкен Г.* История и системы средневекового мирозерцания Пг., 1907. С. 716.
- ¹¹ См.: *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 26.
- ¹² Цит. по: *Ревякина Н.В.* Учение о человеке итальянского гуманиста Джаночцо Манетти // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 263.
- ¹³ Цит. по: *Брагина Л.М.* Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983. С. 74.
- ¹⁴ *Баткин Л.М.* Ренессанс и утопия // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 224.
- ¹⁵ Там же. С. 225.
- ¹⁶ Цит. по: *Ревякина Н.В.* Учение о человеке итальянского гуманиста Джаночцо Манетти // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 263.
- ¹⁷ Там же. С. 268.
- ¹⁸ Там же. С. 264.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ *Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения. М., 1937. С. 119.
- ²¹ *Ficino M.* Theologie Platonicienne de l'immortalite des ames. Vol. 2. P., 1976. P. 224.
- ²² Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. С. 89.
- ²³ Там же. С. 90.
- ²⁴ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. I. М., 1962. С. 508.

- ²⁵ Там же. С. 507–508.
- ²⁶ Цит. по: *Cassirer E.* The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophie. N. Y., 1963. P. 115.
- ²⁷ Цит. по: *Ревякина Н.В.* Учение о человеке итальянского гуманиста Джанотто Манетти // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 265.
- ²⁸ Цит по: *Müller G.* Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Wiesbaden, 1969. S. 393.
- ²⁹ Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. С. 34.
- ³⁰ Там же. С. 36.
- ³¹ Цит. по: *Cassirer E.* Op. cit. P. 59.
- ³² Цит. по: *Корелин М.С.* Ранний итальянский гуманизм и его историография в 4-х томах. Т. 2. СПб., 1914. С. 19.
- ³³ Цит. по: *Birkenmajer A.* Etudes d'histoire de sciences et de la philosophie du moyen-age. Wroclaw, 1970. P. 56.
- ³⁴ Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 27.
- ³⁵ *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 27.
- ³⁶ Science de la Renaissance. Paris, 1973 (сб. материалов коллоквиума в Туре). P. 41.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ См.: *Garin E.* Rinascite e rivoluzioni: Movimente culturali del XIV–XVIII secolo. Roma-Bari-Latezza, 1975.
- ³⁹ *Ñi .: Debas A.G.* Man and nature in the Renaissance. Cambridge etc., 1978.
- ⁴⁰ *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 18.
- ⁴¹ *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 126.
- ⁴² Так, крупнейший представитель культуры Ренессанса, Леонардо да Винчи, этих иллюзий не разделял. Его мировоззрению и творчеству присущи черты, характерные для XVI в. и отличающие этот век от quattrocento, черты, о которых речь пойдет ниже.
- ⁴³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 728.
- ⁴⁴ *Laberrenne P.* Les joyeusetes de Galilée // La pensée. 1964. № 116. P. 36.
- ⁴⁵ *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. С. 80.
- ⁴⁶ Цит по кн.: *Тонди А.* Иезуиты. М., 1955. С. 137. Эти «Правила» действуют в учебных заведениях, руководимых иезуитами, по сей день.
- ⁴⁷ Там же. С. 146.
- ⁴⁸ *Guignebert Ch.* Le christianisme medieval et moderne. Paris, 1922. P. 226.
- ⁴⁹ Цит. по: *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. С. 40.

- 50 *Баткин Л.М.* Ренессанс и утопия // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 228.
- 51 Так озаглавлен раздел, посвященный культуре XVI в. в книге *А.Ф.Лосева* «Эстетика Возрождения». М., 1978.
- 52 *Рутенбург В.И.* Италия и Европа накануне Нового Времени. Л., 1974. С. 196–197.
- 53 Цит по: *Луцицкий И.В.* Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII веках // Знание. СПб., 1873. Т. XV. С. 43.
- 54 Там же. С. 42.
- 55 *Луцицкий И.В.* Очерк развития скептической мысли во Франции. СПб., 1873. Т. XIII. С. 146.
- 56 *Montaigne M.* Essais de Michel seigneur de Montaigne. P., MDCCII. Vol. 2, 1. 2. P. 316.
- 57 *Sanchez Francisco.* «Quod nihil scitur» (Il n'est science de rien. Edition critique latin-français. Text établi et traduit par André Comparot. Paris Klincksieck, 1984. P. 154).
- 58 *Berre H.* Du scepticisme de Gassendi. P., 1960. P. 38
- 59 *Луцицкий И.В.* Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII веках // Знание. СПб., 1873. Т. XV. С. 36.
- 60 «Франциско Санчез, португалец, опередивший других, глава целительного медицинского факультета, профессор благотельного Тулузского университета. Скончался в 1623 году в возрасте 70 лет... Ранее возглавлял кафедру свободных искусств».
- 61 *Strowski Fortunat.* Montaigne. P., 1906. P. 145.
- 62 Имеется в виду Гораций, рекомендовавший написанное сочинение в течение 9 лет не публиковать; за это время выяснится, достойно ли оно публикации.
- 63 *Francisco Sanchez.* Il n'est science de rien. (Quod nihil scitur) «О том, что знания не существует». Edition critique latin-français. Text établi et traduit par André Comparot. P.-Klincksieck, 1984. P. 12.
- 64 *Lefrance A.* Préface in: Le livre de raison de Montaigne sur l'Epheris historica de Bether. P., 1948. P. 11.
- 65 *Durant W. and A.* The age of Reason begins. N. Y., 1961. P. 413.
- 66 *Callot E.* Von Montaigne zu Sartre. Meisenheim-Vien, 1966. S. 124.
- 67 *Francisco Sanchez.* Op. cit. P. 152.
- 68 Ibid. P. 133.
- 69 Ibid. P. 33.
- 70 Ibid. P. 22.
- 71 *Горский Д.* Определение // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 151.
- 72 *Francisco Sanchez.* Op. cit. P. 24.
- 73 *Ñi .: Francisco Sanchez.* Op. cit. P. 54.
- 74 Ibid. P. 98.

- 75 См.: *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 36.
- 76 Ibid. P. 22.
- 77 Ibid. P. 92.
- 78 Ibid. P. 40.
- 79 Ibid. P. 40.
- 80 Ibid. P. 122.
- 81 Ibid. P. 58.
- 82 См.: Ibid. P. 66.
- 83 См.: Ibid. P. 162.
- 84 Ibid. P. 80.
- 85 Ibid.
- 86 Ibid. P. 48–50.
- 87 Ibid. P. 50.
- 88 См.: Ibid. P. 84.
- 89 Ibid. P. 68.
- 90 Ibid. P. 62.
- 91 Ibid. P. 108.
- 92 Ibid. P. 98.
- 93 Ibid. P. 56.
- 94 Ibid. P. 118.
- 95 Ibid. P. 38.
- 96 Ibid. P. 40.
- 97 Ibid. P. 56.
- 98 Ibid. P. 118.
- 99 См.: *Gilson E.* *Historia filozofii chrzeæcijañskiej w wiekach ærednich.* W-wa, 1966.
- 100 *Popkin R.H.* *The history of Scepticism from Erasmus to Spinoza.* Berkeley etc., 1979. P. 39.
- 101 *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 102.
- 102 В XVI в. это «Похвальное слово глупости» и другие произведения *Эразма Роттердамского*, «Академия» (1546) *Омера Талона*, «О недостоверности и тщете всех наук и искусств» (1531) *Агриппы Нетесеймского*, «Трактат о еретиках» (1554) и «Об искусстве сомнения и веры, неведения и знания» *Себастьяна Кастеллиона*, «О сокровенных причинах вещей» (1548) *Жана Фернеля*, «Беседа семерых» *Жана Бодена*, «Кимвал мира» (1538) *Бонавентуры Денерье*, «Подражание Цицерону» (1538) *Этьена Доле*; в XVII в. — это «Три книги о мудрости» (1601) *Пьера Шарона*, «Парадоксальные упражнения против аристотеликов» и другие произведения *Пьера Гассенди*, «Скептические проблемы» и другие произведения *Ламота Левайе*, «Исторический и критический словарь» (1697) и другие произведения *Пьера Бейля*, «Мысли» *Блэза Паскаля*.

- ¹⁰³ *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 164.
- ¹⁰⁴ *Ibid.* P. 166.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*
- ¹⁰⁶ *Ibid.* P. 100.
- ¹⁰⁷ *Ibid.* P. 108. Внешними Санчес называет все находящиеся вне нас объекты окружающей нас действительности. Внутренними же он называет лишь то, что содержится или происходит в нашем сознании. О сердце, мозге, легких, желудке и других внутренних органах человеческого тела, исследованием которых он так много занимался и как врач, и как ученый систематически анатомировавший трупы, он, говоря о внутренних объектах познания, не считал нужным упоминать.
- ¹⁰⁸ *Ibid.* P. 104.
- ¹⁰⁹ *Ibid.* P. 108.
- ¹¹⁰ *Ibid.* P. 102.
- ¹¹¹ *Ibid.* P. 108.
- ¹¹² *Ibid.* P. 130.
- ¹¹³ *Ibid.*
- ¹¹⁴ *Ibid.*
- ¹¹⁵ *Ibid.* P. 122.
- ¹¹⁶ *Ibid.* P. 124.
- ¹¹⁷ *Ibid.* P. 112.
- ¹¹⁸ См.: *Gerkrath L.* France Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neuen Zeit. Win., 1960.
- ¹¹⁹ *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 109.
- ¹²⁰ *Essais de Michel seigneur de Montaigne*. Vol. IV, l. III. P., X MDCCLII. Перевод стихов римского поэта Манилия, цитируемого Монтенем: Опыт производит знание посредством различных испытаний: Путеводителем нам служит пример других людей.
- ¹²¹ Préface par le professeur *André Mandouz* // *Francisco Sanchez*. Il n'est science de rien (Quod nihil scitur) Edition critique latin-français. P., 1984. P. 2–3.
- ¹²² *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 102. Лишь в XVI в. итальянец Флавио Джойа так усовершенствовал компас, что появилась возможность, опираясь на его показания и некоторые астрономические знания, довольно точно определять свое местонахождение на поверхности земного шара.
- ¹²³ *Франциск Бэкон Веруламский*. Новый Органон. М., 1938. С. 100.
- ¹²⁴ *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 66–68.
- ¹²⁵ *Бэкон Френсис*. Сочинения: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 76.
- ¹²⁶ Там же. С. 80.
- ¹²⁷ *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 120.

- ¹²⁸ Бэкон Френсис. Сочинения. Т. 1. С. 120.
- ¹²⁹ Там же. С. 233.
- ¹³⁰ *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 40.
- ¹³¹ Ibid. P. 164.
- ¹³² Ibid. P. 38.
- ¹³³ Ibid. P. 100.
- ¹³⁴ Бэкон Френсис. Сочинения. Т. 2. С. 35.
- ¹³⁵ Там же. С. 36.
- ¹³⁶ Там же. С. 64.
- ¹³⁷ Цит. по: Антологии мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2. С. 872.
- ¹³⁸ Там же. С. 873.
- ¹³⁹ Там же.
- ¹⁴⁰ Там же. С. 875.
- ¹⁴¹ Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2. С. 865.
- ¹⁴² Герцен А.И. Избр. произведения. М., 1948. Т. 1. С. 226–227.
- ¹⁴³ Essais de Michel seigneur de Montaigne. P., MDCCCII. V. I, l. I. P. 104.
- ¹⁴⁴ Ibid. V. I, l. I. P. 290.
- ¹⁴⁵ Essais de Michel seigneur de Montaigne. V. III, l. III. P. 257–258.
- ¹⁴⁶ Ibid. V. II, l. II. P. 235.
- ¹⁴⁷ *Busson H.* Le rationalisme dans la litterature française de la Renaissance. P., 1957. P. 9.
- ¹⁴⁸ Њi .: *Dreano M.* La pensée religieuse de Montaigne. P., 1936.
- ¹⁴⁹ Везалий, подвергший рассечению и тщательному исследованию большое количество человеческих трупов, доказал, что учение Галена основано на изучении анатомии не людей, а обезьян, и выработал представления о наших телесных органах настолько правильные, что они лежат в основе современного понимания их структуры и функций.
- ¹⁵⁰ «Путешествия пробуждали присущую этому уму любознательность и способствовали ее развитию» (*Senchet E.* Essai sur la méthode de F.Sanchez. P., 1904. P. VIII).
- ¹⁵¹ «Vi trovava gli studii anatomici completamente rinnovati da poderosi contributi del Vesalio e del Colombo, e del Fallopio, che in quella seconda metu del Cinquecento venivano a schotere cosi el posizioni pluriseculari dell' anatomia e della fisiologia aristotelico-galenico». *Micelis Salvatore.* Francesco Sanchez. Bari, 1965. P. 13.
- ¹⁵² *Agrippa von Nettesheim.* Die Etelkeit un Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift. München, 1913. S. 126.
- ¹⁵³ *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 166.
- ¹⁵⁴ Ibid. P. 36.
- ¹⁵⁵ Ibid. P. 152.
- ¹⁵⁶ Ibid. P. 120.
- ¹⁵⁷ Ibid. P. 36.

- 158 Ibid. P. 148.
- 159 Ibid. P. 36.
- 160 *Секст Эмпирик*. Три книги пирроновых основоположений // *Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 210.
- 161 *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 78.
- 162 Платоновскую Академию (просуществовавшую с IV в. до н.э. до VI в. н.э.) принято называть древней, скептическую Академию, основанную и руководимую Аркезилаем (с 265 до ок. 240 до н.э.) принято называть средней, скептическую Академию, основанную и руководимую Карнеадом (с 234 до 129 до н.э.) принято называть Новой Академией. Последователей Аркезилая и Карнеада называют «академиками».
- 163 *Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 207.
- 164 Там же. С. 254.
- 165 *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 36.
- 166 *Секст Эмпирик*. Три книги пирроновых положений. С. 242.
- 167 Там же.
- 168 *Popkin R.* The history of scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960. P. 27.
- 169 *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 68. Это положение Санчез выдвигает не только как обоснование недопустимости прекращения исследований, но и как обоснование отсутствия резких границ между различными науками, как обоснование того, что границы между ними размыты, стерты.
- 170 *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 50.
- 171 Ibid. P. 166.
- 172 Ibid. P. 102–104.
- 173 Ñi .: *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 102.
- 174 Ibid. P. 104.
- 175 Ibid.
- 176 Ibid.
- 177 Ibid. P. 106.
- 178 Ibid. P. 56.
- 179 Ibid. P. 108.
- 180 Ibid.
- 181 Ibid. P. 108.
- 182 Ibid. P. 80.
- 183 Ibid. P. 44.
- 184 Ibid. P. 70.
- 185 Ibid. P. 80.

- 186 Préface par le professeur *André Mandouze* в книге Francisco Sanchez. Il n'est science de rien. Edition critique latin-français. P., 1984. P. 7.
- 187 Ibid. P. 6.
- 188 *Konstantin Michalski*. Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV siècle. Cracovie, 1923. P. 242.
- 189 Essais de Michel seigneur de Montaigne. T. II, I. II, A. P., X.M.DCCCII. P. 286.
- 190 Цит. по книге Диогена Лаэртского, отлично знавшего все произведения греческих скептиков (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 388).
- 191 *Секст Эмпирик*. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 266.
- 192 *Фома Аквинский*. Сумма теология. I. qn. 1.1, ad 1. // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, ч. 2. М., 1969. С. 826.
- 193 *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 152.
- 194 Ibid.
- 195 Ibid. P. 18–20.
- 196 Ibid. P. 18.
- 197 Ibid. P. 140.
- 198 Ibid. P. 38–40.
- 199 *M. Le Guerne*. Pascal et Descartes. P., 1971. P. 151.
- 200 *Chevalier J.* Histoire de la pensée. V. III. P., 1961. P. 130.
- 201 *Descartes*. Oeuvres. V. IX. P., 1897–1913. P. 197.
- 202 *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 510.
- 203 *Descartes*. Oeuvres. T. IX. P. 113–114.
- 204 *Francisco Sanchez*. Op. cit. P. 14.
- 205 Ibid. P. 122.
- 206 Ibid. P. 120.
- 207 Ibid. P. 85.
- 208 Ibid.
- 209 Ibid.
- 210 Сохранилась биографическая справка, составленная учеником Санчеца Делассусом, озаглавленная: «О жизни руководившего им мужа Франциско Санчеца. явившегося образцом для всех врачей в будущем, пишет Раймонд Делассус, в прошлом его ученик, искренне верный учителю и хранитель его рукописи» (помещено в Собрании сочинений Санчеца, изданном в Тулузе в 1636 г.)
- 211 *Ludwig Gerkrath*. Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophischen Bewegungen im Aufange der neur Zeit. Wien, 1860. S. 11.
- 212 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 142.

Оглавление

Введение. Два этапа развития ренессансной мысли	3
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
СКЕПТИЦИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ. МОНТЕНЬ И САНЧЕЗ	37
ГЛАВА ВТОРАЯ	
СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЗНАНИЕ	49
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	
О СОВЕРШЕНСТВЕ ЗНАНИЯ	64
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ	
ПРЕДШЕСТВЕННИК ФРЕНСИСА БЭКОНА	72
ГЛАВА ПЯТАЯ	
УЧЕНЫЙ	88
ГЛАВА ШЕСТАЯ	
ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ	98
Summary	125
Примечания	126

Научное издание

Богуславский Вениамин Моисеевич
Франциско Санчез – французский предшественник
Френсиса Бэкона

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор: *А.В. Сафонова*

Корректор: *А.А. Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 10.07.2001.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 04,18. Уч.-изд. л. 05,72. Тираж 500 экз. Заказ № 023.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14