

Бернард Эммануилович Быховский Гассенди

Мыслители прошлого –

«Гассенди»: Мысль; Москва; 1974

Аннотация

Работа посвящена выдающемуся французскому философу XVII в. Пьеру Гассенди. В книге прослеживаются основные моменты жизненного пути и творческой деятельности философа.

Автор показывает историческую роль неопикуреизма Пьера Гассенди, его место в антисхоластическом движении.

Книга предназначена для преподавателей, пропагандистов, студентов и аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся вопросами истории философии.

Б. Э. Быховский Гассенди

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Быховский Бернард Эммануилович (1901 г. рождения) — доктор философских наук, профессор. Известен как автор одного из первых учебников по диалектическому материализму (1930), ряда монографий и брошюр: «Враги и фальсификаторы марксизма». М. — Л., 1933; «Философия Декарта». М.—Л., 1940; «Метод и система Гегеля». М., 1941; «Маразм современной буржуазной философии». М., 1947; «Американский персонализм». М., 1948; «Основные течения современной идеалистической философии». М., 1957; «Философия неопрагматизма». М., 1959; «Личность и общество». Копенгаген, 1963; «Наука, общество и будущее». Буэнос-Айрес, 1965; «Людвиг Фейербах». М., 1967; «Джордж Беркли». М., 1970; «Кьеркегор». М., 1972; «Эрозия вековой философии». М., 1973 и др., а также многих статей.

Быховский Б. Э. — лауреат Государственной премии СССР (1943 г.) за авторство и редактирование 1, 2 и 3-го томов «Истории философии».

I. Эпикурейский священник

Первая половина XVII века — годы жизни Гассенди — была беспокойной, мятежной эпохой в истории Франции и всей Европы. С полным основанием французский историк Р. Мунье говорит о наступлении в это время периода всестороннего кризиса. «XVII век был эпохой кризиса, охватившего всего человека во всех областях его деятельности — экономической, социальной, политической, религиозной, научной, художественной — и проникшей во все его существо» (53, стр. 143).

Нескончаемые войны повсюду нарушали нормальную жизнь обитателей Западной и Центральной Европы. В продолжение трех десятилетий затяжные сражения с Габсбургской австрийской и испанской династией лишили людей мирного существования. То немцы вторгались в Бургундию, то испанцы в Пикардию. Вспыхивала война Франции то с Англией, то с Испанией. Страна находилась в непрестанном военном напряжении. Одновременно свирепствовали гражданские войны. Призрак капитализма не только бродил по изжившей себя феодальной Европе, но и обрел воплощение в реальной революционной действительности в соседствующих с Францией Голландии и Англии. В самой Франции не успели еще завершиться сражения с гугенотами, как на юго-западе развернулись

крестьянские и рабочие мятежи. Войны разоряли страну. Экономический кризис все усиливался. «Самое мрачное изображение народных бедствий не может превзойти действительности: чума, голод, взятки судейских чиновников, хитрые и жестокие вымогательства налоговых откупщиков, насилия военных... Ежеминутно жакерии вспыхивали на пути Ришелье» (21, стр. 37). Крестьянские и плебейские восстания «кроканов» («ничтожеств», как обзывали их господствующие классы) разразились в Провансе — родной провинции Гассенди. С особой силой одно вспыхнуло в 1631 году в Эксе, провансальской столице. Карательная экспедиция была беспощадной. Даже губернатор провинции граф д'Але (друг и почитатель Гассенди) был приведен в негодование бесчинствами карателей. «Нельзя, — протестовал он, — все взваливать на спину бедного народа, который здесь доведен до отчаяния» (53, стр. 147). В ходе карательной экспедиции был разрушен и дом ближайшего друга Гассенди ученого Пейреска, у которого он неоднократно жил, находясь в Эксе, и восторженную биографию которого написал после его смерти.

На всем протяжении первой половины XVII века во Франции не прекращались и политические неурядицы. Генрих Наваррский, бывший гугенот, спасшийся от гибели в Варфоломеевскую ночь и после перехода в католицизм ставший в 1589 году королем Франции Анри IV, в 1593 году овладел Парижем, оправдав свой лозунг: «Париж стоит обедни». Династия Бурбонов установила неограниченную политическую власть королевского абсолютизма. Убийство Анри IV в 1610 году воздело французскую корону на голову девятилетнего Людовика XIII. Кратковременное регентство его матери Марии де Медичи было вскоре фактически, а в 1624 г. формально оттеснено кардиналом Ришелье, в руках которого находилась вся полнота власти, использованная для развертывания свирепой контрреформации, для подавления гугенотов и народных восстаний.

По вступлении на престол Людовика XIV возглавляемая преемником Ришелье кардиналом Мазарини государственная власть способствовала еще большему усилению абсолютизма. Социально-политический кризис в стране углублялся. Возрастающий классовый антагонизм между феодалами и крестьянством сочетался с обостряющимися противоречиями классовых интересов между усиливавшейся буржуазией и феодальной аристократией. Последнее десятилетие жизни Гассенди ознаменовалось государственным кризисом: вспыхнула Фронда — мятежное антиабсолютистское движение, охватившее различные слои третьего сословия.

Однако именно это обстоятельство и погубило Фронду: буржуазия испугалась подъема народных восстаний, предательски переметнувшись на сторону королевской власти, предпочтя сближение с правящей феодальной кликой для совместного подавления народных масс. Вследствие этого «Фронда, хотя и была кризисом феодально-абсолютистского порядка... не стала все же буржуазной революцией — из-за того, что руководящие слои буржуазии спасовали в решительную минуту и предали собственное дело. Буржуазия возвратилась под сень абсолютизма» (21, стр. 636). Почти полтора столетия бродил по Франции призрак буржуазной революции.

Таков социально-политический фон, на котором совершались идеологические процессы, происходившие в годы жизни Гассенди. Несмотря на военную обстановку, критическую экономическую и социально-политическую ситуацию, развитие новых производительных сил и производственных отношений в рамках феодальной системы хотя и тормозилось, но не приостанавливалось. Медленно, но неуклонно происходило развитие промышленности и торговли. Развертывалась колониальная экспансия. В 20—30-х годах были организованы десять торговых компаний по голландскому образцу, развернувших свою деятельность в заморских странах — в Индии и на Американском континенте. Развитие промышленности и навигации в свою очередь настоятельно требовало научно-технического сдвига. Прогресс научной мысли в странах развитого капитализма не мог не оказывать влияния во Франции, не мог не стимулировать творческой инициативы французских мыслителей и ученых.

Грядущей социальной революции предшествовала научная революция, провозвестником которой был Николай Коперник. Вместе с Землей сдвинулась с места и наука. Наступил конец многовековому застою естествознания. Земля и ее окружение предстали в новом свете. Изобретение телескопа и микроскопа (энгископа, как его тогда называли) открыло людям глаза на дотоле незримое и неведомое. После географического открытия Америки начались, по остроумному выражению кембриджского философа того времени Гленвила, открытия научных Америк. Современниками Гассенди были Кеплер и Галилей, Гарвей и Торричелли. С этого времени развитие науки пошло гигантскими шагами, развитие, «которое усиливалось, если можно так выразиться, пропорционально квадрату расстояния (во времени) от своего исходного пункта» (1, т. 20, стр. 347).

Революция эта в равной мере относилась как к объекту, так и к методу познания. Она была крутым поворотом от сосредоточения философских интересов схоластики на химерических теологических псевдопроблемах к природоведению — к изучению реального мира. Вместе с тем (одно неотрывно от другого) эта революция знаменовала утверждение новых научных методов, методологический разрыв с ухищрениями схолистического умозрения.

Новорожденное естествознание, раскрепощавшее познание природы от теологической зависимости, начало свой триумфальный исторический путь: первое место заняла «механика земных и небесных тел, а наряду с ней, на службе у нее, открытие и усовершенствование математических методов» (1, т. 20, стр. 348). Это было обусловлено как практическими задачами, так и теоретической необходимостью. Первоочередной практической задачей было насущное требование развития производительных сил созревающего нового общественного строя. Теоретической необходимостью этой стадии научного прогресса было исследование в первую очередь низшей, простейшей, всеобщей формы движения — механических закономерностей. А этому в свою очередь способствовали, наряду с расширением эмпирического и экспериментального кругозора, блестящие математические открытия: установление Виетом алгебраической символики и начал тригонометрии, создание Декартом и Ферма аналитической геометрии, первые шаги, проложенные Ферма и Паскалем на пути к теории вероятностей, подступы к дифференциальному исчислению.

Но как то, так и другое (введение в научный обиход экспериментальных исследований и математических методов) неизбежно влекло за собой существенное преобразование всего *строения мышления*. Тридцатилетие, прошедшее от 1620 до 1650 годов, было решающим периодом в истории рационального познания. Научная революция, происходившая в эти годы, была не только естественнонаучной революцией, но величайшим переворотом в истории миропонимания в целом. Если первой такой революцией в истории человечества был переход от мифологического мировоззрения к натурфилософскому, то рассматриваемая эпоха была началом второй универсальной интеллектуальной революции, открывшей путь к научному миропониманию, положившей начало философии нового времени. Современниками Гассенди были Бэкон, Декарт и Гоббс. Возродилась и вступила в борьбу за существование и развитие низведенная с исторической сцены и подавленная в продолжение долгих веков материалистическая философия, проблески которой лишь сверкнули в номинализме. Но и противостоящая ей новая нематериалистическая философия отстаивала свои права на автономию по отношению к безгранично царившей в тогдашней идеологии теологической гегемонии. В 1635 году во Франции была учреждена академия наук, предшественницей которой была академия, ранее частным образом организованная близким другом и покровителем Гассенди — де Монмором. Вышел в свет первый французский научный журнал «*Journal des savants*». В эти же годы формировалась объединявшая ученых разных европейских стран «Республика ученых». «Республика» эта преодолевала государственные границы.

Взаимный обмен идеями путем «переписки, поездок, длительного пребывания за границей, создали своего рода научную интеллигенцию» (39, стр. 123) в международном масштабе.

Процесс этот происходил отнюдь не идиллически. То было весьма суровое время. Конфронтация религии и науки, веры и знания достигла крайнего напряжения. Инквизиция свирепствовала. 17 февраля 1600 года на Площади цветов в Риме был заживо сожжен героический энтузиаст Возрождения, бесстрашный борец против «торжествующего зверя» Джордано Бруно. В 1619 году на родине Гассенди, в Тулузе, на костре инквизиции погиб продолжатель дела Бруно падуанский священник Джулио Чезаре (Лучилио) Ваннини. А три года спустя та же участь постигла в самом Париже на Гревской площади безбожника Жана Фонтанье. Ришелье не довольствовался отменой Нантского эдикта. По его наущению 19 мая 1636 года Людовик XIII потребовал от парламента утверждения декларации об усилении беспощадных преследований еретиков, содержащей перечень наказаний вплоть до рассечения губы и вырывания языка. В 1643 году генеральный прокурор потребовал от парламента предоставления ему права на казнь. «Духовенство оставалось первым сословием в государстве — самым могущественным в политическом отношении и самым богатым» (60, стр. 161). Основанный в середине XVI века орден иезуитов все больше прибирал к рукам всю систему образования, отгнав доминиканских и францисканских конкурентов, расширяя и упрочивая свою гегемонию на университетских кафедрах, бдительно следя за «происками» инакомыслящих и отступников.

Гассенди жил в эпоху грозного идеологического климата.

* * *

Пьер родился 22 января 1592 года в многодетной крестьянской семье в деревне Шантерсье, в нескольких километрах от провансальского городка Динь. Фамилия его родителей — Антуана и Франсуазы (урожденной Фабри) была Гасан (Gassend). Ставшая традиционной и общепринятой фамилия Гассенди была данью галантному в то время «италианизированию». Как установлено специальными исследованиями, и в церковно-приходской метрической записи значится «Gassend», и сам он так подписывал свои письма (46, стр. 239).

Это был очень способный мальчик. В четырехлетнем возрасте он уже умел читать. В восьмилетнем он поступил в диньскую школу, основанную орденом миноритов (разновидность францисканцев). По окончании школы, после двухлетнего пребывания в родной деревне, он поступает в 1609 году в коллеж провансальской столицы Эксан-Прованс («в залитом мягким солнцем и богатом оливковыми рощами

Эксе»; 5, т. 2, стр. 21), где изучает теологию и философию. «Я не знаю, — отзывался о нем один из профессоров, — является ли молодой Гасан моим учеником или моим учителем» (67, стр. 3). Окончив занятия в коллеже, Гассенди начинает работать в качестве преподавателя риторики в Дине (1612—14), после чего, получив ученую степень доктора теологии в Авиньонском университете (1614) и сан священника (1616), утверждается профессором философии в том самом коллеже, где четыре года до этого закончил свое студенческое образование. «Безбородым профессором философии» называли в Эксе почтенные мужи своего двадцатичетырехлетнего коллегу. Шесть лет продолжалась там его преподавательская деятельность. В 1622 году полностью завладевшие коллежем иезуиты отстранили его от работы.

Для этого были, впрочем, достаточные основания. Молодой профессор философии чем больше изучал схоластический перипатетизм, тем больше в нем разочаровывался, тем прочнее убеждался в его неубедительности и несостоятельности. А преподавал он неизбежно именно католически препарированный аристотелизм. Как же он преподавал эту неприемлемую для него официальную философию? Вот как он сам рассказывает об этом своему почтенному другу генеральному викарию Экса Жозефу Готье: «...когда мне потом пришлось целых шесть лет исполнять в академии Экса обязанности профессора философии, и именно аристотелевской, то хоть я и старался всегда, чтобы мои слушатели умели хорошо защищать Аристотеля, однако в виде приложения излагал им также такие взгляды, которые

совершенно подрывали его догматы.

И если первое я делал в силу известной необходимости, вызванной условиями места, времени и окружающей среды, то второе — из-за того, что умалчивать об этом я считал недостойным порядочного человека; такой подход давал слушателям разумное основание воздерживаться от одобрения вышеназванной философии» (5, т. 2, стр. 11). Другими словами, изучение схоластического аристотелизма состояло в том, чтобы как следует знать оружие идейного противника, дабы уметь с ним успешно сражаться. Такому курсу философии не место было в иезуитском коллеже и ни в одном тогдашнем учебном заведении. Два года спустя после прекращения преподавательской работы в Эксе, в августе 1624 года, в Гренобле была опубликована анонимно его первая книга с выразительным заглавием: «Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются либо новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей».

В том же году Гассенди впервые посещает Париж, куда снова приезжает в конце 20-х — начале 30-х годов. Во время пребывания в Париже он знакомится с рядом видных ученых и философов, постоянная переписка с которыми и личное дружеское общение продолжались впоследствии долгие годы. Этому сближению способствовали не только философские интересы, но и широко привлекавшие внимание ученых того времени открытия в области астрономии — науки, увлечение которой присуще Гассенди на протяжении всей его жизни. Сохранился (и посмертно был опубликован) его астрономический дневник, в который в продолжение почти сорокалетия он записывал свои повседневные нескончаемые астрономические наблюдения.

В 1626 году утвержденный в качестве каноника диньского кафедрального собора, Гассенди, интенсивно продолжая свою научную деятельность, приступил к исполнению обязанностей священнослужителя. Он пользовался всеобщим уважением прихожан, и его церковные проповеди этому способствовали в значительной степени. К своим проповедям он тщательно готовился, и они доставляли ему большое моральное удовлетворение. Вот что сам он рассказывает об их содержании в своем письме к Люилье (от 6. II. 1633): «Я не проповедовал ничего иного, кроме как против разнузданности (*contre les debauches*) нашего времени... Вся моя деятельность заключалась в одних лишь чисто нравственных рассуждениях. И при этом я всячески уклонялся от всех тех возвышенных материй, о которых другие толкуют с наших кафедр...» Таким образом, подобно тому как свои философские курсы Гассенди использовал для дискредитации схоластики, свои церковные проповеди он использовал для чисто этических нравоучений.

В 1628 году Гассенди совершает вместе с Франсуа Люилье (государственным казначеем, с которым он подружился в Париже) длительную поездку в Голландию. Девять месяцев, проведенных в этой стране, имели немалое значение в окончательном формировании научного образа мысли Гассенди. Там по сравнению с Францией была гораздо большая свобода мысли (не случайно переселился туда Декарт). Гассенди познакомился и общался там со многими передовыми учеными, с которыми затем, по возвращении на родину, состоял в переписке, обмениваясь мнениями о новых научных открытиях и дискуссионных проблемах.

Возвратившись домой и продолжая исполнять свои обязанности настоятеля кафедрального собора, Гассенди все свободное от этих обязанностей время неустанно посвящал разработке своего философского учения, противопоставляемого им схоластике, не прекращая при этом астрономических и физических наблюдений и экспериментов. За это десятилетие им были опубликованы наряду со специальными астрономическими работами яркие полемические философские произведения, которые представляют большой историко-философский интерес и будут нами рассмотрены в дальнейшем.

В 1645 году пятидесятидвухлетний ученый был приглашен на пост профессора кафедры математики Королевского коллежа и переселился в Париж. 23 ноября состоялась вступительная лекция по читаемому им курсу астрономии. Впоследствии, в 1647 году, курс

«Оснований астрономии согласно как древним гипотезам, так и Копернику и Тихо» был им опубликован. Тема этого курса была в то время очень острой и злободневной и требовала от лектора и автора большой сдержанности и крайней осмотрительности: осуждение Ватиканом Галилея было грозным предостережением для ученых. Позиция, занятая в этом курсе Гассенди, была очень осторожной и не могла быть иной. Он, как бы беспристрастно, излагает различные имеющиеся «гипотезы», знакомя с ними своих слушателей и читателей. Каково его собственное предпочтение, из *этой* работы установить нельзя. Но оно не оставляет ни малейших сомнений при ознакомлении с другими источниками, неоспоримо свидетельствующими о его полной приверженности учениям Коперника и Галилея. Несмотря ни на какие запреты, Гассенди не только в разговорах и переписке с друзьями постоянно выражал свое восторженное отношение к великому флорентинскому ученому, но не остановился и перед непосредственным общением с ним и после его процесса и осуждения в 1633 году.

Переписка Гассенди с Галилеем началась еще в 1625 году. В 1632 году Галилей переслал ему экземпляр своего «Диалога о двух системах мира». В своем благодарственном письме от 1 ноября того же года Гассенди высказывает свое согласие со взглядами Галилея и выражает свой восторг перед его гением. Когда впоследствии Галилей сообщил ему о возбужденном против него инквизицией преследовании, Гассенди отнюдь не прекратил свое общение со «столь прославленным Галилеем, имя которого сохранится навеки». А в одном из своих писем к проживавшему в Париже после бегства из заключения основоположнику утопического коммунизма Томмазо Кампанелле (в мае 1633 г.) Гассенди заявляет, что он, как и Кампанелла, разделяет астрономические воззрения Галилея.

После осуждения семидесятилетнего ученого переписка велась с большой осторожностью конфиденциальным путем при посредстве верных друзей, ездивших в Италию и лично передававших эти письма. Эти письма Гассенди проникнуты глубоким уважением и искренним сочувствием. Он призывал Галилея не отчаиваться, смириться перед непреодолимым злом, призывая его не омрачать своего существования: «Я пребываю в величайшем беспокойстве по поводу судьбы, ожидающей вас, о вы, величайшая слава нашего века... Оставайтесь самим собой и не допускайте, чтобы ваша почтенная старость была развенчана от мудрости, которая до сих пор всегда была неразлучной спутницей вашей жизни. Да будет с вами уверенность в вашей вечной правоте» (от 19. I. 1634). А в письме от 18 ноября 1636 года Гассенди делится с Галилеем своей несбывшейся мечтой встретиться с ним, чтобы посоветоваться перед опубликованием своего философского учения: «Да будет воля богов, чтобы ты был еще в этом мире, когда наконец сей эмбрион увидит свет!» В октябре 1637 года Гассенди выражает свое соболезнование ослепшему Галилею, так и не увидевшему ни Гассенди, ни его философского творения.

Обострение болезни (туберкулез легких) вынудило Гассенди в 1648 году покинуть Париж и возвратиться в Прованс. Приглашение шведской королевы Кристины, сделанное через несколько дней после смерти Декарта, приехать в Стокгольм Гассенди отклонил. В 1653 году он снова вернулся в Париж. Здесь 24 октября 1655 года в третьем часу пополудни в доме академика Монмора, в котором он проживал, на Церковной улице (Rue du Temple, 79), скончался шестидесятитрехлетний ученый, творческой деятельностью которого может гордиться история французской культуры. Два дня спустя прах Гассенди был похоронен в фамильной гробнице Монмора на Николаевском кладбище. Мраморный бюст Гассенди, повешенный Монмором на стене кладбищенской церкви, не сохранился. Но дело его жизни — беззаветная преданность служению прогресса научной мысли — не пропало бесследно, и память о нем не исчезла в потоке веков.

* * *

В качестве эпиграфа к своей работе о Гассенди (1904) Герман Шнайдер избрал формулу: «Философская система есть прежде всего выражение некоторой личности». Мы не

разделяем такого подхода к истории философии. Совсем еще молодой Маркс, уже до того как он стал основоположником исторического материализма, сформулировал принципы иного, подлинно научного подхода к историко-философским явлениям: «Задача философской историографии, — писал он в 1839 году в седьмой „Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии“, — заключается не в том, чтобы представить личность философа, хотя бы и духовную, так сказать как фокус и образ его системы, еще менее в том, чтобы предаваться психологическому крохоборству и мудрствованиям. История философии должна выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему... Она должна отделить бесшумно подвигающегося вперед крота подлинного философского знания от... феноменологического сознания субъекта, которое является вместилищем и двигательной силой этих рассуждений. Этот *критический момент* при изложении философской системы, имеющей историческое значение, безусловно необходим для того, чтобы привести научное изложение системы в связь с ее историческим существованием... Но в то же время она должна быть утверждена и как философская связь...» (2, стр. 211).

Установленный здесь методологический принцип сохраняет свое полное значение, что, однако, ни в коей мере не умаляет роли личности в истории, не сводит к нулю ни в истории философии, ни в истории вообще «воли отдельных людей, каждый из которых хочет того, к чему его влечет физическая конституция и внешние, в конечном счете экономические, обстоятельства (или его собственные, личные, или общесоциальные)...» (1, т. 37, стр. 396). Энгельс, как и Маркс, решительно выступает против вульгарного социологизма в трактовке исторических явлений (1, т. 37, стр. 395). Столь же решительно выступал против социологической вульгаризации истории философии и Ленин, отвергая как «вздор и ребячество» подобный подход, получивший гротескное выражение в книге В. Шулятикова (см. 3, т. 29, стр. 464—5).

Уяснив социально-политическую и идеологическую атмосферу эпохи Гассенди, прежде чем перейти к теоретическому анализу его учения и к установлению его места и значения в движении вперед «крота философского познания» (Маркс), нам хочется обрисовать живой образ философа, получить представление о личности творца этого учения и условий, в которых протекала его жизнь.

В отличие от невысокого ростом, худощавого, черноглазого и темноволосого Декарта Гассенди унаследовал внешность своих родителей, провансальских крестьян: он был высоким, широкоплечим, голубоглазым блондином, хотя и не отличался крепким здоровьем. «Как ты знаешь, — писал он своему другу, — я не обладаю очень прочным телосложением. Но при этом я все же не подвержен тяжелым и томительным заболеваниям» (6, стр. 88). Образ жизни его был очень скромным, хотя Гассенди совершенно чужд был мрачный аскетизм. Он предпочитал вегетарианскую пищу, совершенно не выносил вина, но с аппетитом питался овощами и фруктами. «Я обедаю всегда с большим аппетитом, — писал он своему другу, — настолько, что даже тогда, когда я ем один только сухой хлеб, я всегда испытываю при этом большое удовольствие» (6, стр. 86).

У католического священника не было, конечно, своей семьи. Большую часть жизни у него не было и своего дома. Лишь в 1637 году он приобрел небольшой дом с садиком, но жил он преимущественно и в Эксе и в Париже, у своих друзей. А друзей, близких, верных друзей, у него было множество, где бы он ни был. Он был очень общителен и вовсе не склонен к одиночеству, к замкнутому образу жизни, чуждому дружеского общения, оживленных бесед, горячих споров и веселых шуток. Он был очень ласков с детьми и охотно играл и резвился с ними. В нем гармонически сочетались жизнерадостность и неприхотливость, доброжелательность и ирония, принципиальность и самокритичность.

Вот каким было каждодневное времяпрепровождение Гассенди в диньском уединении. Он вставал в три или четыре часа утра; работал до завтрака. После легкого завтрака беседовал час-другой с посетителями. «Он не был ни надменным, ни труднодоступным. Его любезность и гуманность были бесподобны», — вспоминает его ближайший ученик Франсуа

Бернье (26а, стр. 4). Затем совершал небольшую прогулку и снова возвращался к работе, продолжавшейся до восьми часов вечера. В девять он обычно укладывался спать, когда не зачитывался латинскими поэтами, большинство произведений которых он знал на память. Он любил музыку и даже написал небольшую работу по теории музыки. Зачастую он вставал среди ночи для астрономических наблюдений. И так изо дня в день. По воскресеньям он служил обедню, а в понедельник снова возвращался к своим повседневным занятиям.

То был неутомимый труженик. Собрание его сочинений — это пять тысяч страниц in folio в две колонки. Из них одно только главное его произведение «Свод философии» занимает 1768 страниц с 262 приложениями. А ознакомление с рукописными вариантами его работ показывает, с каким упорством, трудолюбием, усердием работал он над их совершенствованием, уточнением, исправлением, отшлифовкой формулировок, устранением не удовлетворявших его высказываний.

Эрудиция Гассенди была поразительной как по своему объему, так и по универсальности. Его сочинения — настоящая научная энциклопедия того времени. Он был в курсе всех достижений физики, астрономии, математики, анатомии, физиологии, метеорологии, ботаники, филологии, психологии, истории, а вместе с тем, разумеется, был всесторонне осведомлен в области теологии. Он не только в совершенстве владел латинским языком, на котором написаны все его произведения, он хорошо знал греческий, арабский и еврейский языки. Он был первым во Франции историком философии. Его работы основаны на обширном и доскональном знании и критическом осмыслении истории античной и средневековой философии и непосредственно предшествовавшей ему философии Возрождения. Он был вместе с тем и историком науки, запечатлевшим в своих работах не только античные натурфилософские построения, но также и астрономические открытия своих современников. Перу его принадлежат биографии Коперника, Тихо Браге, Региомонтана.

Совершенно иным, чем в родном краю, был образ жизни Гассенди в Париже, где он непрестанно находился в дружеском окружении. Живя у гостеприимного Монмора, он постоянно встречался с участниками академических собраний. Но чаще всего он проводил время с неразлучными друзьями; то была, как называли их, «la Tetrade» (четверка, квартет): Гассенди, Диодати, Нодэ и Ле Вайе — «известные любимцы нимфы Софии» (57, стр. 325).

Старшим из них был неугомонный Эли Диодати (шестнадцатью годами старше Гассенди). Уроженец кальвинистской семьи в Женеве, он был совершенно безразличен к религиозным вопросам, но одержим неутолимой жаждой знаний. Хотя постоянным его местожительством был Париж, он был неустанным путешественником, то и дело уезжая в Голландию, Англию, Германию и особенно в Италию. Это не был непоседливый любитель приключений: он гонялся за новыми знаниями, в поисках сделанных в разных странах научных открытий; он неудержимо стремился к общению с искателями истин, к обогащению их мыслями, догадками, соображениями, которыми делился, которые обсуждал затем со своими коллегами. Он встречался с Бэконом и Гоббсом, с Кремонини и Гюйгенсом, с Гуго Гроцием и Кампанеллой. То был настоящий эмиссар «Республики ученых». Он был беззаветно предан великому флорентинцу, с которым не только переписывался, но и лично встречался, невзирая на все запреты и преследования гениального ученого. Он готовил перевод «Диалогов» Галилея на французский язык. При посредстве Диодати осуществлялась связь Галилея с Гассенди («Столь мною любимый и уважаемый сеньор Гассенди», — писал Галилей Диодати 25 июля 1634 г.). При встречах и в письмах Галилей делился с Диодати своими невзгодами, заявляя, что «все его бедствия произошли от немилости иезуитов» (письмо от 25 июля 1634 г.). «Я подчиняюсь своему несчастью, — писал ослепший Галилей (14 августа 1638 г.), — потому что глупо и безрассудно желать сопротивляться велениям рока» (20а, III, стр. 298). Письма Диодати к Галилею проникнуты обожанием гениального страдальца.

Таков первый из участников гассендистской «четверки». Самым младшим в ней был Габриэль Нодэ (восемью годами моложе Гассенди), универсальный ученый, автор

многочисленных научных работ по самым разнообразным отраслям знания, по профессии врач. Сочинения Нодэ посвящены наряду с медициной (особенно «ятрофилологией», как он называл ятрохимию, нынешнюю фармакологию) также и истории, военному делу, политическим вопросам (в числе последних — работа о государственных переворотах, написанная под явным влиянием Фронды). В своих сочинениях он беспощадно отвергает измышления астрологов, магов, прорицателей. Ему принадлежит также сборник эпиграмм. Это чрезвычайно любопытная фигура. Библиотекарь кардиналов Барберини (впоследствии папы Урбана VIII), Ришелье и Мазарини, этот друг Гассенди был убежденным безбожником. «Я считаю господина де Ле Вайе и господина Нодэ, — писал в одном из своих писем Пьер Бейль, — двумя самыми образованными учеными этого века, обладающими наиболее свободными от общепринятых предубеждений умами; но, будучи ярко выраженными вольнодумцами (*esprits forts*), они очень часто распространяют среди нас доктрины, чреватые опасными последствиями» (57, стр. 575).

Упомянутый Бейлем Франсуа де Ла Мот Ле Вайе также один из гассендистской «четверки»; он был, пожалуй, самой экстравагантной фигурой из теснейшего окружения Гассенди. Так же как и Нодэ, он был неверующим, свободомыслящим ученым. Но узы дружбы с ним, как и с Нодэ, диньского каноника из-за этого нисколько не ослабевали.

Четырьмя годами старше Гассенди и проживший до глубокой старости (85 лет), Ле Вайе был учителем Людовика XIII и брата короля, герцога Орлеанского. Он носил звание государственного советника и историографа Франции. По основании Французской академии стал ее членом (чего не удостоился Гассенди). Многогранность его научных интересов и литературной деятельности изумительна. Философия, история, историография, логика, риторика, этика, экономика, политика, география, музыка — все это является предметом рассмотрения в его пятнадцатитомном собрании сочинений — объемом в семь тысяч страниц. «Французский Плутарх» называл его Нодэ.

По своим философским воззрениям Ле Вайе был скептиком. Однако скептицизм его был направлен вовсе не на то, чтобы дискредитировать научное познание и дать место вере. Как раз наоборот. Одна из его работ озаглавлена: «О пользе скептицизма для науки» (1668). В первую очередь он направлен против теологического догматизма. «В самом существовании бога он хочет видеть одну из тех мистерий, в которые следует верить без поощрения философией, следуя авторитетам, закрыв глаза» (57, стр. 141). Вполне понятно, что в его время и при его общественном положении он не мог обходиться без «философской дипломатии». «Сомневаться в религиозных догмах, не считая ни уместным, ни возможным восставать против них, с удовольствием подрывая их, не претендуя на их отвержение... такова была участь Ла Мот Ле Вайе на протяжении большей части его жизни» (57, стр. 505).

Литературные произведения этого участника «четверки» отличаются сарказмом, издевательством над банальностями и трюизмами. Четвертый диалог его «Диалогов Оразия Туберского» носит название «Ослы нашего времени». Это язвительная апология «ослиной философии», презирающей искателей, критически мыслящих новаторов. Нетрудно представить его высказывания в откровенных беседах с друзьями из «четверки». Следует особо отметить его книгу «О добродетели язычников» (1641), развивающую идеи этического историзма и своеобразного нравственного релятивизма. Эту книгу можно считать прологом к этической концепции Пьера Бейля, разрывающей связь морали с религией.

Таковы были верные друзья Гассенди: очень разные люди как по своему общественному положению, так и по своим нравам и темпераменту. Когда, занимаясь Гассенди, познакомишься с «четверкой», невольно приходит в голову поговорка: «Скажи мне, кто твои друзья, и я скажу, кто ты». При всем различии их объединял лозунг Горация, служивший девизом всей деятельности Гассенди: «*Sapere aude!*» («Отважься быть разумным!») В этом они были единомышленниками.

* * *

Латинский афоризм «*Habent sua fata libelli*» (книги имеют свою судьбу) в полной мере приложим к сочинениям Гассенди.

Основной труд Гассенди, плод его двадцатилетней работы, «Свод философии», а также и его «Свод философии Эпикура» и вторая книга «Парадоксальных упражнений против аристотеликов» были опубликованы лишь посмертно в шеститомном Собрании сочинений, изданном в Лионе его учеником Сорбьером в 1658 году. В 1727 году это издание было перепечатано во Флоренции. С тех пор в течение трех столетий ни одно из произведений Гассенди не переиздавалось, а главное — ни одна из работ Гассенди не была переведена с латинского на французский язык, т. е. не стала доступной сколько-нибудь широкому кругу читателей, интересующихся историей философии. Существовало лишь не вполне адекватное изложение этой философии, сделанное учеником Гассенди Бернье в 70-х годах XVII века и с тех пор также не переиздававшееся.

Историки философии, как правило, игнорировали это учение. В «Истории философии» Гегеля о Гассенди — три строки; в двухтомной «Истории новой философии» Виндельбанда — двадцать пять строк; в объемистой истории Рассела он только упоминается. Даже в многотомной истории философии одного из крупнейших *французских* историков философии — Э. Брейе Гассенди уделено всего лишь пятьдесят строк. Первая диссертация о Гассенди, защищенная в Парижском университете в 1898 году Анри Берром (серьезный, вдумчивый результат четырнадцатилетней работы), была, в соответствии с университетскими требованиями, написана по-латыни. «Гассенди, — утверждает Берр, — образует как бы превосходное средоточие для рассмотрения всего того, что в XVII веке противостояло официальным принципам» (27, стр. 16). Он высказывает надежду, что «будущее воздаст Гассенди должное» (27, стр. 59).

На конгрессе, происходившем наконец в Дине в ознаменование трехсотлетия со дня смерти Гассенди (лишь в 1852 году, спустя двести лет после смерти, в этом городе была воздвигнута в память о нем бронзовая статуя), Ж. Куароль в своем выступлении обратил внимание участников конгресса на тот факт, что Гассенди никогда не фигурирует ни в каких учебных программах, ни в перечне тем дипломных работ философских факультетов.

Автор обстоятельного исследования истории философии XVII века иезуит Гастон Сортэ один из заключительных параграфов раздела своей работы, посвященного Гассенди, называет: «Незаслуженное забвение Его причины», пытаясь объяснить, «почему учение Гассенди было при жизни его лишь беглой волной, а впоследствии она скрылась во мраке глубоко несправедливого забвения» (67, стр. 250). И тут же Сортэ выискивает всяческие оправдания тому, что забвение это, «жертвой которого стал Гассенди», отнюдь не было «совершенно неоправданным» (67, стр. 248). Латинский язык, на котором писал Гассенди, ограничивал сферу его влияния, объясняет Сортэ. Но почему этот международный язык тогдашних ученых не побудил их и последующих философов к тому, чтобы сделать доктрину Гассенди более доступной? (Кстати, сам Гассенди сделал латинский перевод с древнегреческого X книги Диогена Лаэртского для того, чтобы сделать более доходчивым излагаемое в ней учение Эпикура ¹.)

В 1955 году, том самом, когда состоялся упомянутый конгресс в Дине, на страницах французского коммунистического журнала «*La pensee*» выступил тов. Жорж Коньо со статьей «Гассенди, реставратор эпикуреизма», где дан точный ответ на вопрос о том, почему Гассенди подвергался остракизму в истории философии: «Именно потому, что он проповедовал материализм, официальная история философии обходит его молчанием или нарочито искажает его идеи и даже его биографию» (№ 63, стр. 25).

В последние десятилетия имя Гассенди выплыло во французской истории философии из трехсотлетнего забвения. Появились обстоятельные исследования о нем. Предметом изучения стали не только опубликованные сочинения, но и хранившиеся веками в различных

¹ К. Маркс пользовался этим переводом, работая над своей диссертацией.

архивах рукописи и письма. В 1959 году был издан французский перевод «Парадоксальных упражнений». В 1962 году — полемические работы Гассенди против Декарта. А в 1960 году (спустя шестьдесят два года!) переведена упомянутая ранее диссертация Берра. Вокруг исторической трактовки и оценки философского наследия Гассенди возникла острая идейно-теоретическая борьба.

«Дело Гассенди», как теперь принято называть дискуссию о нем между французскими историками философии, — яркий эпизод в борьбе двух партий в философии. Совсем не случайно французский марксист потребовал воздать должное Гассенди. Не случайно перевод с латинского его произведений был осуществлен советскими философами. В 1968 году в Москве вышло двухтомное издание его сочинений, в которое вошли также до сих пор не переведенные на французский язык «Свод философии Эпикура» и полемическое письмо против Герберта Чербери. В журнале «La pensee» в том же году тов. Л. Ланжевен посвятил этому изданию, способствующему разработке истории материалистического лагеря в философии и роли в нем несправедливо игнорируемого Пьера Гассенди, специальную статью «Гассенди, переведенный на русский» (№ 137, стр. 114–118).

А дискуссия о Гассенди не замолкает. Утверждение о том, что «Гассенди еще и сегодня является объектом борьбы партий, словно он умер лишь вчера» (66, стр. 65), что одни выдают его за материалиста, другие — за противника материализма, одни — за вольнодумца, другие — за благочестивого католика, — это утверждение еще гораздо острее, чем в те годы, когда писал Шнайдер, выражено в нынешней дискуссии о Гассенди.

Кому же верить? — спрашивал Шнайдер. Стремлением дать убедительный, объективный ответ на этот вопрос будет все последующее исследование.

II. Сражения с филоморам

На 24 августа 1624 года в королевском дворце принцессы Маргариты под председательством профессора Парижского университета Антуана Вийона был назначен научный диспут для обсуждения тезисов его ученика Жана Бито, которые были озаглавлены: «Положения, выдвинутые против аристотелевских, парацельсовских и кабалистических догматов». Первые два из этих тезисов направлены против перипатетического учения о материи и форме. Собравшемуся в переполненном зале множеству посетителей было объявлено, что по приказу университетского руководства диспут отменен и присутствующим предлагается разойтись. Через несколько дней (4 сентября) парижским парламентом, по требованию теологического факультета (деканом которого был Клод Морель), тезисы были осуждены и подлежали уничтожению, а трем организаторам диспута было предложено в 24 часа покинуть Париж. Запрет гласил: «Запрещается всем, под страхом смертной казни, утверждать и преподавать какие бы то ни было положения, направленные против древних и признанных авторов...»

Жан-Батист Морен, доктор философии и медицины, профессор Сорбонны, астролог, «своеобразный Дон-Кихот мракобесия» (14, стр. 390), в том же году опубликовал в Париже опровержение осужденных тезисов: «Опровержение ложных тезисов Антуана Вийона, называемого солдатом-философом, и Этьена де Клава, химика-медика, публично объявленных ими в Париже против учения Аристотеля...» Впоследствии поэты Буало и Расин при активном участии Бернье написали сатирическую пародию на защищаемое Мореном парламентское осуждение, рукопись которой под названием «Arret burlesque» («Смехотворный запрет») получила широкое распространение в парижских кругах. В ней язвительно осмеиваются профессора «страны химер», сражающиеся против неведомого им существа, «именуемого Разумом» и покушающегося на Аристотеля.

В том же самом августе 1624 года, когда были разогнаны участники этого диспута, в Гренобле анонимно вышла в свет первая книга Гассенди — боевой памфлет против схоластического аристотелизма, для своего времени звучавший как настоящий «революционный манифест» (66, стр. 16). Само собой разумеется, что он был написан

совершенно независимо от тезисов Бито. По всей вероятности, одним из источников, под влиянием которого сложились воззрения автора этой книги, были труды одного из наиболее ярких представителей Возрождения — падуанского философа Пьетро Помпонацци. Возражения, которые высказывал Гассенди против самодержавия перипатетической философии, преподавая в Эксе, переросли в этой его работе в сокрушительную критику схоластики и царящего в ней «крещеного аристотелизма». Вполне естественно, что впоследствии живший в изгнании де Клав писал в своей работе «Новый философский свет подлинных принципов и элементов природы и качество оных. Против общепринятых взглядов» о Гассенди как об одном из своих соратников: «О, блаженны и трижды блаженны умы, смело искавшие физическую истину со всей искренностью и свободой, не порабощая нас мнениям языческого философа... О, счастливы и ты, патриций Гассенди...» (14, стр. 396).

Подзаголовок «Парадоксальных упражнений против аристотеликов» гласит: «Книга первая. Против учения аристотеликов в целом». Незаконченная книга вторая «Против диалектики Аристотеля» была напечатана лишь посмертно. А всего задумано было семь книг: третья — по вопросам физики, четвертая — астрономии, пятая — по биологическим проблемам, шестая посвящена метафизике, а последняя — моральной философии. Но ни одна из них не была написана. «Если ты спросишь, благосклонный читатель, — объяснял Гассенди, — почему это Упражнение не было доведено до конца и почему отсутствуют пять остальных книг, обещанных в предисловии, то знай: друзья предупредили автора, что перипатетики весьма озлоблены выпуском первой книги... Автор не захотел ни продолжать, ни заканчивать вторую книгу и отложил ее в углу своего кабинета, оставив о ней всякую заботу и предоставив ей самой бороться с молью и паутиной, забросив свой труд в том виде, в каком ты получил его в 1624 году»².

Расправа с Вийоном тотчас же вслед за выходом в свет книги Гассенди не могла, конечно, не оказать на него удручающего влияния. Дальнейшая публикация «Парадоксальных опровержений» неизбежно грозила ему при разоблачении анонима (тем более священнослужителю) жестокими преследованиями. Как в личных беседах, так и в письмах друзья предостерегали Гассенди. «Ведь перипатетиков рассматривали тогда как оракулов, и надо было обладать большим мужеством, чтобы осмелиться противоречить Аристотелю», — пояснял век спустя биограф Гассенди Ж. Бужерель (61, стр. 5). А первая книга тридцатидвухлетнего автора была преднамеренно задорным, дерзким вызовом, перчаткой, брошенной в лицо идеологическим властителям. «Я атакую со всей смелостью общепринятые мнения», — писал Гассенди до выхода книги Дюфор де Пибраку (от 8.IV 1621). «Я не хочу больше замалчивать заблуждения, противоречия, тавтологии, невольные высказанные суждения, засоряющие Аристотеля... Хотя я отдаю себе отчет, какой гнев это вызовет против меня, я не считаю, что должен отступить, так как все, что я предпринял, сделано ради одной только Истины, для которой, я уверен, предвзятое мнение этих людей служит главным препятствием» (4, т. III, стр. 100). Воинствующий антисхоластицизм выступал в его книге с открытым забралом. «Противоречие с аристотелизмом не могло быть резче и радикальнее, чем оно выступало здесь» (11 б, т. I, стр. 17). Один из крупнейших современных знатоков литературного наследия Гассенди называет «Парадоксальные упражнения» «горящей головней, кинутой против схоластики» (62, стр. 33). Прямо и открыто, без всяких церемоний Гассенди ополчается против «ярма тирании Аристотеля» (5, т. 2, стр. 56), «аристотелевской темницы» (5, т. 2, стр. 46), «перипатетической тюрьмы» (5, т. 2, стр. 47), «невольников божественного Фомы» (там же).

Легко себе представить, какое озлобление вызвал этот «революционный манифест» среди хранителей ортодоксии. Ведь «Упражнения», по словам иезуита Сортэ, не были беспартийным критическим произведением; это сатира, «язвительный тон которой не гармонировал с серьезностью предмета... обвинения его, по существу, несправедливы...

² Русский перевод этого текста (5, т. 2, стр. 396) неудачен.

Гассенди применял свойственное южанам издевательство, вырождавшееся порою в ожесточение» (67, стр. 31–32). В особом параграфе «Атаки, направленные против „Упражнений“» Сортэ собрал большой и интересный материал, характеризующий озлобление схоластов, вызванное книгой Гассенди, не только во Франции, но и за ее пределами. Он рассказывает о настоящей кампании, развернутой против нее лионским (затем римским) теологом Фабри, веймарским профессором Морхофом и ростокским профессором Энгельке. Изживший себя томистский псевдоаристотелизм («духовная мумия» называл его Гассенди; 6, стр. 29–30) не только не сдавался, но свирепствовал.

Гассенди не мог поступить иначе, как отказаться от продолжения дальнейшей публикации задуманного им семитомного труда. «Когда он узнал о грозном возмущении перипатетиков против него, он предпочел прекратить свою работу тому, чтобы подвергнуться отвратительным преследованиям», — писал по этому поводу высоко ценивший Гассенди Пьер Бейль (8, т. 1, стр. 112).

Вот исповедь самого Гассенди в письме к тюрингенскому математику и ориенталисту Вильгельму Шикхардту (27. VIII. 1630): «Что касается прочих моих „Исследований“, о которых ты спрашиваешь, почему они еще не вышли в свет, причиной тому времена и нравы. Я проявил в них немного большую свободу, чем то позволяют нынешние условия. Ведь хотя я все и умеряю так, чтобы предотвратить наветы, тем не менее я еще не настолько счастлив, чтобы встретить вполне справедливых судей, а потому, стремясь отдать должное времени, помышляю и о безопасности. Оный предвестник, появившись в свет без обычной апробации, едва не привел к трагедии. Подумай, что же должно было произойти со всем прочим заготовленным снаряжением? Итак, я жду другого оборота вещей и лучшей участи, а если она мне не улыбнется, буду петь самому себе и музам. Есть у меня и другие писания о философах древних, но, конечно, я храню их для себя и друзей: ведь то, что хвалит толпа, и то, что ей нравится, — совсем иного рода» (4, т. VI, стр. 35; перевод В. А. Зубова, 15, стр. 67). Таков был печальный урок, усвоенный Гассенди не только из процесса Бито, но и из необходимости предотвращения собственного процесса.

Познакомимся внимательнее с содержанием и характером первых двух книг «Парадоксальных упражнений» и прежде всего уясним вопрос о соотношении партийности и объективности в этом произведении. Заслуженны ли упреки Сортэ, что партийность подавляет в нем объективность, что «в своей борьбе против аристотеликов наш полемист перешел всякие границы?» (67, стр. 257).

Гассенди со всей четкостью и определенностью различает учение Аристотеля и современный ему аристотелизм: «...подкапываюсь я не столько против самого Аристотеля, сколько под взгляды аристотеликов» (5, т. 2, стр. 96). И хотя в каждой главе его работы подвергаются критике, книга за книгой, сочинения самого Стагирита, он неоднократно оговаривает, что «аристотелики часто защищают не столько аристотелевские, сколько свои собственные положения, притом явно противоречащие мнению Аристотеля», и не случайно он назвал свой трактат «против аристотеликов», а не «против Аристотеля» (5, т. 2, стр. 15). В письме Гассенди к падуанскому профессору Лицети мы читаем: «Когда я придерживаюсь взглядов, опровергающих перипатетизм, из этого не следует, что меня надо считать противником Аристотеля...» (5, т. 2, стр. 423). В первом же «Упражнении» он признавал, что «Аристотель благодаря своей одаренности сделал очень много открытий и мы обязаны ему благодарностью за то, что он нам, позднейшим поколениям, предоставил возможность ими пользоваться» (5, т. 2, стр. 58).

Но есть Аристотель и «Аристотель»: подлинный и фальсифицированный — антисхоластический Аристотель Помпонаци и Кремонини и схоластический, томистский. Гассенди не оставляет сомнения в правомерности этого противопоставления.

При всей критической заостренности высказываний Гассенди против учения Аристотеля в них явственно выступают мотивы *историзма*. Недопустимо «перестать думать о том, что все древнее было некогда новым» (5, т. 2, стр. 59).

Одно дело заслуги Аристотеля перед развитием философии *в свое время*, другое — их

сохранение и значимость столетия спустя, во времена новой философии. «Разве достижения самого Аристотеля могли быть совершены, если бы он не отважился так смело отступить от взглядов своего учителя и выдвинуть положения, столь противоречащие учению Платона?» (5, т. 2, стр. 50). В этом отношении он должен служить примером для каждого настоящего философа, который должен непрестанно стремиться к поискам и обнаружению нового. «Право же, если бы он жил теперь... и увидел бы, что на слова его ссылаются слепо... какую жалость испытывал бы он к этим малодушным людям...» (5, т. 2, стр. 51). К тому же, воздавая должное Аристотелю, нет никаких оснований умалять историческое значение других философов прошлого, внесших свою лепту в развитие познания. Нет никаких оснований предоставлять ему монополию в историческом прогрессе философии. Величайший вред схоластического аристотелизма в том, что он своим культом Аристотеля тормозит, парализует, баррикадирует дальнейшее развитие творческой мысли, догматически абсолютизирует давно пройденный этап философской эволюции: авторитарное «ipse dixit!» («Он сам сказал!») не может быть критерием истины, определяющим философский приговор. «Подчинять свой ум авторитету того или иного человека недостойно философа» (5, т. 2, стр. 48), превращает его в одну из «бессмысленных обезьян» (там же). Осуждая догматическую косность, бездумное воспроизведение пройденного и обращенное в прошлое топтание на месте, Гассенди призывает: «Будем стараться, будем работать, внесем свою лепту и мы!.. Надо дерзать и мужественно идти вперед...» (5, т. 2, стр. 60).

Схоластика преграждает путь развитию мышления, «налагает на наш несчастный дух цепи и тяжкие оковы, заставляя его влачить жалкое рабство и привязывая его к стойлу, как выучный скот» (5, т. 2, стр. 61). Она лишает нас духовной свободы, «которая драгоценнее всякого золота» (там же).

Величайшее зло, творимое схоластами, было не в их приверженности философии Аристотеля, как бы ни устарела эта философия в свете новой науки, а в разлагающем воздействии их на всю философию, как таковую, — на ее предмет и метод. Обоснование этого является основной задачей первого литературного творения Гассенди. Во что выродилась царившая в то время философия? Аристотелики, отвечает на этот вопрос Гассенди, из истинной философии сделали софистику. Беспредметные словопрения, «пустая болтовня вокруг да около писаний и слов Аристотеля» (5, т. 2, стр. 43) заменяют у них изучение самих вещей. То, что они называют «философией», совершенно чуждо научному познанию. Не заботясь о настоящем, подлинном познании вещей, они «лишь гонятся за всякой чепухой» (5, т. 2, стр. 30). Они закрывают глаза на естественнонаучные открытия и знать о них не хотят. Даже из физики, которой немало занимался Аристотель, как бы она ни устарела, «они удалили лучшее, оставив одни химеры» (там же). Они отбросили заодно даже бесспорные истины математики.

Что представляет собой «диалектика», о которой без конца разглагольствуют аристотелики и критике которой посвящена вторая книга «Парадоксальных упражнений»? В своем письме к Ж. Готье Гассенди заявляет, что книга эта «направлена против аристотелевской диалектики. В ней указывается прежде всего, что в самой диалектике нет никакой необходимости и что она не приносит никакой пользы» (4, т. VI, стр. 16). Но уже в первых строках этой книги автор отмечает, что, поскольку различаются две диалектики — естественная и искусственная, следует иметь в виду, что критике он подвергает именно вторую из них и вовсе не касается естественной диалектики, понимаемой им как натуральная логика, как «деятельность интеллекта, благодаря которой мы умозаключаем и рассуждаем» (5, т. 2, стр. 187). И вся полемика против диалектики относится всецело к пресловутой искусственной, вымышленной аристотеликами «диалектике», т. е. к схоластическому маневрированию «призрачным», софистическим логизированием, к их «путанице бесполезных вещей» (5, т. 2, стр. 209). Подобная диалектика не изощряет ум, не совершенствует способность логического мышления, не двигает его вперед.

Схоластической логистике Гассенди противопоставляет методологические принципы, способствующие научному познанию вещей, которому лишь противодействует

«искусственная диалектика». В этом противопоставлении — самая суть, ядро всей полемики Гассенди во второй книге «Парадоксальных упражнений». Схоластический метод мышления не только бесполезен, но и вреден, препятствуя пониманию, объяснению того, что является предметом познания, и «если кто-нибудь ясно объясняет вещь, то это у него не от диалектики, но от достоверного знания» (5, т. 2, стр. 193), от которого лишь уведят, отвлекают схоластические словопрения. Допустим, вы хотите познать строение человеческого организма. «Не безумие ли требовать этого в первую очередь от диалектики, а не от анатомии?» (5, т. 2, стр. 194). Допустим, вы хотите изучить строение Солнца или Луны. К чему следует обратиться? К диалектическим изощрениям или к астрономии? «В самом деле, где же и каким образом научит меня диалектика, что небо должно быть разделено на такие-то зоны, семейства или созвездия, на окружности, градусы или минуты, и прочим подобным вещам?» (5, т. 2, стр. 195). И «разве какая-нибудь другая наука, кроме геометрии, докажет мне правильность того, что всякий треугольник имеет три угла, равные двум прямым, или неправильность того, что квадрат гипотенузы меньше суммы квадратов катетов?» (5, т. 2, стр. 197). Схоластическая «диалектика» повернута спиной к научному знанию. «Пустые и вздорные измышления диалектики не могут служить инструментом для научных достижений» (5, т. 2, стр. 212) — таков лейтмотив всей полемики Гассенди против схоластической эквилибристики силлогизмами.

Во второй половине книги «Против диалектики» Гассенди переходит к критике учения аристотеликов о категориях, или универсалиях. Здесь интересен не столько критический анализ отдельных категорий в их схоластической интерпретации, сколько самый подход к учению о категориях: доводы Гассенди в пользу того, что «нелепо различать десять категорий в качестве разрядов всего сущего», что «обозначенное число категорий — десять — ни на чем не основано» (5, т. 2, стр. 244). Гассенди вскрывает ограничительную функцию категориальной десятикратности для развития философии: она служит барьером для возможности обнаружения новых граней, новых категориальных аспектов бытия. Стремление во что бы то ни стало все втиснуть в эти десять категорий так, чтобы ничто здесь не ускользнуло, служит помехой лазутчикам науки. Аристотель отождествляет количество категорий с количеством вопросов, которые можно и нужно поставить для постижения всего сущего. На самом же деле многогранность сущего такова, что для отражения ее в познании нельзя довольствоваться лишь этими десятью вопросами, десятью углами зрения, десятью подходами. Нельзя исключить «возможность задавать о вещах более чем десять вопросов» (5, т. 2, стр. 246), а стало быть, не исключена потребность в более чем десяти категориях. Здесь мы вступаем на порог проблемы конечности и бесконечности, относительности и абсолютности познания, которая играет, как мы увидим в дальнейшем, большую роль в последующих философских изысканиях Гассенди.

Философский дебют Гассенди не оставляет ни малейшего сомнения в партийности его философии. Это воинствующий научно ориентированный антисхоластицизм. «Противоречие с аристотелевской схоластикой не могло быть резче и радикальнее, чем оно выступило здесь» (11 б, т. I, стр. 17). Но эта партийность не находится ни в каком противоречии с его стремлением к объективности. Ниспровержение аристотелизма — *в том виде*, как он был представлен томистами, и *в то время*, когда он находился в антагонистическом противоречии с требованиями совершавшейся научной революции, — было необходимым требованием прогресса объективного научного познания.

Однако в этой первой своей работе Гассенди не дал еще четкого ответа на основной вопрос философии, не определил еще своей позиции в борьбе двух лагерей в философии. Мы находим в ней лишь слабые проблески последующего развития его воззрений, по отношению к которым «Парадоксальные упражнения» были необходимой предпосылкой. Вполне возможно, что, если бы он написал предусмотренную им Книгу шестую, направленную против «Метафизики» Аристотеля, он раскрыл бы в ней свое отношение к двойственности, половинчатости перипатетического ответа на основной вопрос философии, отклоняющегося как от линии Платона, так и от линии Демокрита своей половинчатой концепцией материи и

формы.

В рассматриваемой работе Гассенди кое-где лишь вскользь касается этой концепции, упоминая о том, что «Аристотель считает ее (материю) пассивной и не приписывает ей никакого движения», приписывая эту функцию форме (5, т. 2, стр. 105). В Книге второй, касаясь «самого спорного» вопроса — «о первоначалах, составляющих природу вещей» (5, т. 2, стр. 376), он со свойственной ему иронией разбирает его на примере «самой малой вещи в природе» — на примере... блохи. «Я спрашивал не о том, — пишет он, — есть ли у блохи какая-либо материя, — ведь очевидно и бесспорно, что всякое тело состоит из материи. Я не спрашивал, есть ли у нее форма... Я хотел только узнать, какова эта материя, как она должна быть устроена, чтобы получить такую форму... Какова, с другой стороны, эта форма, откуда она? Какой силой она вызвана?» (5, т. 2, стр. 376–377). И тут же он обобщает постановку этого вопроса: «Ты скажешь, что Солнце состоит из материи и формы, что воздух состоит из материи и формы; скажешь, что дождь состоит из материи и формы; скажешь, что и камень, и дерево, и человек состоят из материи и формы. Хороша философия! Надо ли проливать столько пота для познания природы вещей, когда одно это слово разъясняет нам все? Оно учит, что все вещи обладают материей и формой» (5, т. 2, стр. 377). Но прямого ответа на поставленный здесь основной вопрос философии Гассенди еще не дает, а лишь подводит к постановке этого вопроса, решение которого дано им в позднейших произведениях.

Другим антиподом, противостоящим научному миропониманию, были оккультные химерические псевдоучения, распространяемые алхимиками, астрологами, магами, хиромантами, кабалистами. Одним из них был английский теософ Роберт Фладд, страстный проповедник мистицизма розенкрейцера тайного сообщества, получившего широкое распространение в разных странах Европы, начиная с XVI века. Символ этого сообщества — роза и крест — якобы происходил от имени его мнимого родоначальника Христиана Розенкрейца, жившего в XIV веке.

В 1629 году Фладд опубликовал в Париже книгу, в которой подверг резкой критике друга Гассенди и Декарта Марена Мерсенна. Вызывающе заглавие книги — «*Sophiae cum Moria certamen*» — «Сражение мудрости (гр. — софии) против безумия (гр. — мории)». В том же году вышла и вторая его книга под псевдонимом

Иоахима Фриза: «Высшее благо как истинный предмет настоящей магии, кабалы, алхимии и подлинных братьев розенкрейцеров». Мерсенн убедительно просил Гассенди написать достойный ответ Фладду. После некоторых колебаний Гассенди, во время поездки в Голландию, удовлетворил просьбу Мерсенна и написал вышедшую в Париже в 1630 году «*Epistolica exercitatio*» («Эпистолярное рассуждение»), в вежливой, корректной форме весьма саркастически разносящую взгляды оксфордского медика Фладда (демонстрируя, по собственному выражению Гассенди, что «голубь может изливать столько желчи»; 4, т. III, стр. 215). Да и как иначе, чем саркастически, можно было отнестись к пропагандируемым Фладдом химерам? ³

Единственным надежным и достоверным источником истинного познания Фладд признавал божественное откровение. При этом «божественно все, что есть: от бога все исходит и все к нему возвращается». Бог есть мировая душа, светоносный эфир, пронизывающий все сущее, духовная квинтэссенция. Человек — микрокосм в этом божественном макрокосме. Мистический пантеизм английского розенкрейцера пропитан алхимическими воззрениями о золоте как концентрате духовного эфира, о философском камне, способном преобразовать другие вещества в золото.

Саркастические рассуждения Гассенди о магических откровениях Фладда не остались безответными. После трехлетних глубокомысленных раздумий Фладд опубликовал во Франкфурте свои контрвозражения Гассенди, упорствуя в научной непогрешимости своих

³ Взгляды Фладда я воспроизвожу по изложению Г. Сортэ (67, стр. 46, сл.), в свою очередь воспроизводящего их в резюме в шеститомной «Истории новой философии» И. Г. Буле.

измышлений. Гассенди, познакомившись с ответом Фладда, счел дальнейшую полемику с ним бесплодной тратой времени. «Вы думаете, — писал он Нодэ (от 8.IX.1634), — что Фладд дал нам ключ, позволяющий раскрыть или понять его философию и его алхимию? Как раз наоборот... его разъяснения еще темнее той тьмы, которую он пытается рассеять...» (4, т. VI, стр. 74).

Двадцать лет спустя парижский викарий Клод Оври обратился к Гассенди с запросом по поводу астрологического выступления падуанского доктора Андреаса Арголи о солнечном затмении, происшедшем в 1654 году. Ответ Гассенди, так много внимания уделявшего в своей научной деятельности астрономическим наблюдениям и исследованиям, дает яркое представление о его отношении к астрологии, совершенно аналогичное его отношению к алхимии. Ничего необычного, а тем более ничего сверхъестественного, противоестественного в затмениях нет и быть не может, заверяет Гассенди усомнившегося викария. Все идет своим естественным путем. И нет ни малейших оснований считать солнечное затмение чем-то символическим, чудотворным, предвещающим нечто непредвиденное и непредвидимое. Это кратковременное отсутствие солнечного света столь же закономерно, как и каждодневное его отсутствие по ночам. «Таким образом, — возражает Гассенди астрологам, — ни природа при этом нисколько не изменяет самой себе, ни дела человеческие не пойдут из-за этого иным путем, отличным от обычного, а останутся такими, как если бы этого не произошло» (39, стр. 169).

В своем ответе Гассенди не довольствуется частным случаем — одним лишь солнечным затмением. Он обобщает свою критику астрологических суеверий, доводя ее до утверждения универсального принципа всеобщей закономерности, сочетающей в единство необходимость и случайность. Если, пишет он, происходит неожиданное событие, то причину его следует искать, не обращаясь к мистическим порицаниям (солнечное затмение!), а во взаимодействии различных естественных факторов, то и дело представляющихся нам неожиданными: будь то дождь или ведро, болезнь или здоровье, рождение и смерть, война и мир, горе и радость... Так было, так будет. Ничего удивительного, недоступного пониманию и требующего иррационального прозрения в этом нет. Почему же люди так падки на астрологические выдумки и откуда берутся подобные измышления? «Если я не ошибаюсь, — отвечает на это Гассенди, — они происходят от слабости человеческого разума и... — добавляет он, — от суеверия, поощряемого обманщиками» (39, стр. 170). Но, вздыхает Гассенди, «ничего не поделаешь: люди всегда остаются людьми» (39, стр. 171).

Опубликовав в 1955 году французский перевод этого письма Оври, написанного за год до смерти Гассенди, Б. Рошо несомненно способствовал правильному пониманию его умонастроения.

При всем кардинальном различии, при всей несопоставимости схоластики и мистики та и другая, каждая по своему, служили помехой научному миропониманию. В обоих случаях их следовало смести с пути, по которому шло развитие науки, нуждавшейся в прогрессе философии — любомудрия, преграждаемого как догматической спекуляцией, так и оккультной фантастикой, филоморией — любодурием. «То, чему учат в школах, — это филомория, а не философия», — писал он Франсуа Люилье (от 16.11.1633). В том и другом случае Гассенди выполнял свой долг — долг передового ученого. Значение сочинений Гассенди состояло не только и не столько в том, что они «способны были и у большой публики прогнать страх перед естественнонаучной теорией, нашедшей между тем плодотворное применение у более самостоятельных умов» (11а, т. 1, стр. 17). Основной его задачей, его призванием было поставить философию на научную основу, на почву, плодотворную для расцвета науки, «дать философский онтологический базис новой науке» (43, стр. 69).

III. О скептицизме Гассенди

Под таким названием, как уже упоминалось, был издан французский перевод диссертации Анри Берра. Первоначальное заглавие этой написанной по-латыни диссертации: «Правомерно ли зачислять Гассенди в скептики?» Вопрос этот повторяет и Сортэ: «Был ли он действительно скептиком?» (67, стр. 251). До сих пор это один из наиболее оживленно дебатруемых среди современных исследователей философии Гассенди вопросов.

Автор новейшей монографии о философии Гассенди — Оливье Рене Блош (тщательно изучивший не только печатные первоисточники и литературу о Гассенди, но и многочисленные манускрипты, сохранившиеся в различных как французских, так и зарубежных архивах) исходит при решении этого вопроса из того, что скептический и агностический мотивы — перманентная тема сочинений Гассенди (28, стр. 79). Скептические доводы характерны и ярко выражены не только в первой его работе, но неоспоримо и то, что они сохранились и во всех последующих его произведениях (28, стр. 81) и являются перманентными в его философии (28, стр. 105).

«...Из всех философских учений мне ничто никогда не было так по душе, как прославленная непознаваемость... академиков и пирронистов, — предупреждает читателей „Парадоксальных упражнений“ их автор в своем предисловии (5, т. 2, стр. 10)... Именно в этой книге, — продолжает он, — главным образом доказывается беспомощность и недостоверность человеческого познания и человеческой науки, именно здесь утверждаются основы пирронизма и подробно обосновывается знаменитое положение: *ничто не может быть познано*» (5, т. 2, стр. 16). А заканчивая книгу, Гассенди замечает: «О Пирроне и скептиках нам нечего здесь добавить, поскольку в этом Упражнении мы полностью идем по их следам...» (5, т. 2, стр. 380).

Казалось бы, какие после этих высказываний могут оставаться сомнения в скептицизме философии Гассенди? Остается лишь проследить, сохранились ли его первоначальные убеждения в последующей деятельности. Но, проделав эту работу, Блош пришел к выводу, что «по существу отношение или отношения Гассенди к скептицизму вовсе не подверглись эволюции...» (28, стр. 23).

Приведенное выше заявление Гассенди, что важнейшим философским *источником* его учения послужил скептицизм (притом этим источником был не только античный скептицизм Пиррона и Секста Эмпирика, но и эпохи Ренессанса — Монтеня и Шаррона), является совершенно бесспорным. Но прежде всего быть источником и быть *составной частью* учения — вещи совершенно разные. Как использован, как переработан, преобразован источник в новом учении? Как, в каком направлении, против чего и кого направлен скепсис? Ведь если он и был составной частью, нельзя забывать, что скептицизм скептицизму рознь и историческая роль и функция его в истории философии совершенно различны на разных этапах борьбы двух лагерей в философии. Вот почему дискуссия о скептицизме Гассенди вполне правомерна и, как доказывают ее результаты, имеет большое значение для правильной оценки его философской позиции.

История философии знает два диаметрально противоположных типа скептицизма: один из них ставит своей целью дискредитацию научного познания, возможностей человеческого разума, противопоставляя неизбежным и непреодолимым заблуждениям теоретического мышления абсолютно достоверные, непоколебимые, непогрешимые, священные истины веры, исходящие от господ бога через его пророков, апостолов и их полномочных представителей — церковных служителей. Такого рода скептицизм или агностицизм накладывает вето на всякое достижение рационального познания, расходящееся с раз навсегда установленными церковью откровениями. Таким образом, направленный скептицизм — опора догматизма и фидеизма, играющий в истории философии заведомо отрицательную роль, будучи тормозом прогресса познания.

Скептицизм, служивший одним из источников философии Гассенди, играл прямо противоположную роль: это воинствующий антидогматизм, непримиримый к апологетике и мертвящей догматической рутине, направленный не против разума и научного мышления, а против всего того, что их парализует, препятствует их обновлению и развитию.

Скептические мотивы, столь явственные особенно в первой работе Гассенди, объясняются не якобы притупляющей их последующей эволюцией его воззрений, а теми возможностями, которые были доступны ему в *анонимной* работе. Прогрессивный скептицизм Возрождения, этот «таран, штурмующий твердыни мракобесия» (9, стр. 62), служил для Гассенди острым оружием в борьбе против схоластического доктринерства. С его помощью он пытался «сбить чванную спесь с аристотеликов» (5, т. 2, стр. 12), «сломить высокомерие философов-догматиков» (5, т. 2, стр. 715). То был скептицизм, обращенный против закостенелого прошлого, выразивший необходимость разрушить старое, косное, мертвое, чтобы расчистить путь для движения к новому.

Прав Хесс, говоря, что для Гассенди скептицизм— «желанный союзник» (47, стр. 75). Прав Пентар, видя в скептицизме Гассенди оружие борьбы «против тирании официальной мысли» (58, стр. 150). Прав и Рошо, называя скептицизм Гассенди «тактическим» (61, стр. 5): «Скептицизм у него был лишь исходным пунктом и средством, а не целью» (62, стр. 29). То был «полемический и антиметафизический скептицизм», «радикально отличный от фидеистического и апологетического скептицизма... всецело пренебрегающего разумом и провозглашающего ничтожество всякого познания, приобретенного с его помощью...» (28, стр. 89, 470). С такого рода скептицизмом учение Гассенди не имеет ничего общего, оно является его прямой противоположностью.

Но этим, как и своим негативным по отношению к догматизму характером, проблема скептицизма Гассенди не исчерпывается. Антидогматическая сущность его скепсиса имеет и другую, позитивную сторону, представляющую не меньший интерес. Скептицизм Гассенди «глубоко двойствен» (28, стр. 88). Задача его не исчерпывается критикой опровергаемой им господствующей философии, но имеет также позитивное, директивное значение для противопоставляемой ей новой философии, основным принципом которой должно быть: не удовлетворяться достигнутым, не довольствоваться тем, что утверждается как истинное, не останавливаться на пройденном пути, ничего не считать абсолютным, не требующим и не допускающим пересмотра, исключаящим возможность и необходимость изменения и обновления. Скептицизм становится стимулом самокритичности: «...я далек от мысли предлагать здесь мои утверждения как нечто достоверное» (5, т. 2, стр. 12). Для Гассенди это не простая скромность, а руководящий принцип научного познания: скептицизм перерастает в принцип относительности истины. Девиз догматика: вот истина, на колени перед ней! Истину не ищут, а усваивают. Она не задана, а дана: в «Метафизике» Стагирита, в «Сумме теологии» Аквината.

Для скептика же поиск истины «подобен погоне за улетающей птицей» (5, т. 2, стр. 386) — безнадежная, неосуществимая, заранее обреченная на провал затея. Пирронисты «не соглашаются признать какие-то вещи теплыми, а не холодными, хорошими, а не плохими, необходимыми, а не излишними. Поэтому для них все безразлично» (5, т. 2, стр. 393). И догматики не без основания обвиняют пирронистов в том, «будто они так же строят догматы» (5, т. 2, стр. 395). Их девиз: не ищите, ибо не обрящете!

При всей своей нетерпимости к догматизму и при всем своем использовании в борьбе против него скептицизма Гассенди, однако, не принадлежит к скептикам в собственном смысле. Вся его язвительная критика господствующей философии проникнута «исключительно стремлением к истине, для достижения которой предвзятое мнение указанных философов служит, как я чувствовал, большим препятствием» (5, т. 2, стр. 13). Подлинное знание — не химера, не несбыточная утопия, а насущная необходимость, претворение которой в действительность — первая заповедь философов. «...Природа как бы избрала философов для того, чтобы с их помощью знание утвердилось в мире, где царило противное знанию невежество» (5, т. 2, стр. 386). История философии для Гассенди, — не история человеческих заблуждений, а история борьбы истины с заблуждением. Усилия древних мыслителей не бесплодны. «Поэтому надо воздать величайшую благодарность великим мужам за то, что они как бы из рук в руки передали нам свои наблюдения... Куда, в самом деле, скажи мне, могли бы обратиться те, кто ныне философствует, если бы они не

опирались на плечи такого числа знаменитых мужей?» (5, т. 2, стр. 387—8).

Но все дело в том, что нельзя останавливаться на достигнутом, на уже познанном. Нельзя поворачивать философию в прошлое. Незнанного неизмеримо больше, чем познанного. Последнее бесконечно мало по сравнению с первым, которое бесконечно велико. И самая грозная опасность для философии — что еще скрытая от нас под глыбой догматизма истина «будет похоронена навсегда» (5, т. 2, стр. 55). Весь так называемый скептицизм Гассенди направлен на предотвращение этой опасности. И хотя один из параграфов его «Парадоксальных размышлений» назван: «Объявляя вещи непознаваемыми, пирронисты не поступают противно природе» (5, т. 2, стр. 385), следующий параграф озаглавлен: «Наряду с этим все же следует допускать существование различных наук». Ключом к этой антиномии является не агностицизм, а стремление «открыто признавать то, что ты не знаешь того, чего действительно не знаешь» (5, т. 2, стр. 388).

В полемике с Декартом Гассенди утверждает: «Мы могли бы думать, что по природе своей подвержены ошибкам и способны обманываться даже относительно вещей, кажущихся нам наиболее достоверными; однако мы считаем, что по своей природе способны познать истину...» (5, т. 2, стр. 478). Наиболее точно выражает его позицию высказывание в «Письме по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, „Об истине“» (1634): «Ибо хотя я не стану утверждать на манер академиков, что истина вещей непознаваема, однако я считаю возможным утверждать, что до настоящего момента она не познана» (5, т. 1, стр. 83).

Господствовавшее миропонимание безнадежно устарело. Оно превратилось в миронепонимание. Каждый новый шаг научного познания оставляет позади традиционные представления о мироздании. Но новая наука еще очень молода. Она только начинает свой путь. Перед ней необъятная ширь неведомого, нескончаемые горизонты незнанного. Философия обязана предостеречь и новую науку от застоя, побуждать ее к непрерывным исканиям. Гассенди призывает никогда не забывать, что, как бы значительны ни были новые научные открытия, всегда остается бесконечное множество скрытого, требующего все новых и новых открытий.

Осуждая схоластику, наука оправдывает себя. Философская перспектива, открываемая Гассенди, озарена тем же светом, что и бэконовская работа «О достоинстве и приумножении наук». Мыслитель никогда не должен забывать о «сумерках» (*caligo*), затуманивающих человеческий ум (4, т. III, стр. 231), какие бы просветы ни озаряли его познание. В своей «Логике» Гассенди придерживается правила: не упрекать древних в том, что они знали меньше нас, и не кичиться тем, что мы знаем больше их; не отставать, подобно перипатетикам, в познании нового, памятуя, что грядущие поколения будут знать больше нас. Конечно, существуют познанные вещи, но какая это малость по сравнению с непознанными! К тому же «нередко приходится слышать, как отрекаются от того, что раньше признавалось несомненным» (5, т. 2, стр. 385). Ничем не оправданным самообманом является претензия схоластов на то, что люди, жившие в течение четырех-пяти последних веков, решили все загадки природы на веки вечные. «Но так упасть в своих собственных глазах... чтобы думать, что вся природа давно исчерпала себя в одном-единственном гении (Аристотеле. — *Б. Б.*), что ничего подобного не могли дать все последующие века, — кто не счел бы это величайшей глупостью?» (5, т. 2, стр. 59). Подобное самомнение Гассенди считает необходимым «искоренять самыми сильными средствами» (5, т. 2, стр. 59). К этому убеждению он возвращается неоднократно на протяжении всей своей жизни, и в своих произведениях, и в своих письмах. «Никто не претендует, вернее, не должен претендовать, — пишет Гассенди де Валуа в 1641 году, — что он познал природу не только всех вещей, но даже одной-единственной настолько совершенно, что ничто в ней от него не ускользнуло» (4, т. VI, стр. 148).

Чем больше гассендоведы исследовали и продумывали поставленный Берром вопрос, тем увереннее приходили они к выводу: нет, это не стерильный скептицизм, не агностицизм. У Гассенди «нет скептицизма, парализующего надежду и охлаждающего отвагу» (31, стр. 20). Для него существует общее правило: есть нечто истинное, которое мы в состоянии

открыть и познать, а в своей рукописи 1636 года он прямо выступает против тех, «которые заявляют, что ничего познать нельзя, что нет ничего истинного» (61, стр. 79). Б. Рошо с полным основанием утверждает, что Гассенди пошел по пути «разумной философии, столь же далекой от догматизма, как и от скептицизма» (62, стр. 42). Он вступил на антиметафизический путь гносеологического историзма. Это критический антидогматизм, способствующий разысканию истины, правомерности спорного, познанию непознанного. Ему не свойствен гносеологический негативизм, и не без основания ученик Гассенди Ла Мот Ле Вайе называл один из своих трактатов «Рассуждение, доказывающее, что сомнения скептической философии весьма полезны для науки».

О. Р. Блош после долгих колебаний и сомнений, сопутствующих его кропотливому исследованию скептицизма Гассенди, пришел к заключению, что антидогматизм Гассенди нельзя все же квалифицировать как скептический или агностический, что понятия эти, говоря о философии Гассенди, следует брать в кавычки.

«Скептицизм» этот нераздельно связан с настоящими требованиями новой науки (28, стр. 470).

Сам Гассенди дал ответ на этот вопрос в своем «Своде философии», ответ, который Берр приводит как эпиграф к своей диссертации: «Как видите, я придерживаюсь среднего пути между скептиками... и догматиками» (4, т. 1, стр. 79). Гассенди не разделяет ни мнения тех, «которые относительно истины утверждают, что нет ничего достоверного, и во всем сомневаются», ни мнения тех, «которые полагают, что все познаваемо и, обо всем без различия выносят утвердительные суждения». Остерегаясь «панегириков и гипербол», добросовестный философ будет защищать «некоторые незыблемые положения, в отношении которых не должно существовать никаких сомнений...» (5, т. 1, стр. 113).

Но можно ли назвать «средним» (*media via*) путь, который не сочетает, а преодолевает как догматизм, так и скептицизм, превосходя и тот и другой? Парадоксальность и историческая значимость «скептицизма» Гассенди — в превращении его в собственную противоположность, в методологическую основу чуждого догматизму безграничного рационального познания. «Настанет день, — писал он Шикхардту (1632), — когда то, что ныне остается скрытым, после долгих трудов предстанет озаренным дневным светом...» Гносеологический оптимизм, противостоящий агностическому пессимизму, вдохновлял Гассенди уже в первом, наиболее «скептическом» его произведении: «Ибо, хотя достичь полной истины невозможно, мы все же, может быть, добьемся чего-нибудь более близкого к ней и более ей подобного. Надо дерзать и мужественно идти вперед... Вот почему я призываю, как уже призывал и буду призывать снова и снова... будем стараться, будем работать, внесем свою лепту и мы!.. Надо дерзать и мужественно идти вперед...» (5, т. 2, стр. 60).

Гассенди не примкнул бы к формуле Дюбуа Реймона: «*Ignoramus et ignorabimus*» (не знаем и никогда не узнаем). Да, не знаем, но должны и можем сделать все для того, чтобы как можно больше узнать, — такова первая заповедь его философии. Все, что было в его силах, он сделал, чтобы претворить эту заповедь в жизнь.

IV. Реабилитация Эпикура

Мужественное, решительное, воинственное выступление против господствующей философии было первым историческим подвигом Гассенди. Он безоговорочно обвинил схоластику в том, что она не что иное, как умопомрачение, увековечивающее невежество, обскурантизм, мракобесие, и всячески препятствует развитию научного познания, пониманию вещей такими, каковы они есть в реальной действительности. При этом, ополчаясь против мумифицированного теологами перипатетизма, Гассенди вовсе не считал, что в древней, античной философии нечему учиться, что в ней бесполезно искать ростки истинной, плодотворной мысли. В одном из своих писем к де Валуа (6, т. 6, стр. 203) он разъясняет, что есть немало истин, утвердившихся годами и сохранившихся веками и

тысячелетиями. Ничто не ново под луной, хотя ничто и не вечно, а постоянно обновляется. И если один древнегреческий философ, канонизированный схоластами, является тормозом теоретического прогресса, из этого вовсе не следует, что в многообразной и богатой своими исканиями античной философии нет таких мыслителей, учения которых могли бы направить современных искателей истины на правильный путь.

В совершенстве знавший историю античной философии, Гассенди ищет в ней достойного соперника Аристотелю, мыслителя, учение которого в состоянии вывести из философского тупика средневековой догматики. «Чтобы свергнуть с престола князя схоластики, следовало противопоставить ему соперника» (61, стр. 28). И Гассенди нашел ему достойного соперника, следуя по предначертанному которым пути можно было преобразовать философию, превратив ее из помехи научному прогрессу в его стимул и движущую силу.

Но, избрав этого соперника, Гассенди совершил второй исторический подвиг, требовавший такой же отваги и смелости, как и само по себе опровержение схоластики. Ибо соперником этим был античный мудрец, которого отцы церкви считали своим злейшим врагом, проклинаяемым ими на протяжении всей истории христианства. Своим учителем Гассенди избрал Эпикура. «Моя эпикурейская философия», — писал он Пейреску (от 28.IV. 1631). «Мосье Гассенди, — свидетельствовал его приятель, — всегда следует своей эпикурейской философии» (Мерсенн — Ривз, 17.IX.1632). А это было в те времена далеко не безопасно.

«Эпикуреизм как философская система, — констатирует Сортэ, — сохранился, более или менее поколебленный, на протяжении четырех первых веков христианской эры. Из всех античных школ это была единственная, проповедовавшая радикальное неверие, формальный атеизм, отрицавший чудеса и сверхъестественное, признаваемые любой религией. Вот почему эпикуреизм, начиная с античности, стал синонимом неверия и антирелигиозности. Атаки отцов церкви и изумительный прогресс христианства сокрушили эту безнадежную доктрину...» (67, стр. 67). Уже в первом веке нашей эры Сенека писал в своем трактате «О прекрасной жизни»: «О школе Эпикура... скажу одно: она в дурной славе, опозорена...» Не будучи христианином, стоический философ добавлял: «И незаслуженно».

Совершавшему экскурсию по аду автору «Божественной комедии» сопровождавший его Вергилий, дойдя до шестого круга ада, где погребены безбожники, указал:

Здесь кладбище для веривших когда-то,
Как Эпикур и все, кто вместе с ним,
Что души с плотью
Гибнут без возврата.

И четыреста лет после Данте, после эпохи Возрождения, ожесточенная ненависть церковных доктринеров к эпикуреизму нисколько не ослабевала. «О, несчастный и порочный век! — восклицал современник Гассенди францисканец Жан Буше. — Век, который можно назвать веком Эпикура, еще более презренный, чем этот подлец. О, порочные нравы! О, торжествующее свободомыслие!» (57, стр. 29). А четверть века спустя после смерти Гассенди епископ Дируа повторял эти увещания: «Зачем оказывать доверие и уважение человеку, одно имя которого уже выражает презрительное отношение к религии и добродетели?.. Зачем восстанавливать память личности и философии, которая была столь подозрительной и столь одиозной для всех святых отцов и для всех любителей добродетели?» (26, стр. 243). С полным основанием резюмирует положение дел в те времена Дидро в своей «Энциклопедии»: «Ни одна философская система не была меньше понята и больше оклеветана, чем система Эпикура» (40, т. V, стр. 179). Реабилитация этой системы Пьером Гассенди требовала не меньше храбрости и твердости духа, чем эрудиции, глубокомыслия и чувства нового. «Ничто не могло заставить его отказаться от цели: ни трудность, ни непопулярность предпринятого начинания» (67, стр. 78, 79).

Неосуществленный замысел семитомных «Парадоксальных упражнений» и скандальная история с Бито не остановили его от противопоставления философскому кумиру схоластиков оклеветанного и проклинаемого ими «исчадия ада».

Гассенди вполне отдавал себе отчет в том, какому риску он подвергнет себя, если опубликует апологию Эпикура, превознесет учение и личность основателя афинского Сада, столь опороченного свирепствующим клерикализмом. Не лучше ли довольствоваться эзотерическими высказываниями? «Я располагаю, — писал он своему вюртембергскому коллеге, — иными соображениями насчет философии древних, но берегую их для себя и своих друзей, ибо восхваляемая общепринятая философия и та философия, которую я одобряю, — совершенно разного рода» (письмо Шикхардту от 27.VIII. 1630).

Впоследствии, рассказывая о жизни и деятельности Эпикура, Гассенди обращал внимание на то, что «в душе Эпикур мог думать так, как хотел, но в своем поведении он подчинялся законам государства» (4, т. V, стр. 167), что одно дело, когда мудрец высказывает свои мысли в среде немногих, разбирающихся в философии, а другое — когда обращаешься к несведущей толпе. Известный неокантианец Ф. А. Ланге, приведя эти высказывания Гассенди, в данном случае прав, замечая, что «последнее положение, по-видимому, гораздо более подходит ко времени Гассенди, чем ко времени Эпикура, который пользовался уже значительной свободой преподавания и слова и применял ее на деле» (17, т. I, стр. 289).

Друзья предостерегали Гассенди от грозящих ему неприятностей в случае публичного выступления в защиту Эпикура. «Поскольку все те прекрасные истины, которые он открыл, — высказывал свои опасения один из друзей Гассенди другому, — не придется по вкусу столь многим слабым умам и повсюду распространенному раболепию, я полагаю, что будет опасным их опубликовать, и не знаю, окажется ли это для него полезным» (Нодэ-Пейреску от III. 1636).

И все же Гассенди решился. Одну за другой он напечатал три работы о славном афинском мудреце, его жизни и учении — три работы, восстановившие веками изуродованную правду о подлинном историческом значении «Сада Эпикура». В своей диссертации о Гассенди А. Берр с полным основанием писал: «Я, однако, не колеблясь утверждаю, что история XVII века не будет полностью освещена без серьезного исследования деятельности и учения Гассенди» (27, стр. 13). С равным правом можно утверждать, что история античной философии не могла быть должным образом освещена без серьезного исследования деятельности и учения Эпикура, и первым фундаментальным вкладом в это дело в новое время были работы Гассенди: «О жизни и нравах Эпикура» (1647), «Исследование десятой главы Диогена Лаэртского о жизни, нравах и взглядах Эпикура» (1649) и «Свод философии Эпикура» (1649). Все три книги были изданы в Лионе по-латыни. Последнюю из этих работ С. Сорбьер (будущий автор «О жизни и нравах Пьера Гассенди») перевел на французский язык и заключил с издателем договор о ее опубликовании. Но это было уж слишком вызывающе! По настоятельному требованию Гассенди договор был Сорбьером расторгнут.

Опасения Гассенди и его друзей, связанные с изданием эпикурейских работ, имели достаточное основание. Со злобными изобличениями «святотатца» выступил знакомый уже нам по свирепым нападкам на Бито «коллега» Гассенди по кафедре математики Королевского коллежа Ж.-Б. Морен. В 1650 году им была издана «Диссертация об атомах и пустоте против эпикурейской философии Пьера Гассенди», в которой неистовый астролог рвет и мечет, осуждая зловерное и опасное учение. Гассенди не полез в драку, но его приверженцы Бернье и Нейре дали достойный ответ Морену в сатирическом памфлете «Анатомия смехотворной мыши» («Anatomia ridiculi Muris»). В ответ последовало желчное контрвозражение Морена. Гассендисты не промолчали. Их контратака носила название «Прах смехотворной мыши». Морен рассвирепел настолько, что обратился в 1653 году с доносом к правящему кардиналу Мазарини (он сохранился в архиве французского министерства иностранных дел) с требованием беспощадной расправы со своими

противниками. «Господин Гассенди, как и я, профессор математики Королевского коллежа, эпикурейский священник и опасный лицемер, высказывает в своих сочинениях всевозможные ереси и выражает пренебрежение к Римскому престолу и Соборам, в особенности к Тридентскому». Далее следует обвинение ближайших учеников Гассенди в кощунстве и требование арестовать Бернье, добиться от него показаний, разоблачающих его учителя, предав этих еретиков заслуженному наказанию — сожжению заживо. Нависшая угроза побудила Бернье бежать из Парижа и скрываться от предстоящих преследований. Но их не последовало. Обвинительный акт Морена остался безрезультатным. И все же он не унимался. Год спустя последовал еще один взрыв бешенства: «Письмо Винцента Панурга к достопочтенному мужу Жану Батисту Морену о трех обманщиках». Само уже заглавие достаточно выразительно: «О трех обманщиках» — знаменитый атеистический памфлет, чтение которого издавна находилось под строжайшим церковным запретом. В истерическом памфлете Морена в роли «трех обманщиков» фигурируют, разумеется, не Моисей, Иисус и Магомет, как в криминальном произведении, а... Гассенди, Бернье и Нейре. На этом закончилась пятилетняя война Морена с эпикуреизмом.

Гассенди остался невредим. Этим он обязан сдержанности, тактичности и благоразумию, с которыми он терпеливо и предусмотрительно обдумывал и передумывал, писал и переписывал свои столь рискованные работы об Эпикуре. «Гассенди, — по выражению одного историка философии, — был священнослужителем с большими светскими дипломатическими способностями» (42, стр. 361). Он отлично понимал и то, что нужно, и то, что можно было сделать в его время. С большим мастерством он превратил возможность в действительность. Работы Гассенди об Эпикуре — результат долголетнего, упорного труда. Появление интереса к атомизму в эти годы в Италии, Голландии, Англии, Франции, Германии было естественным для эпохи крутого поворота к изучению природы, эпохи становления научного естествознания. «Первые десятилетия XVII века и в особенности период 20—40-х годов были временем бурного возрождения атомистических концепций в разных странах Европы» (15, стр. 65). Уже для Ф. Бэкона («О достоинстве и умножении наук») не было сомнений в том, что «естественная философия Демокрита и других... значительно более основательно и глубже проникает в природу, чем философия Аристотеля и Платона» (11а, т. 1, стр. 241).

Но Эпикур, а тем более его воинственный атеистический последователь Лукреций по вполне понятным причинам оставались при этом в тени. Гассенди же избрал средоточием своих философских интересов именно эпикурейское учение. Зная о его склонности, его друг Пейреск преподнес Гассенди в 1628 году изданную в 1609 году книжку лувенского филолога Эрика де Путтэ, приводящую основные изречения Эпикура. Ознакомившись с ней, Гассенди тотчас же (от 23.IV. 1628) обратился к ее автору с горячим приветствием и поделился с ним своими планами. Де Путтэ был в восторге. «Прославляйте, дорогой Гассенди, моего Эпикура... — писал он в своем ответном письме (5.XI. 1629). — Это истинная философия... Вы совершите то, что, будь у меня меньше забот, я когда-то хотел осуществить». Во время поездки в Голландию Гассенди встретился с де Путтэ, который, показывая имевшуюся у него репродукцию камеи с изображением Эпикура, восклицал: «Взгляни, мой друг, душа великого человека зрима в его чертах. Это Эпикур, это его глаза, его лицо. Погляди на этот образ, на его очертания, его руки — как они привлекают наш взор!» Конечно, эта встреча не могла не вдохновить Гассенди, и он сам о ней рассказал в Посвящении к своему первому труду об Эпикуре (4, т. V, стр. 172).

Как известно, из многочисленных сочинений Эпикура не сохранилось ничего кроме трех писем и ряда изречений. Систематическое изложение его учения было дано в знаменитой поэме его римского последователя «О природе вещей». Но автор этой поэмы Тит Лукреций Кар был воинствующим атеистом. Гассенди не мог открыто взять за основу своего изложения эпикуреизма произведения человека, следующими словами определявшего историческую роль этого учения:

В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, подверженных долу,
Эллин впервые один осмелился смертные взоры
Против нее обратить и отважился выступить против.

Силою духа живой одержал он победу, и вышел
Он далеко за предел ограды огненной мира,
По безграничным пройдя своей мыслью и духом
пространствам.

Как победитель, он нам сообщает оттуда, что может
Происходить, что не может, какая конечная сила
Каждой вещи дана и какой ей предел установлен.

Но по существу своему первая работа Гассенди (да иначе и быть не могло) построена на основе Лукреция. Вторая же работа Гассенди дает латинский перевод десятой главы сочинения Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», посвященной Эпикуру, и комментарий и критический анализ этой главы. Приложенный же к этой работе «Свод философии Эпикура» носит по отношению к обеим работам синтетический характер, и в предисловии к ней Гассенди указывает: «Я приписываю Эпикуру даже то, чем, как кажется, уместно некоторым образом дополнить [мое изложение], позаимствовав это у Лукреция; ибо и Лактанций говорит (хотя, безусловно, в выражениях неодобрительных), что „Эпикуру принадлежит все то, на чем помешался Лукреций“; да и сам Лукреций, как всем своим произведением, так, в частности, и следующими стихами, достаточно ясно заявляет: „...я по стопам его ныне иду и ему продолжаю следовать“...» (5, т. 1, стр. 109, 110).

В трактате «О жизни и нравах Эпикура» Гассенди выступает как философ, «освободивший Эпикура от интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем, этой эпохой воплощенного бессмыслия...» (2, т. 23), от продолжавшейся на протяжении столетий упорной дискриминации замечательного античного мыслителя. «Эпикура, — с сожалением отмечал Гассенди уже в своем выступлении против аристотеликов, — обычно не помещают в один ряд с теми великими людьми, которых мы здесь упоминаем» (5, т. 2, стр. 380). Причем его не только осуждали либо игнорировали как философа, но и подвергали клеветнической дискредитации как достойного лишь презрения человека. Легализация эпикуреизма как философского учения требовала одновременно реабилитации морального облика творца этого учения.

«Гассенди, который с исключительным прилежанием собирал все, что сообщается об учении этого философа и его личности в древних книгах, и усердно привел все это в стройную систему» (8, т. 2, стр. 105), отлично справился с этой крайне трудной задачей. «Если когда-либо существовал пример, показывающий, что время в конце концов восстанавливает справедливость, оправдывая оклеветанную ненависть, то это пример Эпикура...» — писал Пьер Бейль, оценивая историческую заслугу Гассенди (там же).

И в этой, и в других своих работах Гассенди уделяет большое внимание этическому учению Эпикура, превознося его благородство и совершенство, убедительно доказывая при этом, что жизнь самого Эпикура не только не расходилась с устанавливаемыми им нравственными нормами, но являлась их образцовым воплощением. «Доказано, что Эпикур вел жизнь столь невинную, чистую, строгую, как никакой другой философ...» (4, т. V, стр. 170).

Католические богословы и их философские прислужники с особым остервенением ополчались против Эпикура как язычника, представления которого о богах нечестивы и греховны. Как может христианин быть причастным к подобным представлениям? К

философским идеям человека, проповедующего столь богохульные воззрения? А чем лучше Аристотель? — отвечал на это Гассенди. Разве он не был язычником? Разве его представления о царстве божьем приемлемы для христианина? Почему же учение этого язычника стало непререкаемой философской догмой христианских теологов, а учение другого язычника неизбежно обречено на варварское истребление? Почему можно было закрывать глаза на язычество одного античного философа и предавать проклятию другого за его язычество? Кто же станет выбрасывать розу из-за ее шипов? В отличие от Аквината Гассенди не имеет намерения «окрестить» Эпикура, но он требует извлечь из его учения все то, что в нем есть истинного, ценного, плодотворного. А почему томисты не желают вспоминать о том, что до того, как теологов покорил Фома Аквинский, отцы церкви и их средневековые адепты осуждали Аристотеля, строго придерживаясь платонизирующего августинизма? «Разве Аристотель не был одно время подвергнут безапелляционному осуждению Платона, предпочитаемого известными отцами церкви, и лишь впоследствии был восстановлен в правах в противовес Платону и другим?» (4, т. III, стр. 636). Отсюда следует, что Эпикур имеет полное право на тщательное изучение и объективную оценку в свете современного уровня наших знаний и может быть сопоставлен с теоретическими построениями иных, как античных, так и средневековых, философов. Осуществлению этой задачи и посвятил Гассенди свои обстоятельные и прочно обоснованные труды об Эпикуре.

Убедительные доводы, приводимые Гассенди в пользу реабилитации Эпикура и легализации его изучения, были необходимой предпосылкой его исследований. Искаженному и пародийному изображению эпикуреизма в тогдашней философии он противопоставил развернутое, всестороннее, систематическое изложение *подлинного* эпикуреизма, построенное на скрупулезном изучении всех сохранившихся о нем исторических данных. «Разумеется, — пояснял он в Предисловии к „Своду философии Эпикура“, — для того, чтобы получить полное представление о философии Эпикура, насколько это позволяют оставшиеся от нее следы, в ней, очевидно, ничего не следует урезать и замалчивать...» (5, т. 1, стр. 110), независимо от одобрительного или отрицательного отношения к тем или иным положениям его философии — к цветам и к шипам этой розы.

Ведь эпикуреизм Гассенди, фундаментом которого было учение афинского Сада, не было простым воспроизведением, реставрацией этого учения далекой древности: не все в нем было приемлемо и оправдано в совершенно отличной исторической ситуации и на совершенно иной ступени развития науки. Исторический эпикуреизм требовал как неизбежного ограничения, так и необходимого обновления. И то, и другое отчетливо выражено в работах Гассенди.

Прежде всего в них ясно очерчена запретная зона эпикуреизма — то, что во что бы то ни стало требовало безоговорочного отсеечения в *христианской* философии: многобожие, отрицание сотворения мира из ничего, бессмертия души, божественного провидения. С самого начала Гассенди понимает необходимость предупредить читателя: «Обрати пристальное внимание на те главы, где Эпикур провозглашает что-нибудь противоречащее святой вере и где нами указаны те места... в которых опровергается то, в чем он грешит против веры, дабы никакой яд не мог быть принят без быстродействующего противоядия» (там же). Гассенди не замалчивает, не утаивает эти места, но, давая объективное историческое отражение классического эпикуреизма, разграничивает его с христианским вероучением.

Уже молодой Маркс, работая над своей диссертацией, обращал внимание на то, что Гассенди «хочет спасти божественное вмешательство, отстоять бессмертие души и т. д. и тем не менее хочет быть эпикурейцем... Там, где он нарушает железную последовательность Эпикура, он делает это для того, чтобы не противоречить своим религиозным предпосылкам» (2, стр. 122). А. И. Герцен в своих «Письмах об изучении природы» также отмечает это обстоятельство: «Гассенди воскресил эпикуреизм и учение об атомах; но его эпикуреизм был им приведен в согласие с католической догматикой...» (12, стр. 197).

Очень интересно, как сам Гассенди мотивирует свое разграничение. Во всех областях научного познания мыслитель не должен полагаться на чей бы то ни было авторитет, а быть критичным, прислушиваться только к голосу разума. Иное дело церковные догмы: их следует принимать без рассуждений, на веру. Вот подлинные слова Гассенди в Предисловии к его «О жизни и нравах Эпикура»: «Подобно тому как в других областях я прислушиваюсь только к разуму, независимо от того, побуждает ли меня к этому сам Эпикур или какой-либо иной философ, которого он не признает... в религии я подобным же образом следую древним, т. е. католической церкви...» (4, т. V, стр. 171). Два подхода, два критерия строго разграничиваются Гассенди: в науке — безоговорочное следование разуму, в религии — вере. Вопрос о том, что они вступают в неустранимые противоречия, остается открытым: человеческий разум ограничен, но все свои силы мудрец должен устремлять на безграничное расширение его могущества.

Но религиозное ограничение эпикуреизма лишь одна, притом отнюдь не решающая, сторона гассендистского восстановления эпикуреизма. Другой, исторически эффективной его стороной, вернее, самой сущностью этого восстановления было не ограничение, а *обновление* эпикуреизма в соответствии с достижениями и требованиями новой науки, с великими физическими открытиями XVII века и на опыте собственных экспериментальных исследований самого Гассенди.

В этом сходятся как сторонники, так и противники материализма. Этого не могут отрицать виднейшие представители обоих лагерей в философии. Гассенди, писал в своей «Истории философии» Людвиг Фейербах, «усвоил эпикурейскую философию не как обезьяна, а как человек, не как жвачное животное, а как самостоятельный мыслитель. Он отступает от Эпикура не только там, где тот не согласуется с христианской теологией и где, конечно, Гассенди повинен в большой непоследовательности, но и там, где его учение не совмещается с разумом и успехами естественных наук, так что в этом отношении Эпикур является лишь исторически исходной точкой для собственных мыслей Гассенди и его прекрасного яркого изложения открытий современной физики и астрономии» (25, т. 1, стр. 165). Фейербах дает здесь безупречную, сохраняющую поныне всю свою истинность оценку эпикуреизма Гассенди.

Но и такой явный противник всякого материализма, основной труд которого посвящен дискредитации всей истории материалистической философии, неокантианец Ф. А. Ланге в свою очередь утверждает ту истину, что «Гассенди обратился к Эпикуру и его философии не случайно и не из одной жажды оппозиции (к аристотелизму. — Б. Б.). Он был естествоиспытателем, притом физиком и эмпириком. Уже Бэкон указывал, в противоположность Аристотелю, на Демокрита как на величайшего из древних философов. Гассенди, которому основательное историко-филологическое образование представило возможность обозреть системы древности во всей их совокупности, верным чутьем взял оттуда то, что наиболее соответствовало новому времени и именно эмпирическому направлению этого времени» (17, т. 1, стр. 132). Ланге оставляет без внимания другой исторически важный аспект эпикуреизма Гассенди, которому последний придавал не меньшее значение, чем физике, — его этическое учение. Тем не менее приведенная Ланге характеристика отношения Гассенди к Эпикуру совпадает с характеристикой, данной Фейербахом, при всей противоположности их отношения к материалистической линии, к «линии Демокрита» в философии.

Такое понимание специфики гассендистского эпикуреизма осталось непоколебленным — с полным правом — и у современных гассендоведов, изучивших множество работ Гассенди, неведомых ни Фейербаху, ни Ланге. Так, в статье Б. Рошо о месте Гассенди в развитии мысли в XVII веке мы читаем: «Интерес Гассенди направлен на то, что было верного в мышлении Эпикура, он ищет у него вдохновения, а не решения всех вопросов... [вдохновения] для освещения новых проблем, которые Эпикур не мог еще и поставить» (62, стр. 41). Гассенди искал решение этих проблем на пути, начало которого было проложено Эпикуром, усматривая в основоположениях эпикурейской философии ариаднину нить в

лабиринте естественнонаучных исканий своего времени.

V. Логика

Пресловутый «скептицизм» Гассенди был не итогом, выводом его философии, а необходимой и исторически оправданной ее предпосылкой — не эпилогом, а прологом его *неоэпикуреизма*. Расчищая путь мысли от схоластических преград, он вместе с тем побуждал ее не довольствоваться достигнутым. Открытия были не завершением исканий, а вехами новых начинаний. Его философским императивом было не только сокрушение *господствующих* догм, но преодоление рутинерства, косности, догматизма, как таковых, отказ от теоретического абсолютизма.

Бретт правильно оценивал дух его «скептицизма»: «У Гассенди нет сомнения в ограниченности наших возможностей... Но мы не находим у него скептицизма, парализующего надежду или охлаждающего отвагу в исканиях...» (31, стр. 20). Возникает вопрос, окончательны или преходящи эти границы. «Гассенди не дает прямого ответа, но он как бы считается с возможностью, что со временем (возможно, бесконечным) непознанное может обнаружиться» (31, стр. 180). Разделяя это мнение, Блош резонно заключает отсюда, что было бы неверным истолковать антидогматизм Гассенди как скептический или агностический: он утверждает не несостоятельность, а несовершенство нашего познания, границы которого относительно и подвижны (28, стр. 101).

Конечная цель философии — достижение мудрости. Философ — ее искатель и ревнитель. Мудрость же двуедина: она включает в себе постижение истины и нравственное совершенство, разумное миропонимание и разумное жизнеустройство, умение правильно мыслить и правильно жить. «В философии две части: предмет одной — истина, другой — нравственность. Физика разыскивает истину обо всех вещах, этика стремится достичь честности нравов. Обе они совместно способствуют мудрости» (4, т. I, стр. 1). Стремление к философии делает человека мудрым и способным управлять собой. А «отсюда вытекает, что как юноша не должен откладывать занятия философией, так и старик ни в коем случае не должен уставать заниматься ею» (5, т. I, стр. 111).

Тем не менее, несмотря на свою двужначность, структура философской системы Гассенди не двух, а трехчастна. Ее первым разделом, служащим преддверием миропонимания и жизнеутверждения, является «Логика», как называет ее Гассенди в своем завершающем труде, или «Каноника», как он называет ее в «Своде философии Эпикура». Причем этот раздел нисколько не уступает как по своей роли в философском учении Гассенди, так и по своему историческому значению двум последующим частям его теоретического построения.

Термин «логика» объемлет в системе Гассенди круг вопросов гораздо более обширный и разносторонний, нежели понятие «логика» в современном понимании. Для Гассенди последняя лишь одна из составных частей его «Логики», наряду с теорией познания и методологией в самом широком проблемном охвате, включающем учение об истине, ее источниках, средствах обретения, критериях, задачах и возможностях. Логика в широком смысле слова устанавливает место и функцию логики в узком смысле в процессе познания. Логика устанавливает правила, каноны, нормы, законы достоверного познания, необходимые для «врачевания духа» и избавления от «мрака невежества».

Фундаментом гносеологической концепции Гассенди является аксиома сенсуализма: «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*» (нет ничего в разуме, чего ранее не было в чувстве). «Известно, во-первых, что всякое наше познание есть познание чувственное, или происходящее от чувств; поэтому бесспорно также, что мы можем составить суждение о какой-либо вещи только тогда, когда нам о ней что-либо говорят чувства» (5, т. 2, стр. 341–342). Так думал и Аристотель. Но в этом вопросе, даже в своем первом боевом выступлении против аристотеликов, Гассенди высказывает свою полную с ним солидарность: «...это слишком хорошо известно, чтобы об этом надо было говорить» (там же, стр. 342). Он

неоднократно возвращается в своих последующих работах к этому основоположению своей теории познания, утверждая и отстаивая его от приверженцев противных воззрений, не воздающих должного данным «внешнего чувства», предварительно воспринимаемым интеллектом. Как и в первом своем философском произведении, так и в последнем он твердо и неуклонно придерживается убеждения, что «всякое рассуждение коренится в чувствах» (4, т. I, стр. 92).

Вполне закономерно, что первый раздел «Логики» в «Своде философии» посвящен изложению восемнадцати канонов «непосредственного восприятия вещей», предшествующих канонам логики в собственном смысле слова и гносеологически первичных по отношению к ним. Утверждение молодого Маркса о том, что эпикурейская философия «исходит из сферы чувственного и возводит ее, по крайней мере в познании, в высший критерий» (2, стр. 171), в полной мере относится к неозпикуреизму Гассенди. И несмотря на то, что Локк, как установлено архивными исследованиями, будучи знаком с соответствующими высказываниями Гассенди, нигде не упоминает о нем, точно так же как не упоминает о нем и Кондильяк, исторической истиной является то, что основоположником сенсуализма не только во французской, но и в общеевропейской философии нового времени был не Локк, а Гассенди, как убедительно доказал Ж. Куароль в своем докладе на конгрессе в честь трехсотлетия со дня смерти Гассенди. Свод его философии — «подлинное евангелие чувственного восприятия» (26, стр. 85).

Весьма поучительна в этом отношении полемика Лейбница с сенсуализмом Локка. Филалет, защищающий в «Новых опытах о человеческом разуме» взгляды Локка и опровергаемый Теофилом, выражающим мнение Лейбница, прямо говорит о том, что Локк «в общем придерживается системы Гассенди... он думает... что не существует врожденных идей, что наш дух есть *tabula rasa* (чистая доска) и что мы не всегда мыслим, и он, кажется, склонен признать большую часть возражений Гассенди Декарту. Он обогатил и укрепил эту систему множеством прекрасных рассуждений, и я не сомневаюсь, что в настоящее время наша точка зрения взяла верх над взглядами ее противников, перипатетиков и картезианцев» (18, стр. 66).

Совершенно неубедительно утверждение Г. Сортэ, будто «система Гассенди не заслуживает эпитета „сенсуалистической“, который ей слишком либерально приписывают... было бы несправедливым причислять его к сенсуалистам и выдавать его за предшественника Локка и Кондильяка» (67, стр. 141). Сортэ ссылается при этом на соображения, высказанные Гассенди относительно логических «первоначальных принципов», носящих аксиоматический характер, — недоказуемых и не нуждающихся в доказательстве. Примером их служит принцип «целое больше части». Как увязать наличие подобных принципов с отрицанием Гассенди врожденных идей? Ведь принципы эти не являются апостериорными, основанными на опытном умозаключении, а само собою разумеющимися, изначальными, априорными. На чем же основана их непосредственная достоверность? Речь идет об аналитических суждениях, допущение которых, вопреки мнению Сортэ, несколько не колеблет сенсуализма. Подобные суждения не расширяют наше познание, не обогащают его новыми, независимыми от опыта сведениями. Предикат этих суждений лишь формулирует, расшифровывает смысл, уже заключенный в логическом подлежащем данного суждения. «А больше Б» — не априорное и не аналитическое суждение, а приобретается опытным путем («Солнце больше Луны», «Слон больше моськи»), тогда как «целое больше части» не требует доказательства и не допускает сомнения в силу того, что иначе обесмысливаются сами соотносящиеся в нем понятия: «целое» и «часть». По логическому существу своему рассматриваемое общее суждение тавтологично. Противоречащее ему суждение бессмысленно: если целое не больше своей части, то оно не есть «целое» (по отношению к своей «части»), а «часть» не есть часть (по отношению к своему «целому»). Сами понятия предопределяют здесь убедительность суждения, поскольку оно лишь раскрывает их: «целое» — не что иное, как то, что больше того, что составляет его «часть». Этой тавтологичности и обязано подобное суждение своей общезначимостью, всеобщностью, не

требующей доказательства, исходящего из частных, единичных суждений.

Высказывания Гассенди по этому поводу не только не ограничивают его сенсуализм, но, напротив, твердо придерживаются его. Уже в «Парадоксальных упражнениях» содержится параграф, озаглавленный: «Не может существовать никакой всеобщей посылки», в котором отвергается тезис аристотеликов, согласно которому такие посылки «должны быть первыми, непосредственными, (истинными] сами по себе», и т. д. «Бессмертный боже! — восклицает Гассенди. — Что за пустяки!» (5, т. 2, стр. 329). А в «Своде философии Эпикура» имеется специальная глава об антиципации, или предварительных понятиях, первым канонem которой является: «*Всякая имеющаяся в уме антиципация*, или предварительное понятие, зависит от *чувств ...*» (5, т. 1, стр. 128). Разъяснение этого канона, носящего явно сенсуалистический характер, рассматривает, каким путем приобретается, вторгаясь в наше чувство или воздействуя на него, то, что называется предварительным понятием. Приводимые самим Сортэ высказывания Гассенди в «Своде философии» свидетельствуют, что его заключение о неправомерности причисления Гассенди к сенсуалистам совершенно неоправданно. Если мы понимаем, что такое «целое», «часть», «больше», поясняет Гассенди, перед нами сразу предстают примеры такого рода: дом больше крыши, дерево — ветви, тетрадь — листа, и вместе с тем у нас смутно мелькает мысль, что таково соотношение всего того, что мы когда-либо видели и можем увидеть. Вот почему мы несколько не сомневаемся в истинности этой формулы. И когда вслед за этим Гассенди заявляет, что всеобщее мы всегда постигаем не иначе как через единичное и его самодостоверность, аксиоматичность, несомненность — не что иное, как естественный результат стихийной индукции (4, т. I, стр. 141–149), он вплотную подходит к той истине, что аксиоматические антиципации не опровергают, а подтверждают сенсуализм: не потому они не требуют доказательства, что не основаны на опытных данных, а потому, что все многообразие опыта стихийно и непрерываемо внедряет их в наше сознание.

В своей критике схоластического «реализма» Гассенди продолжает дело, начатое в острой борьбе вокруг проблемы универсалий номинализмом, этим «*первым выражением материализма*» (1, т. 2, стр. 142) в средневековой философии. Вслед за номиналистами он решительно отвергает самостоятельную объективную реальность общего, воспроизводимого в общих понятиях. «Как, — воскликнешь ты, — стало быть, ты присоединяешься к этому сумасбродному мнению номиналистов, которые не признают никакой другой всеобщности, кроме всеобщности понятий и имен?» «Конечно, присоединяюсь, — заявляет Гассенди, — но я считаю, что присоединяюсь к вполне здравому мнению» (5, т. 2, стр. 221). Ибо всеобщее *само по себе* иллюзорно: видел ли ты во всем мире что-нибудь, что не было бы особенным? «...Это — человек, это — Солнце, это — камень; наконец, вообще нельзя найти ничего, что не было бы особенным» (5, т. 2, стр. 222).

Однако, разделяя номиналистскую критику схоластического «реализма», Гассенди не остается на позиции традиционного номинализма. Как правильно замечает Блош, подвергший «номинализм» обстоятельному и убедительному исследованию, «Гассенди дает номиналистическому направлению значение, заново разработанное им самим» (28, стр. 113). Его «номинализм» не носит чисто негативного характера, растворяющего всеобщее в особенном и единичном, сводящего его к ирреальному. Общее для него — не звук пустой, не словесное звуко сочетание, не отражающее никакой реальной действительности. Общие понятия — не произвольные словесные образования, за которыми нет объективного содержания. Вопреки номинализму «не слово конституирует понятие, а наоборот» (28, стр. 115). Само же общее понятие, обозначаемое словом, конституируется на основе опыта. «Я утверждаю, — поясняет Гассенди, — что наш интеллект с первого взгляда не видит в вещах ничего, что не было бы особенным. А затем, так как вещи различны и многообразны, он, сравнивая их между собой, видит, что они частично сходны, частично различны... Поэтому, оставив в стороне несходное, он объединяет в одном понятии сходное одного и того же порядка и на этом основании дает всему этому одно и то же имя» (5, т. 2, стр. 223). Единство, представляемое понятием, основывается, таким образом, на сходстве, присущем самим

вещам, а не на лингвистическом произволе. «Разум, — гласит четвертый логический канон „Свода философии“, — есть, таким образом, то, что из сходного единичного образует общее» (4, т. I, стр. 92). Тем самым Гассенди, твердо стоя на позиции сенсуализма, не допускает, в отличие от номинализма, «радикального разрыва между разумом и реальностью» (28, стр. 117), обнаруживая связь идеального и реального, зависимость понятийного от чувственного. Общие понятия не принимаются, на схоластический лад, за реальность, но в то же время не теряют своего значения в ее объективном познании. В этой позитивной трактовке проблемы универсалий — значительный шаг вперед сенсуалистической теории познания неопикуреизма по сравнению с номинализмом, использованным Гассенди в качестве отправного пункта в критике схоластического реализма, ставившего решение проблемы универсалий с ног на голову: объективно-идеалистическая концепция столь же неприемлема для него, как и субъективноидеалистическая тенденция, таящаяся в ее номиналистическом опровержении.

Не менее существенный вклад Гассенди в развитие сенсуалистической теории познания — его анализ чувственного восприятия. При всей категоричности отрицания им врожденных идей его понимание эмпирического познания не укладывается в традиционный сенсуалистический образ воспринимающего субъекта как *tabula rasa*. Соотношение субъекта и объекта восприятия не является для него односторонним воздействием воспринимаемого объекта на пассивный воспринимающий субъект. Восприятие понимается им как взаимодействие, в котором оба соотносящихся элемента играют активную роль: оно определяется не только воспринимаемым объектом, но также и характером его преломления, обусловленного структурой воспринимающего субъекта, прежде всего физиологической структурой органов чувств, посредством которых осуществляется акт восприятия. Особенно тщательно раскрывает Гассенди этот процесс в своем анализе зрительного восприятия, раскрывая специфику, приобретаемую воспринимаемым объектом вследствие физиологического механизма органа зрения. Но в равной мере на образ восприятия накладывают свой отпечаток и все другие органы чувств, без посредничества (а стало быть, без воздействия) которых никакое восприятие невозможно. Образы вещей не тождественны их прообразам, которые преобразуются в зависимости от особенностей устройства воспринимающего аппарата, формирующего образы воздействующих на него вещей.

Всякое восприятие есть субъективный образ объективного мира. «Разве не общеизвестно, что *всякое восприятие зависит от воспринимающего?* Как может случиться, что при таком различии воспринимающих органов образ одной и той же вещи не был воспринят... по-разному, не был видоизменен сообразно различию в их строении, не принял бы надлежащую форму, не получил своеобразную окраску и как бы отметку?» (5, т. 2, стр. 345–346). Точно так же как не существует объекта, который не был бы особенным, не существует и субъекта «как такового», субъекта «вообще», который не обладал бы какой-либо особенностью. И эта особенность не может не сказываться на различии восприятия одного и того же объекта различными субъектами.

Говоря об активной роли субъекта в акте восприятия, Гассенди имеет в виду не только и не столько «субъективность» в смысле единичных, индивидуальных различий (значения которой он не упускает из виду), но главным образом родовые и видовые различия. Ведь способностью чувствовать обладают не одни люди, но и другие, самые различные, живые существа «наряду с людьми видят, слышат, ощущают запахи, вкус, тепло, холод и прочие качества [вещей], воспринимаемые при соприкосновении» (5, т. 2, стр. 343). Причем, поскольку разные животные обладают различным строением организма, они воспринимают одни и те же явления по-разному, а органы чувств некоторых из них превосходят человеческие совершенством своего восприятия. К тому же люди ограничены пятью природными чувствами, воспринимающими как одни и те же, так и разные качества специфическим образом. Кто может сомневаться в том, что, если бы мы обладали шестью или восьмью органами чувств, притом иначе устроенными, образы вещей представлялись бы нам по-иному? К этому следует добавить, что «всякий человек обладает особой

конституцией или особым строением органов чувств» (5, т. 1, стр. 104) и один и тот же человек, находясь в различных состояниях, по-разному воспринимает одни и те же вещи. Отсюда следует, что «всякую вещь можно считать такой, какой она кому-нибудь представляется, но нельзя говорить, что она такова от природы» (5, т. 2, стр. 357), ибо иным существам или одним и тем же существам в разное время она представляется иначе. Но если одна и та же вещь в зависимости от воспринимающего органа воспринимается различно, а судим мы о вещах на основании свидетельства наших чувств, как же можно в таком случае «смотреть на чувства как на какое-то верховное судилище и высший критерий?..» (5, т. 2, стр. 342). А разве наши ощущения не вводят нас порою в заблуждение, не дают превратного представления о вещах? И коль скоро одна и та же вещь порождает различные ее восприятия, какое из них и на каком основании дает о ней правильное представление?

Ответ Гассенди на этот «трудный вопрос» с первого взгляда кажется совершенно неожиданным. Первый же его канон, относящийся к эмпирическому познанию, гласит: *«Чувство никогда не обманывает, из него следует, что всякое ощущение и всякое восприятие представления или явлений истинно»* (5, т. 1, стр. 118). Дело в том, что роль чувственных восприятий, без которых невозможно никакое познание, состоит в том, чтобы осведомлять нас о вещах такими, какими они нам представляются. И в этом отношении они свободны от ошибок: мы не можем ошибаться в том, что видим то, что мы видим, слышим то, что слышим. Сами по себе наши восприятия ни истинны, ни ложны; они являются первоисточником как истинных, так и ложных суждений, которые решают, действительно ли вещи таковы, какими они нам представляются. Таким образом, ошибки и заблуждения основываются на наших суждениях, а не на самих ощущениях, которые подвергаются суждению. Чувства остаются при этом критерием, без помощи которого невозможно судить о ложности или истинности того или иного суждения. Если чувства обманчивы, то у нас нет критерия для установления истинности или ложности суждения, назначение которого как раз и заключается в том, чтобы определить степень объективности субъективного восприятия. Не будучи само по себе ни ложным, ни истинным, чувственное восприятие, интерпретированное суждением, может служить источником как истинных, так и ложных выводов. Суждения основываются на опыте и контролируются опытом: «Ибо если ты скажешь, что все чувства ложны, то у тебя исчезает критерий, при помощи которого ты мог бы судить о ложности какого-либо отдельного чувства, а также доказать это. Если же ты скажешь, что ложны лишь некоторые чувства, то ты вовлечешь себя в трудный спор, так как тебя спросят, какое именно чувство, в каком смысле и когда бывает или не бывает ложным; и так как противоречия окажутся неразрешимыми, то у тебя неизбежно исчезнет всякий критерий истины» (5, т. 1, стр. 119, 120). Таким образом, опытное знание (а в конечном счете всякое знание является опытным) опосредуется рассудком, будучи и его источником и его критерием. Путем этого опосредования определяется объективность субъективно-данного.

Из этого следует, что сенсуализм Гассенди весьма далек от вульгарного («ползучего») эмпиризма. Это, по выражению Тома, «разумный эмпиризм» (*un empirisme intelligent*; 69, стр. 178). Он отнюдь не умаляет роли рассудка, не исчерпывает сенсуализм накоплением опытных данных. Постигание истины, являющееся первоочередной задачей философии, немислимо без синтеза рационального и эмпирического познания, неосуществимо без их сочетания и взаимодействия. Сенсуализм прокладывает путь к истине, по которому идет восходящее к истине рациональное познание. Гассенди, наверное, согласился бы с формулой: разум без опыта пуст, опыт без разума слеп.

Парадигмой, опосредующей функции рассудка, является эксперимент, которому Гассенди придает очень большое значение как в теории, так и (как мы увидим в дальнейшем) в своей многосторонней научной практике. Ведь эксперимент — это своеобразная апелляция рассудка к опыту, основанная на предположениях и соображениях, исходящих из предшествующего опыта.

Таковы отличительные черты сенсуализма подлинного зачинателя этого гносеологического направления в новой философии.

Но сенсуализм сенсуализму рознь. Антагонистическое противоречие двух родов сенсуализма, противостоящих друг другу в истории философии, гораздо глубже и острее дихотомии, разделяющей скептиков, размежевывающей агностиков и антидогматиков. Дихотомия сенсуализма — прямое выражение двух взаимоисключающих решений основного вопроса философии, определяющего принадлежность к двум враждебным лагерям. При всей уверенности Гассенди в фундаментальном значении ощущений в процессе познания и роли в нем субъективного фактора его учение решительно отвергает (также базирующийся на сенсуализме) тезис: без субъекта нет объекта, существующего вне познания и независимо от него. Ощущение для него не объект познания. Без субъекта нет *познания*, объекта, но познание это предполагает *бытие* объекта, независимое от его познания. Ощущение — незаменимое средство познания вне и независимо от него существующего познаваемого предмета. Сенсуализм как гносеологическое обоснование субъективного идеализма, феноменалистическая деградация сенсуализма — диаметрально противоположность философии Гассенди.

«...Все наши усилия при исследовании истины направлены на то, чтобы познать вещь такой, какая она есть в себе...» (5, т. 1, стр. 80). Эти слова Гассенди не оставляют сомнения в том, каков его сенсуализм. Его определение истины как «соответствия познающего интеллекта познаваемой вещи» (там же) дает совершенно четкий и недвусмысленный ответ на вопрос, следует ли искать истину «в вещах, либо в нас самих» (5, т. 1, стр. 79). Рассудку следует искать ее *через* ощущения, опосредствующие связь субъекта с объектом, познания с познаваемым, мышления с бытием. «В действительности есть лишь один законный род философствования, требующий подчинять свой разум природе, а не природу нашему разуму» (4, т. IV, стр. 542). Размышляя над чувственными данными, мы постигаем реальность, скрытую за ними, причиняющую их. Таково решение Гассенди гносеологической стороны основного вопроса философии. «Скептические» мотивы, сопровождающие теоретико-познавательные суждения Гассенди, не лимитируют познание ощущениями, а стимулируют стремление к адекватному отражению того, что кроется за ощущениями. Явления, образы вещей не тождественны бытию, они его проявления. Именно поэтому чувства — «первый критерий истины».

В приведенную нами выше формулу Канта Гассенди вложил бы отнюдь не кантианское содержание: отрицая априорность категорий рассудка, он рассматривал формы чувственности не как границу объективного познания, а как подступы к нему: «Мудрецу... свойственно поступать... так, как того требуют сами вещи» (5, т. 1, стр. 114). Для него ничто не должно быть важнее истины, т. е. ясного понимания природы вещей. Правильное понимание познания — необходимое условие правильного понимания бытия. Надежная логика — преддверие надежной физики.

В объективной реальности, существующей вне и независимо от нашего познания, у Гассенди нет ни малейших сомнений. Все философские сомнения по этому поводу он считает фальшивыми. «Если бы ничего не существовало, — возражает он Горгию, — то никому не пришло бы в голову сомнение в этом» (4, т. I, стр. 80). В его понимании термин «представление» приобретает двоякий смысл: прямой, т. е. психологический, и переносный. Гассенди неоднократно пишет о «вселенском театре» (*theatrum mundi*) или «театре природы» (*theatrum naturae*). Мы не являемся лишь зрителями этого зрелища, мы — его участники. Каждый наш шаг, каждый вздох, вся наша жизнедеятельность убеждают в том, что философы, *на словах* отрицающие объективную реальность, *на деле* не могут не признавать ее: «Но если ты все еще не веришь, что существуют Земля, небо и звезды, то, скажи на милость, каким образом ты ходишь по Земле? Почему ты поднимаешь глаза, чтобы наблюдать Солнце? Зачем ты приближаешься к огню, чтобы чувствовать тепло? Почему ты садишься за стол и ешь, чтобы утолить голод? Почему делаешь движения языком, чтобы разговаривать, или рукой, чтобы написать нам все это? Конечно, такого рода доводы, как ты приводишь, могут быть тонко задуманы и изложены, но дела вперед они не продвинут. И так как на самом деле ты не сомневаешься, что указанные вещи существуют вне тебя, то будем

рассуждать серьезно и добросовестно и называть вещи своими именами...» (5, т. 2, стр. 426).

Таков столь простой и столь блестящий ответ Гассенди на основной вопрос философии, противопоставляющий его сенсуализм феноменализму. «Сальтовитальный» сдвиг, осуществляемый Гассенди в приведенном рассуждении, преодолевает барьер, устанавливаемый субъективно-идеалистической версией сенсуализма между познающим и познаваемым, субъектом и объектом, мышлением и бытием. Более того, если «главный недостаток всего предшествующего (марксизму. — Б. Б.) материализма... заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта* или в форме *созерцания* , а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» (1, т. 3, стр. 1), то в данном, исключительном, случае материалистическое решение основного вопроса философии озаряет проблеск понимания: чувственность берется в форме практики как конечного гносеологического критерия истины, которая есть не что иное, как «соответствие познающего разума познаваемому предмету» (4, т. III, стр. 412).

Практика самого Гассенди, вся его научная деятельность служит опровержением агностического характера, неправомерно приписываемого его скептическим высказываниям. Ведь все его учение — это поиски объективной истины, совершенствование познания «вещей в себе». Сколько бы он ни твердил о *caligo*, мраке, тумане, «затемняющем человеческие умы, стремящиеся проникнуть в интимные тайны природы» (4, т. III, стр. 231), он только и делает, что стремится рассеять этот мрак. Он отрицает абсолютную истину, но добывает относительные истины. Он не разделяет мнения тех, кто утверждает, что нет ничего достоверного. Он готов защищать некоторые незыблемые положения, которые не вызывают никаких сомнений (5, т. 1, стр. 113). А относительные истины, при всей своей относительности, — это истины объективные. Гассенди не приемлет «вечных истин». Относительные истины *исторически* относительны, они требуют и допускают последующее уточнение, развитие, углубление. «Ибо хотя я не стану утверждать на манер академиков, что истина вещей непознаваема, однако я считаю возможным утверждать, что до настоящего момента она не познана» (5, т. 1, стр. 83).

Вслед за «вечными истинами», тормозящими дальнейшие искания, Гассенди отвергает в полемике с лордом Чербери «общепризнанные истины», претендующие на свою незыблемость на основании «всеобщего согласия». Он отвергает их, во-первых, потому, что «где ты это всеобщее согласие найдешь? Среди людей? Никогда!» (5, т. 1, стр. 99). Нет надобности, поясняет он, приводить примеры нескончаемых разногласий, «ибо не существует догмы физики или того закона этики, которые не отвергались бы многими философами или народами» (там же). Одни считают бесспорным одно, другие — другое. «При этом те, кому привиты ложные взгляды, точно так же полагают, что истина на их стороне, как и те, кто придерживается самых правильных» (5, т. 1, стр. 102). А во-вторых, истинность определяется отнюдь не большинством голосов, не ходячими предрассудками, обусловленными воспитанием и традицией, а объективным критерием. Как бы ни было распространено и общепризнано истинным то или иное мнение, это не доказывает его истинности: «Ни истина представления, ни истина интеллекта не будет иметь для тебя никакой ценности, если она не есть истина какого-нибудь предмета или объекта, отличного от интеллекта и представления» (5, т. 1, стр. 82). Основной принцип теории отражения сформулирован здесь со всей отчетливостью. Неразрывная связь относительности и объективности истины нацелена одновременно против субъективизма и против догматизма.

Однако неотступная в произведениях Гассенди тема ограниченности познания имеет и другую, оборотную, негативную сторону. Практика, выступающая в приведенной цитате в качестве критерия истины, используется вместе с тем как довод в пользу ограниченности познания, как «аргумент в пользу того, что сущности вещей для нас непознаваемы» (5, т. 1, стр. 86). Не мы являемся творцами существующих в природе вещей. Мы не «создаем своим трудом ни одного из произведений природы — ни драгоценных камней, ни растений, ни животных. Следовательно, подобно тому как собака, каким бы умным животным она ни была, не может знать, каким образом создается часовой механизм или любое другое

произведение человеческого мастерства, так как уму собаки недоступна такого рода работа, точно так же и человеку не дано знать, как рождается растение, растет и всегда приносит *только* ему присущие листья, цветы и плоды, ибо все это не создано человеческим умом» (там же). К этому аргументу, приводимому в полемике с Чербери, Гассенди возвращается и в «Своде философии»: «Наблюдая за работой строителей архитектурного сооружения и используемыми ими материалами, мы можем исчерпывающе понять весь механизм его построения. Иное дело явления природы — их замысел, построение, строительные материалы, архитектура от нас скрыты. Это творения не нашего, человеческого мастерства, и по отношению к ним наш ум находится в положении ума собаки по отношению к часовому механизму — человеческому творению. Тем более это относится к сверхъестественным явлениям, непреложная истинность которых утверждается религиозной верой, познание которых недоступно ни непосредственному восприятию, ни философским размышлениям» (4, т. 1, стр. 336).

Перед нами парадоксальное сплетение гносеологической трактовки практики как средства познания истины и как причины непознаваемости. Подойдя к порогу выхода из созерцательной философии, Гассенди упирается в него как в препятствие к переходу от созерцания механизма зрелища мира к познанию сокровенного механизма его движущих сил, недоступных недейственному созерцанию. Слова Маркса о предшествующем материализме сохраняют свою силу по отношению к Гассенди, несмотря на сверкнувшую у него догадку, не получившую, однако, теоретического закрепления. Созидание, преобразование существующих вещей он противопоставляет их созерцательному отражению в познании. В конечном счете, согласно Гассенди, как правильно резюмирует Блош рассмотрение этого вопроса, «мы только зрители, наблюдатели действий, причиной которых не являются наши деяния и которые мы не можем и не должны пытаться воспроизвести собственными изделиями» (28, стр. 72).

Мы познакомились с логикой Гассенди в ее гносеологическом аспекте, сосредоточенном на эмпирической стадии познания. Каковы же его взгляды на рациональную ступень познания, составляющую предмет логики в собственном смысле слова, как учения о правильном мышлении? Этому учению посвящены второй раздел его «Логики», «О суждении», содержащий шестнадцать канонов, и третий раздел «О силлогизме», формулирующий двадцать один канон. «Логика» завершается разделом «О методе», излагающим четырнадцать методологических выводов из предшествующих разделов.

Свободный от бездумного эмпирического крохоборства, Гассенди с нескрываемой неприязнью относится и к беспредметной софистической логистике. При всей своей настойчивости в признании первичности чувств он никоим образом не принижает активной роли рассудка в разыскании истины, важности правильного пользования им и опасности злоупотребления. Продолжая линию Бэкона, он избегает уподобляться как муравьям, так и паукам, предпочитая тем и другим образ действия пчел.

Неустанно изобличает Гассенди никчемность и вред, наносимый научному познанию «диалектикой»: «...диалектика — по крайней мере в том виде, как ее обычно предподносят, — занимается лишь хитросплетениями и представляет собой не что иное, как пустую болтовню и школу софизмов» (5, т. 1, стр. 115). Речь идет о «диалектике» не как противоположности метафизике, а как о сугубо метафизической риторической эквилибристике понятиями, практикуемой схоластами. Гассенди ополчается против чуждого научному познанию спекулятивного умозрения. Уже в своем первом произведении он старается убедить читателя в том, что «диалектика» ничего не дает для различения истинного и ложного, что она «не может показать, что следует или не следует из чего бы то ни было» (5, т. 2, стр. 200), что она не способствует доказательству, не дает решения вопросов, что она бесплодна, безжизненна и нелепа.

Презрение к схоластической логистике нисколько не задевает познавательное значение законов формальной логики. Гассенди дает систематическое изложение логических правил

суждения и умозаключения и использование их как необходимых средств анализа и синтеза. И несмотря на то, что истина — не детище силлогизма, без пользования им она недостижима: «От силлогизма зависит в сущности сила и потенциал всякого рассуждения» (4, т. I, стр. 90).

В особой главе, посвященной логике Бэкона Веруламского, Гассенди, высоко оценивая огромную научную ценность разработанного английским мыслителем нового, индуктивного метода, упрекает его в одностороннем противопоставлении им индукции силлогизму, в незаслуженном пренебрежении к этому «нерву» логических операций. Ведь и сам Бэкон, по словам Гассенди, даже отвергая силлогизм, неизбежно пользуется им. Ведь индуктивный метод сам по себе приобретает доказательность постольку, поскольку он является потенциальным силлогизмом.

Таким образом, как и в своем отношении к догматикам и скептикам, Гассенди и в логике избирает «средний путь», противостоя односторонности «диалектики» и индуктивизма и уравнивая и сочетая эмпирический и рациональный, опытный и логический компоненты научного познания.

Методологическим завершением логики Гассенди является учение о взаимоотношении анализа и синтеза, без применения которых недоступна пониманию структура целого как сложного сочетания образующих его составных частей. Нельзя построить дом, не зная, из каких он строится частей, как нельзя понять его устройство мысленно, не расчленив его на части, из которых он построен; равным образом нельзя собрать часовой механизм, не зная, из каких винтиков и колесиков он состоит и каково их положение в структуре целого.

В целом логика Гассенди, диаметрально противоположная схоластике, — это логика, предназначенная, в отличие от последней, не для словопрений, не для затуманивания умов, а для их прояснения — логика для развивающейся новой науки, логика для физики. И сколь ни велика историческая заслуга основоположника индуктивной логики Фрэнсиса Бэкона, логика Гассенди теснее, ближе к естественнонаучной практике своего времени, непосредственным активным участником которой, в отличие от ее гениального английского предвестника, он был.

VI. Физика

Основным корпусом всего философского построения Гассенди, средоточием его научных интересов является «Физика». Из 1768 страниц «Свода философии» ей уделено 1285. Круг вопросов, охватываемых «Физикой», очень велик, значителен и разнообразен. Это всеобъемлющее учение о природе вещей, природоведение в целом, натурфилософия. Ее объектом является весь «театр природы» — материальный мир во всей полноте его проявлений. Вся вселенная, земля и небо, механика, химия, метеорология, неорганическая и органическая природа, биология, физиология⁴ и даже психология входят в круг предметов, исследуемых в его «Физике».

Философию, обращенную схоластами спиной к природе, Гассенди поворачивает к ней лицом, призывая читать «непосредственно книгу природы». Этот призыв дословно совпадает с лозунгом Галилея, провозглашенным в письме к Кеплеру. Если «Логика» Гассенди была крутым поворотом от схоластического *метода*, его «Физика» была столь же радикальным разрывом со схоластическим пониманием *предмета* философии — его слиянием с наукой, нерасторжимым сплетением с естествознанием.

Что окружающий нас мир, изучаемый «Физикой», мир, в котором мы живем и который стремимся познать, материален — в этом у Гассенди также нет никакого сомнения, как и в

⁴ В «Animadversiones» Гассенди употребляет этот термин в необычном смысле: «физикой» он называет учение о нашем мире, «физиологией» — учение о Вселенной в целом, «космологией» — учение о природе вообще.

том, что этот мир существует. И именно потому, что он материален, познание его возможно лишь на сенсуалистической основе — посредством вооруженного разумом опыта.

Извлеченная Гассенди из далекой древности атомная теория, столь устарелая и даже наивная в глазах человека нашего времени, для своего времени была не только новаторской, но и преждевременной, недоказуемой, не отвечающей требованиям и возможностям тогдашней физики, экспериментально не оправдываемой, несмотря на изобретение микроскопа. Она опережала свой век. Атомная физика была делом далекого будущего. И все же это была атомная физика, притом Физика с большой буквы, во всей универсальности ее охвата. Мир устроен не из четырех элементов, как учат в школах. Вода, огонь, воздух и земля — не первоосновы всего сущего, а производные образования. Основа материального единства мира, первоначало сложных тел — атомы, бесконечное множество атомов: не в смысле актуальной бесконечности, а как неисчислимое множество⁵. Атомы бесконечно малы и в этом смысле конечны, неделимы («Но как может конечное тело состоять из бесконечных частей?» — 5, т. 1, стр. 152), они — предел делимости материи.

Нашему чувственному восприятию (даже при посредстве микроскопа) доступны лишь сложные образования, состоящие из бесчисленного множества атомов. Кончик ножки клеща делим на миллиарды частиц. У зернышка проса больше частиц, чем может человек подметить не только в горах Кавказа, но и на всем земном шаре. Малейшая чувственно воспринимаемая вещь, начиная с «первичных молекул, представляющих собой соединение атомов» (5, т. 1, стр. 165), бесконечно больше и сложнее отдельных атомов⁶.

Вместе с тем Гассенди предостерегает от отождествления бесконечно малого, неделимого атома с точкой. «Атомы называются так не потому, что они являются, как обычно думают, математическими точками, которые не поддаются расчленению из-за отсутствия частей, а потому, что, хотя они и являются тельцами, нет такой силы в природе, посредством которой они могли бы быть рассечены или разъединены» (4, т. III, стр. 466, 467). Физики в их царстве материи, в отличие от математиков в их царстве абстракции, не рассматривают атомы как неделимые, лишенные измерений — величины, длины, ширины. Абстрактному математическому понятию четко противопоставляется материальное физическое понятие. «Когда математики предполагают бесконечно делимые тела, они делают это, исходя из гипотез о вещах, лишенных реального существования, как точка без частей, линия без ширины и т. п...» (письмо к Лицети от 13.1.1641). Атом реален, а математическая точка нет. Атом конкретен, точка абстрактна.

Недоступность атомов чувственному восприятию влечет за собой парадоксальную антиномию между «Физикой» и «Логикой» Гассенди. С одной стороны, все наше миропонимание возводится на основе чувственного опыта, с другой — все мироздание покоится на недоступных опыту атомах: «Атом — это нечто невидимое» (5, т. 1, стр. 151). Атомы — физические первоначала — лишь мыслимы, но недостижимы для ощущений. «...Наши чувства не воспринимают самой материальности атомов, мы воспринимаем лишь некоторые материальные следствия, причиной которых должны быть элементы столь же материальные, как и они» (4, т. I, стр. 207). Стало быть, видимое — результат невидимого. О первоначалах бытия мы *умозаклюаем*. Первичное в бытии не совпадает с первичным в познании.

Натурфилософия Гассенди исходит из твердого убеждения в материальном единстве природы. «Материя есть, таким образом, общая матрица, из которой происходят все тела и

⁵ Гассенди оставляет открытым вопрос о бесконечном множестве миров, но его понимание «бесконечности» множества атомов (из которых состоят миры) предрешает отрицательный ответ на этот вопрос.

⁶ Термин «молекула» впервые введен в научный обиход Гассенди (во вступительной лекции к курсу астрономии в Королевском коллеже). Уже Гегель в своей истории философии обратил внимание на то, что «еще и поныне сохранилось в физике учение о молекулах», зачинателем которого был Гассенди (11 б, т. IX, стр. 169).

все их превращения и преобразования» (4, т. I, стр. 229). Категория «субстанция» отождествляется с «материей». «Мы полагаем, — утверждает Гассенди, — что в естественных телах нет ничего, кроме материи, и эта материя обладает способностью путем сложения, вычитания, преобразования всячески их трансформировать...» (4, т. I, стр. 470). Причем остовом всего мироздания, «материальным первоначалом вещей» являются атомы: «Можно, мне кажется, признать атомы материальной основой вещей, или первоmaterией» (4, т. I, стр. 279).

Однако не существует «первоmaterии» в смысле материи «вообще», материи «как таковой». Ее всеобщность отнюдь не исключает, а необходимо предполагает особенности ее существования. Это всегда та или иная форма существования материи. «Материя, хотя сама по себе есть некое неопределенное тело, т. е. имеет ту, а не иную форму, все же всегда обладает некоторой формой» (4, т. I, стр. 231, 232). Мало того, материя реально существует не только как особенное, но вместе с тем и как конкретный, единичный предмет. Материальное единство природы нераздельно от бесконечного многообразия материальных вещей. На одном и том же дереве нет двух совершенно одинаковых листьев; не бывает двух абсолютно тождественных зерен, капель воды. Бесчисленные разновидности слагаемых из комбинации атомов материальных вещей Гассенди уподобляет сочетанию из букв алфавита не только нескончаемого обилия слов, но и целых поэм.

Но разнообразие атомных сочетаний было бы невозможным при однообразии самих образующих эти сочетания атомов. Его возможность предполагает различие и в составных элементах. Отсюда следует, что, «хотя все атомы... представляются однообразными и одинаковой природы, они, однако, обладают некоторыми свойствами и внутренними особенностями или качествами, благодаря которым они могут между собой различаться» (5, т. I, стр. 154). Единство и различие, всеобщее и особенное нераздельны и в самих атомах.

Каковы же по-разному присущие всем атомам, общие им и различающие их качества, лежащие в основе многообразия их вещественных сочетаний? Будучи материальными, атомы телесны, обладают плотностью, массой, а это значит протяжением не в абстрактно-геометрическом понимании, а величиной, причем различной у разных атомов при всей их «бесконечной» малости. Столь же общим и столь же различным другим свойством атомов является их форма, или фигура. Третьим таким свойством является тяжесть, вес (*pondus, gravitas*), имеющая особое значение и представляющая в неопикурейской физике особый интерес. Дело в том, что тяжесть понимается как присущее атомам тяготение, устремление (*impetus*), потенциальная энергия⁷, как естественная, имманентная атомам тенденция.

Помимо тяготения атомам присуща и обратная тенденция — сила притяжения. Наблюдаемая нами столь наглядно в магните, эта сила в той или иной мере свойственна и другим телам. Она определяет направление, в котором осуществляется их тяготение. Земля может рассматриваться как огромный магнит. Падение тел, таким образом, является следствием, сочетающим действие двух факторов — тяготения и притяжения (магнетизма).

Таковы универсальные первичные свойства атомов, лежащие в основе как всеобщих законов физики, так и специфических различий, образуемых сочетанием атомов вещей.

Включение тяготения, устремления, в первоначала материи не дает основания, вопреки мнению Спинки (68, стр. 94), говорить о гилозоизме Гассенди, даже при различении гилозоизма и панпсихизма, против которого прямо выступал провансальский философ, отрицавший в письме к Кампанелле «душу мира». Употребляемые им образные уподобления тяготения к влечению живых существ выражают скорее обратную тенденцию — механистического сведения влечения к тяготению. Аналогия магнетического притяжения с чувственным влечением живых существ, по его словам, «не позволяет все же полагать,

⁷ «Если можно выразить это современными словами, — добавляет, приводя этот термин, В. Фрост (42, стр. 366). — Но и сам Гассенди пользовался этим термином. Он говорил не только о силе (*vigor*), которой одарены атомы, стремящиеся к движению, но прямо об „энергии (*energia*), или активной силе движения“» (5, т. I, стр. 165).

подобно Фалесу, душу в железе или магните» (4, т. III, стр. 493). И хотя Гассенди пользуется иногда термином «монада», его понимание атома диаметрально противоположно не только лейбницевоу монадологии, но и спинозовскому панпсихизму на материалистической основе.

«Тяготение» вплотную подводит нас к главному, наряду с атомизмом и неотделимому от него, принципу всей гассендистской физики. «Тяготение» — не потенциально, а актуально, оно реально воплощено в *движении* универсальной и имманентной изначальной формой существования атомов и их образований. Нет неподвижных атомов. Нет материи без движения, как нет и движения без материи. В отличие от Спинозы, у Гассенди движение не бесконечный модус, а атрибут материи, присущий всякой материи и неотъемлемый от нее. Атомы «не инертны и не неподвижны, а активны и подвижны» (4, т. I, стр. 334). «Изначально подвижные атомы дают движение всем вещам и являются также источником, основой и причиной всех движений, имеющих в природе» (4, т. I, стр. 337). И «совсем не глупо признать материю активной. Скорее нелепо считать ее инертной...» (5, т. 1, стр. 165).

Значение, придаваемое Гассенди движению материи, является решающим для всей его натурфилософии, ключом к объяснению всех совершающихся в природе явлений. Движение «как бы цвет (*flos* — цветение) всякой материи» (4, т. I, стр. 117), оно — динамический принцип действительности и подвижности всех вещей. Этой активности, изначально присущей всем атомам, «несомненно достаточно для объяснения причины всех явлений» (4, т. I, стр. 279).

Доводы элеатов против возможности движения нельзя, по мнению Гассенди, принимать всерьез. Самое убедительное опровержение Зенона дал Диоген: он встал и пошел (4, т. I, стр. 340, 341)⁸.

Самодвижение материи находится в радикальной оппозиции к освоенному томистами перипатетическому учению о дуализме материи и формы, согласно которому материя инертна, пассивна, а движущей и преобразующей силой является привходящая в нее форма⁹. Материя активна сама по себе и не нуждается в некоем нематериальном начале, которое, не будучи материальным, тем не менее якобы делает материю иной, не такой, какой она была прежде. Как может нечто нематериальное запечатлеваться на строении материи? Приобретаемая материей определенная форма — не что иное, как атомная структура самой материи, «получать ее из иного источника, чем сама материя, она не может» (5, т. 1, стр. 165).

Движение первично и абсолютно. Покой вторичен и относителен. Абсолютного покоя нет. Неподвижность — результат, вынужденный противодействием. Не движение, а покой требует в каждом случае объяснения при остановке движения. Когда тело находится в покое, его тяготение к движению не исчезает, а встречает сопротивление. Принцип самодвижения не исключает второго рода движения, вызванного внешним воздействием, движением другого тела извне. Имманентное действие не исключает, а обуславливает взаимодействие. Но грубейшей ошибкой было бы сводить к нему движение. Можно понять, что одно тело подвижно другим, другое в свою очередь третьим и т. п. Но нельзя понять подобное взаимодействие до бесконечности. Движение извне непонятно, если сами по себе все движущие тела неподвижны. Взаимодействие предполагает первичное самодвижение.

Учение о движении материи можно назвать движущей силой всей натурфилософии Гассенди. Но это не простое воспроизведение эпикуреизма, а его значительное обогащение и обновление. Рошо прав, утверждая, что учение Гассенди о движении далеко превосходит учение Эпикура (65, стр. 93). Теоретические рассуждения тесно переплетаются у Гассенди с наблюдениями, достигнутыми в результате его собственных экспериментов, связанных с

⁸ Исторически было бы совершенно неоправданным искать «пробел» в непонимании Гассенди негативной диалектики (установленной Гегелем!) в аргументации элеатов.

⁹ Понятие, совершенно отличное от «формы» как фигуры, приписываемой атомам эпикуреизмом.

изучением падения тел, закона тяготения и закона инерции движения, четко сформулированного Гассенди (4, т. I, стр. 349). Земное притяжение и орбитальное движение небесных тел (в том числе движение Земли!) являются предметом его неустанных исследований. Признав имманентную атомам «тяжесть» (*gravitas*) «Адамом» и «первопричиной всякого движения» (4, т. I, стр. 338), Гассенди образно уподобляет непрерывное движение атомных сочетаний во всевозможных направлениях с движением «множества мух, заключенных в стеклянной колбе» (4, т. I, стр. 277). Но, конечно, никак нельзя сказать, как это делает Пав, о гассендистских динамичных атомах, что они «бесстыдно (*shameless*) анимистичны» (54, стр. 25). Это совершенно противоречит не только букве, но и всему духу неопикурейской натурфилософии.

Как понимает Гассенди эту первостепенной важности философскую категорию? Какое содержание вкладывает он в понятие «движение»? «Под движением, — гласит ответ Гассенди, — я понимаю лишь переход с места на место...» (5, т. 1, стр. 167). Он проводит грань между таким пониманием движения и его пониманием, как изменения (*mutatio*) и преобразования (*alteratio*). Это механистическое понимание он противопоставляет более широкому аристотелевскому (включающему оба значения), считая последнее «крайне темным» (4, т. I, стр. 338). Тем самым он отвергает таящее в себе диалектические мотивы понятие движения как становления в качестве иного и исключает из него переход возможности в действительность. Для Гассенди изменение или преобразование «не есть вид движения, отличный от указанного движения перехода, или местного движения», а подчиненная ему разновидность перемещения (5, т. 1, стр. 167). Всякое изменение является в конечном счете результатом перемещения атомов, не превращением потенциального в актуальное, а одного действительного в другое.

Такое понимание движения не отрицает качественные изменения, преобразования, но подчиняет их механическим и, стало быть, количественным движениям. Для превращения, например, сладкого в горькое или твердого в мягкое, как и для всякого другого превращения, необходимо, чтобы молекулы, образующие данные тела, «совершили движение перехода» (5, т. 1, стр. 168). Ибо «всякое изменение... происходит от перестановки частей или увеличения либо уменьшения их числа» (5, т. 1, стр. 183).

Отнюдь не отрицая качественных различий вещей, Гассенди обуславливает их переходом количественных различий в качественные. Предвосхищение закона перехода количества в качество не допускает определения его учения как последовательно механического в строгом смысле слова, хотя «в том, что физика Гассенди является механической в своих принципах, — правильно замечает Блош, — нельзя усомниться, если брать термин „механицизм“ в широком смысле слова» (28, стр. 202).

Это разграничение получает особенно наглядное выражение при рассмотрении вопроса о первичных и вторичных качествах. Первичные качества материи, присущие атомам, носят количественный характер, и они именно лежат в основе качественных мутаций. Тем не менее в отличие от строгого механицизма вторичные, производные качества не субъективны, а объективны. Они определяются двойной зависимостью: от самих тел, которым они свойственны, и от органов чувств, какими они воспринимаются. Говорит ли Гассенди о цвете, звуке, запахе или вкусе, все они — различные «истечения атомов» и «содержатся в тельцах, из которых состоит вещь», воздействующая на чувства. Он приводит при этом различные доказательства «телесной природы» всех этих вторичных качеств (5, т. 1, стр. 176–180). Таким образом, различие первичных и вторичных качеств основывается им не на противопоставлении реального и феноменального, а на дифференциации сложных образований из атомных первоначал.

Утверждение Пава, что подход Гассенди остается скорее качественным, чем точным количественным (54, стр. 34), содержит в себе «рациональное зерно» именно потому, что неопикурейский атомизм механистичен лишь «в широком смысле слова». Ему не свойственно строго механическое сведение высших форм существования материи к низшим. Для него совершенно неприемлем и томистский постулат о невозможности закономерного,

естественного перехода от низшего к высшему, используемый схоластикой как одно из доказательств бытия бога, без участия которого такой переход был бы неосуществим. Ничто, по мнению Гассенди, не дает нам права претендовать на то, что все свойства, присущие сложным материальным образованиям, должны равным образом находиться в образующих их элементах (4, т. II, стр. 222): атомы не видят, не слышат, не чувствуют, не мыслят. Признание естественной закономерности возникновения нового, высшего в результате материального движения — ценный вклад Гассенди в теорию развития.

Этот вклад раскрывается во всем своем богатстве в учении Гассенди о живой материи, изучению которой уделено большое внимание в его «Физике». Пограничным понятием между химической и биологической проблематикой служит понятие «семян» (*semina*), употребляемое в этой связи как синоним «молекул». Само это слово, взятое для обозначения элементарного комплекса атомов, образующего живую материю, зачатка, зародыша новых форм существования, говорит само за себя. Перед нами своего рода «молекулярная» биология¹⁰. Идентифицируя «семена» с «молекулами», Гассенди стремился сочетать это понятие с атомизмом. «Вот почему, — писал он, — хотя и говорят, что вещи рождаются из семян, это не следует понимать в том смысле, будто семена являются чем-то первичным, ибо они сами образуются из более первичных начал, а именно из атомов» (5, т. 1, стр. 163). «Семена-молекулы» — это определенное соединение определенного рода атомов, притом качественно новое, отличное от своих составных элементов. «При этом не создается новая субстанция, а лишь появляется новое качество в объединенной субстанции», откуда следует, что «всякое рождение есть своего рода изменение, или преобразование...» (5, т. 1, стр. 183). Данное Гассенди объяснение перехода от неживой к живой материи, не нарушая его атомистической концепции, явно выражает его стихийный подход к идее перехода количества в качество. «Синтез первичных элементов образует целое, обладающее качествами, которыми эти элементы не обладают» (69, стр. 223). Вывод Койрэ о том, что «сведение свойств атомов к весу, количеству, величине не помешало попытке развить качественную физику на атомной основе...» (43, стр. 69), вполне оправдан. При этом Гассенди по своему обыкновению опирался не на одни гипотетические построения эпикуреизма, но должным образом оценил новые эмбриологические открытия Гарвея и Фейенса, широко используя их в своих рассуждениях о том, как растут растения, образуя корни, стволы, листья, цветы, плоды, и как формируются многообразные органы животных. Материальные «семена-молекулы», не нуждаясь ни в какой нематериальной субстанции или «форме», заменяют при этом в возникновении новой функцию, выполняемую у аристотеликов нематериальной «потенцией».

Отождествление «семян» с «молекулами» позволяет Гассенди совместить механистическую тенденцию эпикурейского атомизма с принципами качественного различия. Ссылаясь на химические явления кристаллизации, на реактивность физического противодействия, сопоставляя инстинктивные влечения живых существ с магнетизмом, притяжением и тяготением, размышляя о наследственности, Гассенди находит общее в особенном, синтезирует атомистический динамизм с биологическим органицизмом. В его понимании «жить — это сохранять в этом вихре атомов свое собственное лицо и упрочить принадлежность к своему виду». Приводя эту характеристику, Тома замечает: «При всей своей элементарности это поразительно» (69, стр. 102).

Но решающим, критическим пунктом всей проблематики единства и многообразия материального мира является постановка и решение ключевого вопроса об ощущающих, чувствующих, сознающих «вещах» — о своеобразии психического. Острейшая психофизическая проблема, которой Гассенди уделяет должное внимание, не служит камнем преткновения для его материалистических устремлений. Обстоятельно, вдумчиво он

¹⁰ Разумеется, это понятие столь же далеко от нашего понимания этого термина, как «атомная физика» Гассенди от ее нынешнего понимания. Следует помнить, что открытие клеточного строения организмов было сделано Шлейденом и Шванном в XIX в.

старается вскрыть физиологические основы психических процессов, проложить путь научной психофизиологии.

Переход от живой материи к чувствующей материи совершается в соответствии с теми же принципами, согласно которым осуществляется переход от материи неорганической к живой, органической. Динамическая материальная субстанция остается самодостаточной для возникновения этой новой, высшей формы ее существования. Самодвижение как «цвет материи» созревает до расцвета чувствующей материи— «чувственной души» (*anima sensitiva*), как именует ее Гассенди. Душа эта лишена у него субстанциальности, она причастна высокоорганизованной материальной субстанции. Душа эта, присущая живым, материальным существам и активно участвующая в их физиологических функциях, порождение тех же молекулярных «семян», их качественно новое детище. Бесчувственные вещи перевоплощаются в чувствующие, которые «рождаются из бесчувственных, иначе говоря, совершенно лишенных способности чувствовать первоначал» (5, т. 1, стр. 234). «Душа представляется, таким образом, скорее как некая тончайшая субстанция, — утверждает Гассенди, — как бы цвет материи...» (4, т. II, стр. 250). Снова этот образ, но уже не в смысле движущей силы, а в смысле достигнутого совершенства. Гассенди напоминает при этом об эпикурейском понимании огнеподобности атомов души; и так же как огонь, нуждающийся в питании воздухом, пламя души сохраняется, непрестанно обновляясь. Как же иначе, не будучи материальной, она могла бы взаимодействовать с телом? Душу «следует считать телесной, т. е. неким нежнейшим, сотканным из тончайших частиц телом. В самом деле, те, кто утверждают, что... душа бестелесна, говорят нелепости, ибо, если бы она была таковой, она не могла бы ни действовать, ни испытывать воздействия...» (5, т. 1, стр. 229).

Гассенди в своем исследовании материальной души пристально рассматривает вопросы зоопсихологии, уделяет особенное внимание тому, что есть общего в психике животных и человека. Он отмечает сочетание в обоих случаях элементов наследственного и приобретенного в результате обучения на примере родителей. Внимание его привлекает и «язык» животных как средство взаимного общения. Рассматривая поведение собаки, он находит в нем проявление элементов суждения. Размежевание между психикой высших животных видов и человеческой психикой пролегает по двум линиям: животные лишены способности образования абстрактных понятий и в отличие от человека не обладают самосознанием, т. е. не знают, что они знают.

Вершиной неэпикурейской натурфилософии является анализ физиологических оснований психической жизни человека. «Ни один философ XVII века не понял так хорошо человеческую душу... никто так не приблизился к современным психологам. Одно лишь неизбежно устарело в этом изучении: те физиологические гипотезы, которые Гассенди выдвигает для объяснения механизма наших мыслей и наших чувств...» (69, стр. 118). Но давно изжившие себя гипотезы нисколько не умаляют исторического значения перспектив, открываемых постановкой Гассенди психологических проблем на физиологическую почву, научной ценности его психофизиологической ориентации, его материалистического подхода к психофизической проблеме, превосходящего все то, что было сделано в этой области предшествующим материализмом.

Очень интересны мысли, высказанные Гассенди о столь существенном психическом процессе, как память, физиологической основой которой являются следы, оставляемые в центральной нервной системе воздействием на органы чувств внешних предметов. Сохраняясь, эти следы дают нам возможность представлять эти предметы и тогда, когда они уже перестают на нас действовать. Опосредствованное этими отпечатками образов вещей, сознание мыслит.

Если следы исчезают, стираются, мы забываем о вызвавших их предметах. Но они способны и восстановиться, и тогда мы вспоминаем забытое. Это учение о следах как физиологической основе памяти, а также размышления Гассенди о сновидениях были (как заметил еще Тома) первыми шагами, ведущими к психологии бессознательного.

Много внимания уделяет Гассенди физиологическому механизму восприятия. Образы

вещей постигаются не самими органами чувств, подвергающимися воздействию: через разветвленные в организме нервные пути образы достигают мозга, в котором они и запечатлеваются. Глаза и уши действуют лишь как орудия, обслуживающие мозговой центр, причем они дифференциально локализуются в нем.

Головной мозг для Гассенди — не сосуд. Он и есть «материальная душа»; он чувствует, он ощущает, он регулирует все физиологические и психологические функции организма. Душа в мозгу — это «король на престоле». По сравнению со Вселенной, окружающей его и отражаемой в нем, он бесконечно мал. Но, добавляет Гассенди, по сравнению с атомами, его образующими, он бесконечно велик.

Психофизиология Гассенди, как видно из сказанного, далеко ушла вперед от классического эпикуреизма — от концентрации чувственных образов как миниатюрных копий, излучаемых вещами и проникающих в органы чувств. Утверждение Колаковского, будто Гассенди просто повторяет учение Демокрита об «образах», не поднимаясь над уровнем «наивного воображения Демокрита» (7, стр. XXXVII), не соответствует действительности. Учение Гассенди не воспроизводит этой (для *своего* времени прогрессивной) схемы. Следы, оставляемые в мозгу воздействием вещей, — не «образы»: они не имеют ни цвета, ни звука, ни запаха, ни вкуса, ни фигуры отражаемых вещей. Это не микрокартинки с выставки Вселенной, не микрогравюры, отчеканенные в мозговой ткани. Вспомним о том, что для Гассенди это — *субъективные образы* объективного мира, его обусловленные спецификой органов чувств экстраполяции, подвергающиеся суду критической мысли. Для психофизиологии Гассенди, представляющейся теперь нам столь наивной, учение античного материализма об «образах» представлялось не менее наивным. Мало того, догадки Гассенди опережали его век. Впоследствии концепция Гассенди была оттеснена сначала учением о животном-машине, а затем и о человеке-машине. Если материализм Бэкона был домеханистическим, атомистическая натурфилософия Гассенди тоже была еще не механистической, а предмеханистической.

Излагая натурфилософию Гассенди, мы говорили до сих пор исключительно о движущейся материи как единственной объективной реальности и действующей причине всякого существования и развития. Но отличительной особенностью эпикурейского атомизма, при всем его признании материального единства мира, является отрицание им тождества «материи» и «объективной реальности». Последнее понятие не исчерпывается первым, а шире его: материя — не единственная объективная реальность. Кроме нее вне и независимо от сознания утверждается бытие иной, отличной от атомарной материи объективной реальности: нематериальных, бестелесных, не состоящих из атомов и неподвижных форм бытия — пространства и времени. Они не укладываются в универсальные аристотелевские категории субстанции и акциденции. Материя — единственная субстанция. Пространство и время, не будучи субстанциями, не являются вместе с тем и акциденциями ни материальной, ни некоей нематериальной субстанции. Они лишены и всех тех акциденций, которые присущи атомам и их сочетаниям, которые существуют *в* пространстве и *во* времени и агрегатные состояния которых обусловлены сочетанием атомов и пустоты.

Пространство (пустота) и время (длительность) сами по себе недоступны чувственному восприятию вследствие своей нематериальности. На чем же основано непреложное убеждение эпикуреизма в их объективной реальности? На умозаключении, согласно которому, не будь простого пространства и времени, не могло бы быть и движения — ни как перемены места, ни как изменения. Будучи неподвижными, они не являются движущей силой атомов, но служат необходимым условием, без которого самодвижение атомов было бы невозможным: будь все заполнено атомами, всякое движение было бы заторможено непреодолимыми препятствиями: «Ясно само собой, что если бы все мироздание было заполнено и как бы плотно набито материальными вещами, то должна была бы царить всеобщая неподвижность: ведь ничто не могло бы двигаться, не расталкивая всего остального и не имея в то же время места, куда можно было бы что-нибудь подвинуть» (5, т.

1, стр. 140). В равной мере движение предполагает и время, в котором оно совершается, переходя из прошлого через настоящее в будущее.

Поскольку движение материи объективно реально, нельзя не признать столь же реальными обуславливающие его пространство и время. Не будучи материальными, они не суть ничто. Это не формы нашего созерцания, не субъективные привнесения познающего мир сознания, а объективно истинные отражения мышлением бытия. Если доказано, что существуют движущиеся тела, тем самым доказано, что существует и пустота. И хотя пространство и время не нуждаются для своего существования в материи, они в реальной действительности сосуществуют с ней.

Гассенди различает пространство и протяженность. В письме к Сорбьеру (от 30.IV 1644) он разъясняет: «В определенном смысле, заключенном в этом понятии, будет верным сказать, что всякая материя протяженна, или, по твоему выражению, протяженность есть сущность материи; но отсюда не следует обратное — что всякое протяжение материально» (4, т. VI, стр. 186, 187). Одно дело «протяженность», когда речь идет о материи, другое — когда имеют в виду пустое пространство. Отказ от этого различения повлек бы за собой отрицание пустоты и тем самым необъяснимость движения.

Эпикуреизм, уловив неразрывную связь движения с пространством и временем, вместе с тем отделил одно от другого, допустив пространство и время без движения, т. е. без движущейся материи. Эпикуреизм *гипостазировал* пространство и время, приписав им существование, независимое от материи и движения.

Приведенная цитата из письма к Сорбьеру позволяет обнаружить корень этой логической операции: убеждение в необратимости тезиса о протяженности материи, из которого следует убеждение в необратимости тезисов «нет движения без пространства» и «нет движения без времени». Происходит своеобразное раздвоение (даже растроение) единого — материального единства мира, превращаемого в триединство материи, пространства и времени. Вопрос о том, как возможно сочетание и взаимодействие материального начала с нематериальными, в этой связи не ставится. Напротив, нематериальность в данном случае как раз и открывает пути активности материи.

Следует ли из этого, что Гассенди порывает здесь с материализмом? Отнюдь нет. Блош совершенно прав, возражая против такого утверждения Рошо. «Гассендистские понятия представляются нам столь же материалистическими для XVII века, какими были эпикурейские понятия в III веке до н. э. Все дело в том, что „нематериальный“ характер гассендистских пространства и времени, т. е. их несводимость к „материи“ в узком смысле, к телесной субстанции, нисколько не способствовал установлению зависимости природы от некоей реальности иного рода, а напротив — способствовал установлению абсолютной независимости и объективности космической реальности...» (28, стр. 200).

Казалось бы, после аристотелевской критики допущения атомизмом пустого пространства, а тем более после картезианской концепции вихревого движения реставрация физической пустоты была шагом назад в природоведении.

Однако последующее развитие физики не подтверждает это мнение. Пустое пространство прочно утвердилось в последующем развитии естествознания вплоть до начала нашего века. Роберт Бойль под прямым влиянием работ «столь знаменитого Гассенди», на которые он неоднократно ссылается, твердо придерживался этого понимания пространства. Причем «еретический» характер такого понимания был ему настолько ясен, что на не опубликованной им рукописи «Об атомной философии» сохранилась надпись: «Эти рукописи должны быть непременно сожжены» (50, стр. 187, 188). Таким же было материалистическое учение Локка о пространстве и времени (хотя, как уже отмечалось, в своих публикациях он никогда не упоминает знакомых ему и одобряемых им произведений Гассенди). Сторонником пустоты объявил себя и Х. Гюйгенс. А великий Ньютон надолго закрепил это воззрение, ставшее незыблемым научным принципом. По свидетельству Вольтера, «Ньютон следовал древним мнениям Демокрита, Эпикура и множества философов, исправленных нашим знаменитым Гассенди. Ньютон не раз говорил некоторым

еще поныне живущим французам, что он рассматривает Гассенди как весьма здравомыслящего и очень разумного мыслителя и гордится тем, что всецело придерживается его взглядов по вопросам, о которых идет речь», т. е. о пространстве, времени и бесконечности Вселенной (цит. по 52, стр. 32). В. Фрост утверждал даже, что гипотезы Гассенди о пустоте, хотя и были «чисто философскими спекуляциями», тем не менее «остались до сих пор неизбежными для всякого подлинного прогресса физики» (42, стр. 371). Как ни странно, это было сказано в 1927 году, т. е. после революционного переворота, совершенного в физике гениальными открытиями Эйнштейна!

Гассенди не был — и сам об этом не раз заявлял — ни первым, ни единственным реставратором атомизма в первой половине XVII века. Не только во Франции, но и в других европейских странах его предшественники и современники — Сеннерт, Ван Гоорле, Бассон, де Клав, Беригар, Бекман, Маньен — пропагандировали забытое учение Демокрита. Но Гассенди пришел к своей натурфилософии независимо от них и ничем им не обязан. Совершенно самостоятельно он избрал исходным пунктом своей философии, противопоставленной господствующему, деформированному схоластикой аристотелизму, эпикурейское учение, опираясь на античные источники и обновив это учение на основе новых научных достижений, активным соучастником которых был и он сам¹¹. Обновление восходящего к «линии Демокрита» материалистического миропонимания, продвижение по этой линии в соответствии с современными достижениями естествознания, формирование на основе этого синтеза целостной философской системы, отвечающей насущным требованиям молодой, растущей науки, — все это выделяет Гассенди из всего ряда перечисленных выше сторонников атомизма.

При всей своей приверженности к конкретным научным изысканиям «Гассенди был прежде всего философом» (67, стр. 163). Повернув философию, в противовес схоластам, лицом к природе, он тем самым поставил ее на твердую научную почву, стал «одним из зачинателей того, что мы называем научным стилем» (49, стр. 3), одновременно ориентирующимся на научные открытия и служащим, философски их осмысливая, ориентиром для прогнозирования новых открытий.

Фрост оспаривает мнение известного историка атомизма К. Ласвица, согласно которому возрождение атомистики, осуществленное Гассенди, «было творческим достижением в истории физики». Он полагает, что «позиция Гассенди значительна для истории мировоззрения, но не имеет значения... для истории механики и физики. Мир самодвижущихся атомов — важный замысел, однако не открытие и не завершенная теория» (42, стр. 370, 371). Но такая оценка игнорирует роль устремлений и гипотетических вдохновений и дерзаний творческой мысли ученого. Будущее атомизма достаточно убедительно это доказало. «Современное естествознание через два тысячелетия должно воздать должное как своим творцам Левкиппу и Демокриту и, через четыре столетия, — Гассенди как своему обновителю, доказав существование атомов и установив, сколь плодотворна была эта идея в последние столетия и еще будет в дальнейшем» (52, стр. 49). Но, высказав в своей диссертации это правильное суждение, Марван совершает перегиб в противоположную, по сравнению с Фростом, сторону, считая, что в физике нашего времени гассендистский атом остался незыблемым и сохранил свое значение, лишь «изменив название». Нынешние элементарные частицы выполняют, по мнению Марвана, ту же функцию, что и прежние атомы, и, «назовем ли мы это атомом, электроном или протоном, в действительности они представляются такими же, какими их признает Гассенди или Бор» (52, стр. 59, 60). Марван не сделал необходимых выводов из того факта, что «современная модель» атома «более не является механистической» (52, стр. 59). Правильно утверждая, что «философская идея Гассенди об атомах была творческой и перспективной для развития физики», поскольку «исследование атома стало коренной проблемой всего естествознания»

¹¹ «Он был, пожалуй, лучшим учеником Галилея, но не всегда оставался лишь учеником» (49, стр. 30).

(52, стр. 49), он закрывает глаза на революцию, происшедшую в новейшей атомной физике, революцию, которая, как неопровержимо доказал В. И. Ленин, повлекла за собой предсказанный основоположниками марксизма переход от механистического к диалектическому пониманию природы.

Историко-философское значение «Физики» Гассенди состоит в том, что подобно тому, как «Логика» перерастает у него в гносеологию, «Физика» перерастает у него в онтологию: первая дает решение одной из сторон основного вопроса философии, вторая — другой его стороне; первая — в плоскости соотношения бытия и познания, вторая — бытия и сознания, материи и духа.

Упрек Рошо в том, что, «пожалуй, его (Гассенди. — Б. Б.) единственная вина в том, что он не понял необходимости новой метафизики, оживляющей физику» (61, стр. 201), совершенно несостоятелен и вызывает недоумение, что его делает знаток философии Гассенди. Прав А. Койрэ, придерживающийся прямо противоположного мнения: «Он (Гассенди. — Б. Б.) привнес для новой науки эффективную онтологию... в которой она нуждалась... Никто другой... не способствовал подобно ему сокрушению классической онтологии, основанной на понятиях субстанции и атрибута, потенциальности и актуальности» (43, стр. 61, 68). Такого же взгляда с полным основанием придерживается и Блош: «Атомизм — это не только физика, он предполагает онтологию, которая превращает субстанцию не в принцип перманентности или постоянства, а в принцип движения и действия» (28, стр. 178).

Решение коренного вопроса онтологии, как и коренного вопроса гносеологии, данное Гассенди, является в основе своей материалистическим: самодвижущиеся, материальные атомы являются самодостаточной причиной для уяснения всего многообразия реальной действительности как предмета философии природы, включая психофизическую проблему. На критический вопрос: «Как может чувствующая и способная чувствовать вещь быть порождена нечувствующей вещью?» (4, т. II, стр. 343) — он дает недвусмысленно материалистический ответ, соответствующий материалистической онтологии, локализуя эту способность «в мозгу, а не в другой части тела» (4, т. II, стр. 444).

Иной вопрос, являются ли его онтология и его гносеология последовательно материалистическими. Этот вопрос будет предметом нашего специального рассмотрения в дальнейшем.

* * *

Расставаясь с неэпикурейской натурфилософией, хотелось бы обратить внимание на два непосредственных ее отголоска — на две совершенно разные книги, написанные под прямым ее влиянием двумя совершенно различными почитателями и приверженцами Гассенди.

Первая из них вышла в Лондоне, за год до смерти Гассенди, т. е. до опубликования «Свода философии». Она написана Чарлтоном (1620–1707), ее полное заглавие: «Эпикуро-гассендо-чарлтонианская физиология, или Фабрика естественной науки, возведенной на гипотезе атомов, основанной Эпикуром, исправленной Пьером Гассенди и развитой Уолтером Чарлтоном, доктором медицины и врачом Карла, покойного монарха Великобритании». На 475 объемистых страницах своего труда Чарлтон дает пространное систематическое изложение неэпикурейской натурфилософии, основанное на работах Гассенди, с которыми его познакомил Гоббс.

Как и для его провансальского вдохновителя, «первая нить» философии Чарлтона — самодвижение атомов. «Если, — пишет он, — возникновение, увеличение и уменьшение есть не что иное, как результат движения... то физиолог (этот термин употребляется им, как и Гассенди, в том же обширном смысле, что и „физик“). — Б. Б.), бесспорно, обязан сосредоточить свое внимание на движении, его причинах, видах и всеобщих законах, как первом звене в цепи всех своих естественнонаучных теорем» (33, стр. 435).

Следуя Гассенди, Чарлтон высказывается против софизмов элеатов, отрицающих движение, утверждая не только непреложную реальность движения, но и то, что в природе нет ничего предшествующего ему как источнику всего, что в ней происходит.

Против перипатетического учения о форме и материи он выдвигает три основных принципа: 1) первичность атома как самодвижущегося начала; 2) понимание движения как перемещения (locomotion); 3) противопоставление такого понимания движущей силы аристотелевскому переходу возможности в действительность в результате внедрения формы в материю.

Весьма показательны, что резкой критике подвергли воззрения английского гассендиста кембриджские неоплатоники. Их лидер Генри Мор выступил в 1659 году против Чарлтона с памфлетом «Противоядие от атеизма», которому Чарлтон противопоставил свое учение как «противоядие против нашего невежества». В том же духе, что и Мор, ополчился против Чарлтона и неоплатоник Джон Смит, охарактеризовав его эпикуреизм как «замаскированный атеизм» (цит. по: 50, стр. 185). Эта конфронтация «линии Платона» — «линии Демокрита» в английской философии середины XVII века очень поучительна.

Автором второй книги, проливающей свет на характер воздействия Гассенди на умы его приверженцев, был один из его личных учеников и обожателей Савиньян Сирано де Бержерак (1619–1655). В отличие от «Физиологии» Чарлтона книга эта — не научный трактат, а художественное произведение в жанре научной фантастики. Написанная в 1649 году, она вышла в свет через два года после смерти ее автора. Ее первоначальное название: «Иной мир». Опубликована она была под заглавием: «Государства и империи Луны».

Любознательного путешественника Доминго занесло в Новую Францию (Канаду). Из беседы с просвещенным правителем этой страны он узнал, что тот разделяет убеждение Коперника и Галилея, что Солнце — это центр мира и вокруг него вращается Земля. «Кстати, — добавил вице-король, — я читал об этом предмете несколько книг Гассенди». От своего собеседника он узнал также о том, что и на Луне есть жизнь. Совершив полет на Луну, Доминго обнаружил, что именно там расположен райский сад — Эдем, обитатели которого — четвероногие разумные существа.

Вот что поведал ему на Луне поселившийся там демон Сократа. Он объездил всю Землю, но нигде не мог найти страны, где бы даже воображение могло быть свободным. Это и заставило его покинуть наш мир для Луны. «Видите ли, — сказал он, — если вы не носите четырехугольной шапочки, клобука или рясы и если ваши слова идут вразрез с принципами, которым учат эти суконные доктора, то, как бы умно вы ни говорили, вы все-таки идиот, сумасшедший или атеист. У меня на родине меня хотели посадить в тюрьму инквизиции за то, что я утверждал в лицо педантам, что существует пустота...» (22, стр. 189). Он побывал и во Франции, в которой все «без различия классов» повторяют то, что твердил «педант Аристотель», «ученость которого вы так превозносите» и который, «очевидно, прилаживал свою философию к принципам, вместо того чтобы выводить принципы из философии» (22, стр. 203). Впрочем, находясь во Франции, демон Сократа познакомился и с Гассенди, который «пишет как истинный философ» (22, стр. 173). Иное дело на Луне: «Я продолжаю здесь жить потому, что люди здесь любят истину, что нет здесь педантов, что философы здесь руководятся только разумом и что ни авторитет ученого, ни авторитет большинства не преобладает здесь над мнением какого-нибудь молотильщика зерна, если этот молотильщик рассуждает умно. Одним словом, в этой стране безумцами почитаются лишь софисты и ораторы» (22, стр. 175).

Сочинение Сирано — своеобразная утопия. Она существенно отлична и от «Утопии» Томаса Мора и от «Города Солнца» Томмазо Кампанеллы. Это не социально-экономическая, а интеллектуально-философская утопия, подвергающая критике духовную атмосферу, царившую на Земле, и противопоставляющая ей культуру свободной научной мысли, основанной на материалистическом мировоззрении.

Вот как представляются автору этой утопии основоположения истинной философии, которой учил его Гассенди, опирающийся на учение «одного великого поэта и философа

нашего мира», т. е. Лукреция, в свою очередь развивавшего учение Эпикура и его предшественника Демокрита.

Суть этого учения в материальном единстве мира. «В природе нет ничего, что бы не было материей» (22, стр. 176). Совершенно ложно убеждение жителей Земли в существовании некой духовной сущности, «Если вы хорошенько вникнете в то, что такое представляет из себя материя, вы узнаете, что она едина, но что, как великолепная актриса, она только играет множество различных персонажей во всякого рода одеждах» (22, стр. 190). Все без исключения, самые сложные и разнообразные творения природы, самые запутанные проблемы физики, минералы, растения, животные, даже деятельность органов чувств, допускают объяснение сочетаниями непрерывно движущихся атомов. В их движении нет никакого чуда. «Неужели вы никогда не отделаетесь от употребления таких слов, как „чудеса“»? (22, стр. 262). «Вы скажете: непонятно, чтобы в мире была пустота... Я смею утверждать, что, не будь пустоты, не было бы движения...» (22, стр. 193–194). А затем демон Сократа говорит на Луне то, чего никогда не говорил (во всяком случае не писал), не смел и не мог говорить на Земле Пьер Гассенди. «Я его спросил, — рассказывает Доминго, — что он может противопоставить авторитету такого великого патриарха, как Моисей, который определенно сказал, что бог создал мир в шесть дней. В ответ на это, — саркастически сообщает Доминго. — этот невежда только рассмеялся» (22, стр. 210). Разве может кто-нибудь как-нибудь понять, как из ничего могло возникнуть нечто? «Этот невежда» снова расхохотался, когда услышал о бессмертии души, которая «принуждена выходить из нашего тела» (22, стр. 265), и о грядущем воскресении. Сознывая, что он ничем не может опровергнуть аргументов демона, его собеседник ответил, явно имея в виду аргументацию Декарта: «Но дело в том, что так сказал бог, а бог не может лгать». — «Не спешите, — возразил он, — вы уже прибегаете к аргументу: так сказал бог; но прежде нужно доказать, что бог существует. Что касается меня, то я отрицаю это совершенно» (22, стр. 268).

Вот какие страшные, чудовищные вещи услышал герой романа Сирано, находясь среди свободных, разумных существ на Луне. Впрочем, уже до этого герой трагедии Сирано «Смерть Агриппины» провозгласил: «Эти боги, которых сотворил человек и которые вовсе не сотворили человека» (цит. по: 68, стр. 52).

Научная фантастика Сирано наглядно демонстрирует, куда растет *последовательно* продуманный эпикуреизм. Впрочем, это давным-давно уяснил на грешной земле Тит Лукреций Кар.

VII. Этика

Почему своим философским кумиром Гассенди избрал не Демокрита, как большинство атомистов, а более опасного, опального, подвергнутого анафеме Эпикура? Его привлекала эпикурейская этика. Хотя средоточием научных интересов Гассенди была натурфилософия, завершающей частью его системы, вершиной его философии была «Этика», которую «следует считать главной частью философии» (5, т. 1, стр. 302). «Физика» созерцает и познает мир, она является путем к истине. «Этика» учит, как следует жить в этом мире, чему содействует его познание. Поэтому «часть философии, трактующая о природе... была бы совершенно бесполезна, если бы она не способствовала достижению цели жизни, а это и есть предмет этики» (5, т. 1, стр. 302). Искусство правильно мыслить служит «искусству жить» (5, т. 1, стр. 327). Этика — это «наука или искусство хорошо и добродетельно действовать» (4, т. II, стр. 659), основанная на «способности мышления судить, умозаключать или делать выводы по вопросам практическим» (5, т. 1, стр. 320). А естественная цель жизни — счастье. Это «одна, и притом самая важная, из общепризнанных истин» (5, т. 1, стр. 100). «Точно так же как истинно, что никто не может не дышать или, поднявшись в воздух, не может избежать падения на землю... точно так же истинно, что нет никого, кто не желал бы стать счастливым» (4, т. III, стр. 417). И главная задача этики «сделать людей, насколько возможно, счастливыми» (4, т. I, стр. 4).

Но в чем счастье и как его достигнуть — об этом нет единого мнения, в этом люди расходятся между собой, и задача этики заключается в том, чтобы помочь людям правильно решить этот вопрос всех вопросов, найти верный ответ на него, исцелить от заблуждений, стать «наукой о врачевании духа» (5, т. 1, стр. 318). Конечная задача философии — совершенствование и оздоровление духовного мира разумом, являющимся оплотом против болезней духа.

В этике Гассенди нет того обновления и обогащения учения Эпикура, которое мы наблюдаем в навеянных новыми научными открытиями его физических теоретических построениях. Новое в ней — это прежде всего восстановление в новых исторических условиях подлинного, достоверного эпикуреизма, искаженного, оклеветанного, опороченного, а также вдумчивый, порою проникновенный психологический анализ мотивов и побуждений как нравственных, так и безнравственных поступков.

Как и этика Эпикура, этика Гассенди эвдемонистична — направлена к счастью как высшему благу. Счастье — «это такое благо, которому должны быть подчинены все другие блага, в то время как оно само себе довлеет» (5, т. 1, стр. 305). Достигнуть его — «кульминационная точка мудрости» (5, т. 1, стр. 304). Что же есть высшее благо? Размышление над этим и составляет собственный предмет этики как особой науки. Решение этой первой и главной жизненной задачи, даваемое эпикуреизмом, таково: высшее благо есть максимум удовольствия (*voluptas*) и минимум страдания.

Можно провести аналогию между этикой и логикой Гассенди. Подобно тому как недостижима абсолютная истина, недостижимо и абсолютное счастье: оно всегда относительно, ибо страдание неизбежно, так как полное избавление от него невозможно. Но точно так же, как цель познания — стремление к максимально возможному овладению истиной, смысл жизни в максимально возможном достижении счастья, в преобладании удовольствия над страданием.

Но как этого достигнуть? Для этого надо прежде всего постичь сущность добра и зла, природу удовольствия и страдания, очистить разум от заблуждений в их понимании. Эпикурейская этика исходит из того, что «удовольствие по своей природе — это благо, а страдание, противоположное ему по своей природе, — это зло» (5, т. 1, стр. 308). Но удовольствие удовольствию рознь. Существуют два рода удовольствий, и вопрос заключается в том, из какого рода удовольствий складывается счастье: из обоих ли видов или оно в одном из них, и если в одном, то в каком именно?

Ответ Гассенди на этот вопрос убедительно доказывает, что эпикурейский эвдемонизм Эпикура отнюдь не тождествен гедонизму Аристиппа. Удовольствие как атом счастья — это не похоть, не чувственное наслаждение. «Вот почему и тогда, когда мы вообще говорим, что удовольствие — это цель блаженной жизни, мы на самом деле далеки от того, чтобы подразумевать под этим удовольствием гуляк или других людей, утопающих в роскоши, смысл которых... в непосредственном переживании наслаждения, выражающегося, конечно, в приятном и сладостном чувственном раздражении. Так толкуют наше мнение некоторые незнакомые или несогласные с нашими взглядами люди... Ибо ни постоянные пиршества и попойки, ни даже любовные утехы с мальчиками и женщинами, ни изысканные рыбные блюда или какие бы то ни было другие лакомства роскошного стола не порождают приятной жизни» (5, т. 1, стр. 314). «Мы обвиняем и по праву считаем весьма достойными презрения тех людей, которые обольщены и испорчены соблазнами минутных удовольствий» (5, т. 1, стр. 309).

Мы привели эти длинные цитаты, поскольку в них Гассенди со всей решительностью опровергает доминировавшую в то время фальсификацию эпикуреизма и отмежевывает свою этику от вульгарного гедонизма. В них он клеймит как лживые утверждения противников, которые «неистовствуют по поводу того, что якобы я под удовольствием понимаю удовольствие низменное и грязное» (5, т. 1, стр. 325).

Два рода удовольствия, которые противопоставляет эпикуреизм, Гассенди именуется «статическим» и «динамическим». Впрочем, сам он, как мы увидим, стирает (во всяком

случае смягчает) альтернативность этих терминов, не дающих понимания сути контраста между восхваляемым и презираемым им родом «удовольствия». «Статическое» удовольствие противостоит «динамическому» как прочное, устойчивое, стабильное, а не мимолетное, неутолимое, беспокойное, обманчивое, пресыщающее, влекущее за собой неудовлетворенность, разочарование, страдание. Погоня за «динамическими» удовольствиями полна забот и тревог. Под этим углом зрения духовные удовольствия превосходят телесные наслаждения. Знание, радость труда и лелеемая в Саду Эпикура дружба — ни с чем не сравнимые источники удовольствия.

Но эпикурейская этика вовсе не проповедь аскетизма: «Страдальческая жизнь — это величайшее зло» (5, т. 1, стр. 313), и ее следует всячески избегать. Эта этика вовсе не требует пренебрежения к материальным, телесным потребностям. Ей чужда проповедь поста, безбрачия, лишений, мученичества: «Философия счастья — это не что иное, как философия здоровья» (5, т. 1, стр. 317), здоровья «человека в целом», как духовного, так и телесного. Ее девиз — здоровый дух в здоровом теле.

Эпикурейцы не только не киренаики, но и не киники. Их позиция — «золотая середина». Не всякий может (и должен) быть Диогеном. Но всякий должен обладать чувством меры. Он должен избегать жадности и алчности. Это требует соблюдения *умеренности*, обеспечивающей покой тела и духа. Покой — таков ключ к «статическому» роду удовольствия, влекущему за собой высшее благо. Причем душевный покой не только исключает, но предполагает телесное благополучие (*indolentia corporis*).

Эпикурейский идеал покоя и безмятежности, провозглашенный Гассенди в то беспокойное, тревожное время, не был призывом к беспечности, бездеятельности, равнодушию, инерции. Покой в его понимании — «это не просто оцепенение», косность. Он не хочет, «чтобы жизнь мудреца была похожа на бурный, стремительный поток, но из этого не следует, что мы желали бы, чтобы она была похожа на стоячую, мертвую воду. Мы скорее желаем, чтобы эта жизнь была похожа на воды реки, ровно и плавно текущие» (5, т. 1, стр. 316). Душа находится в состоянии покоя не только тогда, когда она пассивна, бездействует, но «еще в большей степени, когда она совершает великие и славные дела, не волнуясь и не теряя внутренней уравновешенности» (4, т. II, стр. 718), когда человек владеет собой.

До сих пор речь шла о счастье, удовольствии, страдании, но ни слова не было сказано о морали, о нравственности — о собственном предмете этики. Но в этом как раз и состоит особенность, своеобразие эвдемонистической этики в отличие от ригористической: в том, что нравственность и блаженство в ней нераздельно связаны, что без морали счастье несбыточно, недостижимо, что долг не противостоит склонности, влечению, не ограничивает, а стимулирует его. Добродетель — залог счастья. Вот первая заповедь эпикурейской морали: «Я считаю, что добродетели настолько тесно связаны с приятной жизнью, что последняя от них совершенно неотделима», и «не существует ничего, что могло бы нам дать столько счастья, сколько добродетель» (5, т. 1, стр. 324, 325). Она, и только она, способна вознести на вершину душевного покоя, без которого недоступно высшее благо.

Добродетель, как ее понимает Гассенди, — синкретическое понятие, и, «хотя все добродетели связаны между собой, из этого не следует, что они равнозначны» (5, т. 2, стр. 324). Основная добродетель — благоразумие. Все остальные добродетели связаны с нею, «как члены тела с головой или как ручейки с тем источником, из которого они вытекают» (там же). В русском переводе этого термина «*prudentia*» само словосочетание «благо» и «разум» как нельзя лучше раскрывает самую сердцевину этики Гассенди: «...добродетель — это не что иное, как некое совершенное размещение духа, созданное разумом или благоразумием в качестве оплота против болезней духа, или пороков» (5, т. 1, стр. 319). «Благо-разумие» — как бы этический синтез (аналогичный логическому синтезу сенсуализма и рационализма) влечения к удовольствию и рассудительному суждению о нем. Ведь иной раз, по мнению Гассенди, страдание разумно предпочесть удовольствию, если последнее влечет за собой большее страдание, от которого избавляет меньшее.

Благоразумие, как ведущая добродетель, ставит перед этикой вопрос о соотношении

воли и разума. Как бы всеобща и непреодолима ни была воля к счастью, благоразумие требует контроля разума над волей: *разумного выбора* между влечениями, стремлениями, побуждениями. Благоразумие требует, чтобы разум был *критерием* блага. Целью наших стремлений должно быть то, что разум признал благом; то же, что он признал злом, мы должны отвергать и избегать. Разум первичен, воля вторична. Он освещает путь воле. Воля, стремящаяся к добру, следует за разумом «подобно тому, как тень следует за телом» (4, т. II, стр. 823). Разум взвешивает различные наши побуждения. Он подобен весам, склоняющим волю на сторону более веских мотивов (4, т. II, стр. 824).

Суждения Гассенди о желанном примате разума над волей предполагают свободу выбора. Однако свобода эта не произвольна, не беспричинна, как и баланс весов. Она причинно обусловлена как «весом» балансирующих мотивов, так и здравомыслием и совершенством разума — степенью благоразумия. Разум не свободен от заблуждений, пагубных для его выбора: баланс определяется также и качеством весов. Свобода выбора у Гассенди может быть определена как познанная целесообразность. И Г. Сортэ справедливо утверждает, что, «следовательно, Гассенди должен быть зачислен в детерминисты» (67, стр. 159).

Образ весов непосредственно подводит нас ко второй из четырех основных добродетелей — упоминавшейся уже умеренности, своего рода «мере веса». Изгнать из души суетную страсть к богатству, алчность, чревоугодие, тщеславие, честолюбие, сладострастие, которые, «подобно мифическому коршуну поэтов, выклеивают подверженным им самое сердце» (5, т. 1, стр. 352), — таково назначение этой добродетели. «Не думай... что слава, высокое положение и сокровища царской власти полезны чем-нибудь нашему телу... лихорадка не проходит скорее, когда ты трясешься от нее под ткаными узорами и под багряным покровом, чем тогда, когда ты лежишь под простым одеялом» (там же). Гассенди обрушивается на бесчисленные пороки, которые влечет за собой отсутствие умеренности, неспособность к самообузданию, скромности и воздержанию. Слепленные вожделием, корыстолюбием и стяжательством подвержены непрерывным тревогам и страданиям. «...Человеку, не удовлетворяющемуся малым, всегда всего мало, и, чем больше у него накоплено богатств, тем больше, по его мнению, их ему не хватает», ибо, как бы ни было велико его богатство, ему «вечно чего-то не хватает, поскольку оно не бесконечно» (5, т. 1, стр. 355).

Гротеск суетного тщеславия — нелепая забота человека о пышности своих похорон и места захоронения, неспособность понять, что «мертвому его телу совершенно безразлично, в каком состоянии оно будет находиться, и что упорствовать в тщеславии за порогом смерти бессмысленно...» (5, т. 1, стр. 353). Умеренность, а также и благоразумие не вносят в эпикурейскую этику пессимизма, а, напротив, являются добродетелями именно потому, что способствуют преодолению неудовлетворенности, излишних забот и тревог, удержанию от безнадежной погони за недостижимыми миражами, лишаящими душевного покоя, без которого счастья нет и быть не может.

Одно из величайших зол — страх, одолевающий человека и являющийся одним из источников его страданий. Это вторая, вслед за страстью, болезнь духа. Этому злу Гассенди противопоставляет третью, основную добродетель — мужество. Говоря о мужестве как противовесе страху, Гассенди меньше всего имеет в виду наиболее прославленную молвой храбрость и отвагу, поводом для которых служили войны, а главным образом имеет в виду стойкость, выносливость, преданность убеждениям, непреклонную верность разуму. Больше всего, говорит Гассенди, страшат людей два воображаемых нереальных зла: страх перед богами и страх смерти.

Божья кара! Но если вы верите в бога, почитаете его, преклоняетесь перед ним, как можете вы представить его злым, жестоким, беспощадным, внушающим страх?

Страх смерти! Но как благо, так и зло, как удовольствие, так и страдание предполагают бытие, а смерть — это небытие, оно непричастно ни к благу, ни ко злу. «...Смерть ничего нам не может сделать, ибо все, что мы считаем добром или злом, связано с чувством, смерть

же — это отсутствие чувств» (5, т. 1, стр. 365). Напрасно она внушает нам ужас. Мы и смерть не сосуществуем. «Смерть не может причинять страдания ни живым, ни мертвым, ибо первых она не затрагивает, вторые же не существуют» (5, т. 1, стр. 366). Но еще более, чем тех, кто боится смерти, следует порицать тех, кто желает смерти вместо того, чтобы заботиться о том, чтобы жизнь ему не опротивела. Против реальных же невзгод и страданий есть лишь одно лекарство — стойкость и мужество. Если благоразумие способствует избежать, предотвратить их, мужество восстает против неизбежных бедствий и страданий, борясь против отчаяния и подавляя его.

Видное место среди основных добродетелей занимает в эпикурейской этике справедливость. «Поступать добродетельно означает не что иное, как поступать благоразумно, достойно и справедливо» (5, т. 1, стр. 323). Справедливость — это добродетель, «целиком обращенная на другого человека и свойственная человеку постольку, поскольку он живет в обществе» (5, т. 1, стр. 375). Рассуждения Гассенди о справедливости насыщают его этику социальным содержанием, личное благо сращивают с общественным благом, индивидуальное счастье внедряют в коллективное благоустройство.

Невозможно придумать более превратную оценку этики Гассенди, чем та, которую дает ей Сортэ, утверждая, будто «коренной порок, портящий всю эту мораль, это то, что в основе своей она исключительно эгоистична, утилитарна» (67, стр. 151). Трудно понять, как мог так осудить этику Гассенди историк философии, хорошо знавший его учение и жизнь.

Нет ничего общего между проникнутой гуманизмом эпикурейской этикой и практицизмом утилитаризма. «Никогда не предпочитать полезное честному... — требовал Гассенди, — ибо тот, кто не может себя ни в чем упрекнуть, не может быть признан несчастным, а тот, кто чувствует себя преступным, не может быть назван счастливым» (4, т. II, стр. 748). Гассенди устанавливает немыслимый для утилитариста водораздел между «частным благоразумием, задача которого — регулировать отдельные сферы житейской практики», и «более общим благоразумием, которое есть не что иное, как сам разум и его веления» — благоразумие, тождественное с мудростью (5, т. 1, стр. 319). Для Гассенди «добродетель сама по себе есть нечто полезное... самое надежное и действенное средство к счастью» (4, т. II, стр. 708). Признавая, в духе эвдемонизма, полезным то, что приятно, что доставляет удовольствие, он всячески убеждает своих читателей, что ничто не доставляет большего удовольствия, большей радости, удовлетворения, а стало быть, и не приносит большей пользы, чем добродетель. Это ли утилитаризм? Присоединился ли бы к этому убеждению Бентам?

Нет ничего, что могло бы доставить эпикурейскому «эгоисту» большее удовлетворение, принести большую радость, чем... добрые дела. Какая критика эгоизма может быть более убедительной, чем доказательство того, что нет ничего более неприятного, опасного, вредного для личного счастья, чем порочность и несправедливость, чем эгоизм? «Поскольку мудрец... — заявляет эпикурейский „эгоист“, — все делает ради самого себя, то нет ничего, что в большей степени служило бы его интересам, чем четкое соблюдение справедливости» (5, т. 1, стр. 391). «Единственной заботой» этого мудреца, который «все делает ради самого себя», «будет то, что может быть полезно и приятно потомству...» (5, т. 1, стр. 353).

Последним словом «исключительно эгоистичной» этики Гассенди является превозносимый им в заключительной главе эпикурейский культ дружбы, превосходящей «все средства, предоставленные нам мудростью для достижения блаженной жизни» (5, т. 1, стр. 396). Ради удовольствия и благополучия друга мудрый человек употребит те же усилия, что и ради собственного удовольствия. Он не остановится для этого ни перед чем. При всей нетерпимости к страданиям «он готов будет подвергнуться во имя него величайшим страданиям», не останавливаясь перед самопожертвованием, и, «если потребует случай, примет ради него и смерть» (5, т. 1, стр. 399).

Гассенди, как хорошо сказал о нем Рошо, — «подлинный эпикуреец, так как он со всей строгостью придерживается настоящей морали Эпикура, требующей воздержанности для

себя и благожелательности для другого» (43, стр. 53).

Мнимый «эгоизм» Гассенди — ранний предвестник того, что в последующие века вошло в историю этики под двусмысленным названием «разумного эгоизма» — глубоко гуманистической морали, требующей гармонии личных и общественных интересов, морали, убеждающей в том, что забота об общем благе, человечность, преданность добрым делам — необходимое, диктуемое разумом, первостепенное условие достижения личного блага каждого разумного, мыслящего, дальновидного человека как *общественного существа*. Чуждая и враждебная эгоцентризму этика «разумного эгоизма» была принята на идеологическое вооружение французскими материалистами и достигла предельного совершенства в *революционном* этическом учении классической русской философии.

Этика Эпикура, как и его французского продолжателя, не была революционной. До предреволюционной ситуации Франция XVII века была еще далека. Социально-политические суждения Гассенди, высказанные в его «Этике», не выходят за рамки гуманистического либерализма. Не случайно главы о государстве и праве включены в «Этику» Гассенди. Наиболее характерная черта его социально-политических высказываний — «примат этики», рассмотрение всех относящихся к этой области вопросов с точки зрения нравственных критериев: справедливости, «экономического благоразумия», «политического благоразумия».

Человек по самой природе своей — общественное животное (*sociabile animal*). Общество не есть нечто возникшее в развитии человеческого существования, оно изначально для него. По отношению к теории «общественного договора» мы находим у Гассенди неоднократные суждения. Кое-где он говорит о стадном периоде, когда люди бродили, как дикие звери, терпя разные невзгоды, но «некоторая естественная взаимная склонность...» приводила к тому, что они сходились и в известной степени принимали меры против указанных бедствий... Так жили они, «пока не поняли, что не могут жить удобно и в безопасности, если не заключат между собой договора...» (5, т. 1, стр. 380). Но фактически, замечает Гассенди, общественного договора не существует (4, т. II, стр. 799)¹². Гассенди различает первичное «естественное право», находящееся в согласии с человеческой природой и с законами разума, и вторичное право, выраженное в законодательстве, которое не всегда им соответствует. «Я не напрасно подчеркиваю это, — поясняет Гассенди, — ибо иногда бывает так, что в обществе предписывается в качестве справедливого и правомерного нечто такое, что не служит общественному благу» (5, т. 1, стр. 377). Установленное законом различно у разных народов, и не всегда то, что является законным, является справедливым; то, что в одном обществе считается справедливым, в другом считается несправедливым. Следовательно, объективным критерием законов должно служить то, приносят ли они пользу в общественной жизни всем без исключения (5, т. 1, стр. 379), причем напрасно «некоторые полагают, что справедливое справедливо по самой своей неизменной природе» (5, т. 1, стр. 378).

Звучащий в последних словах демократический мотив выражен и в формулировке Гассенди цели всякого общества и государства. Цель эта в том, «чтобы люди с помощью взаимных усилий сделали жизнь всех возможно более счастливой и безопасной» (5, т. 1, стр. 337), чтобы существующее в нем право «было благом как для общества в целом, так и для каждого его члена в отдельности» (5, г. 1, стр. 337). При этом необходимо заботиться о том, «чтобы более сильные не злоупотребляли обязательной покорностью более слабых и не допускали бы, чтобы они терпели нужду в самом насущном, если у них самих все имеется в изобилии» (5, т. 1, стр. 337). Разумеется, частную собственность Гассенди считает естественным правом, соответствующим «экономическому благоразумию»; частная собственность, по Гассенди, закономерна и необходима (4, т. II, стр. 751).

¹² Как установлено исследователями рукописей Гассенди, на его взгляд по этому вопросу оказало влияние знакомство с рукописью Т. Гоббса «О гражданине».

Рассматривая различные формы государственного строя — демократию, аристократию и монархию, Гассенди отдает предпочтение последней (4, т. II, стр. 758), различая, однако, при этом монархию тираническую и просвещенную. Первая злоупотребляет властью, и часто бывает, что к власти приходят порочные короли, которые бывают свергнуты или даже убиты. И все же возникающая после этого междоусобная борьба приводит к тому, что, утомившись от вражды и раздоров и устав от вечного насилия, народ в конце концов восстанавливает монархическую власть в надежде на то, что она достанется «отцу родины, пастору народа». Таким образом, политическим идеалом Гассенди является «просвещенный абсолютизм».

Любопытно мнение Гассенди о войне (теме весьма актуальной и в его время). Эпикурейский мудрец не был (как можно было ожидать) пацифистом. И к этой проблеме он подошел с критерием одной из основных нравственных норм — справедливости: войны бывают справедливые и несправедливые. Достойный властелин никогда не будет вести иную войну, кроме справедливой, т. е. оборонительной или освободительной, помогающей союзникам в борьбе против несправедливых нападений. Силу следует применять только тогда, когда она служит добру.

Высоко ценя «гражданское благоразумие» и считая «просто бесчеловечным не откликнуться на призыв государства тогда, когда оно действительно нуждается в наших услугах и мы можем принести пользу многим нашим согражданам» (5, т. 1, стр. 336), Гассенди совершенно не склонен к активной политической деятельности. В уста Эпикура он вкладывает признание: «Я, безусловно, считаю — если мне позволено говорить о себе — своим величайшим счастьем, что никогда не вмешивался в дела политических группировок и не стремился угождать и льстить народу» (5, т. 1, стр. 335–336). Он призывал мудреца избегать бурь гражданской войны, обретая покой, «пристав к тихой и спокойной гавани», и сам стремился оставаться в стороне от бушевавших вокруг политических страстей. «Я, — писал он своему другу Франсуа Люилье, — живу в мире лишь как зритель...» (от 6.II.1633). Его суждения по вопросам общественной жизни не аполитичны, но это суждения зрителя, а не действующего лица, активного участника; этическая теория не перерастает у него в политическую практику, а удерживает, уводит от нее.

И все же, не будучи революционной в политическом смысле, этика Гассенди была революционной в перспективе истории этических учений. Она порывала с решающим церковным устоем — с религиозным обоснованием нравственности, и в этом разгадка того, почему профессор-иезуит осуждает эту гуманистическую этику как эгоистическую. Этика эта насквозь земная, человеческая. Нравственность для Гассенди не в соответствии воле божьей и не в заботе о воздаянии в царстве небесном. Земное счастье живого человека, а не райское блаженство бессмертной души вдохновляет все нормы и принципы добродетели. Это радикальный разрыв с религиозной претензией на нравственную монополию. Соответствие разумно осмысленным человеческим интересам заменяет религиозный критерий богоугодного поведения. В неопикурейской этике контраст с господствовавшим мировоззрением достигает своего максимального обострения: этика Гассенди покушается на главный оплот церковного влияния — на умы и сердца верующих.

Уже приведенные выше высказывания Гассенди о смерти и бессмертии противопоставляют земные радости как единственный источник нравственного благоразумия, обеспечивающего счастье, церковным назиданиям и посулам. «...Разум... изгоняя желание вечной жизни, сделал бы жизнь во всех отношениях совершенной и привел бы нас к тому, что мы, довольные этой жизнью, не чувствовали бы никакой потребности в ее вечности» (5, т. 1, стр. 359). Подобно тому, как в своей физике Гассенди поворачивает от схоластического пустословия лицом к природе, в своей этике он поворачивает заботы и стремления от неба к земле. Для него не существует более высокой цели, по отношению к которой блаженная жизнь считалась бы подчиненной (5, т. 1, стр. 305). Нравственность не нуждается ни в устрашении рассказами о преисподней, ни в утешении сказочными кущами райских садов. Для нее достаточно благоразумия. Размышления о смерти учат нас лучше

ценить жизнь и не строить химерических иллюзий. И «поистине нет никакого основания, — успокоительно заверяет диньский священник, — из-за такого мнения считаться богохульником, ибо богохульник не тот, кто отвергает признанных толпой богов, а тот, кто исповедует мнение о них толпы» (5, т. 1, стр. 364).

«Мораль, которую Гассенди намерен развивать, следуя Эпикуру, это языческая мораль... независимая от религии...» (57, стр. 492). Для десяти заповедей и заботы о спасении души в этой морали нет места. В неопикурейской морали «особенно чувствуется тщетность усилий крестить язычника, не допускающего этого» (43, стр. 99).

От эпикурейской этики Гассенди до провозглашенной Пьером Бейлем возможности высоконравственного атеистического общества — только один шаг. Далекое не случайно Пьер Бейль чествовал Гассенди как «великого Гассенди», «отца истины»: «Я не думаю, что в какой-либо стране или когда-либо было написано что-нибудь о философе так, как писал наш Гассенди (об Эпикуре). То, что он сделал, — это шедевр...» — писал Пьер Бейль в своем «Историческом и критическом словаре».

Благодаря Гассенди сто лет спустя чистым воздухом Сада Эпикура дышала парижская культурная элита в салоне Нинон де Ланкло.

VIII. Диалог души и тела

Т. Грегори (45, стр. 1) прав, полагая, что в основу оценки учения Гассенди следует брать не его «Свод философии», а критические и научные работы. В своих полемических произведениях, высказываясь в негативной форме о том, что он считал неприемлемым, несостоятельным, требующим опровержения, он мог позволить себе быть свободнее и откровеннее, чем в позитивном изложении своих убеждений. Полемические выступления его дают возможность глубже проникнуть в *подразумеваемые позиции*, с которых он отвергает отрицаемые им воззрения.

Наибольший интерес среди его критических работ представляют выступления против «Метафизических размышлений» Декарта: «Сомнения» и повторное опровержение контрвозражений Декарта «Новые возражения». Ведь в отличие от незавершенного замысла «Парадоксальных упражнений», направленных против схоластического архаизма, здесь он выступает против своего союзника по борьбе с аристотеликами, против новатора, модерниста. Речь идет о том, что следует противопоставить изжившей себя схоластической философии, по какому пути направить *новую*, антисхоластическую философскую мысль. А полемика по этому вопросу с таким противником требует гораздо более отточенной и утонченной аргументации, чем критика избитых школьных трюизмов. Poleмика между Гассенди и Декартом — это столкновение на историческом перекрестке, открывающем два разных пути от старого к новому, от средневековой философской рутины к творческому обновлению теоретической мысли, соответствующей запросам и требованиям нарождающегося нового общественного строя.

Возражения Гассенди Декарту написаны в почтительном тоне с ироническим обертоном¹³. Уже само оглавление первого критического выступления носит иронический характер: перечень «Сомнений» Гассенди в утверждаемых Декартом «истинах» иронически

¹³ «Для меня, — писал, заканчивая свои „Новые возражения“, Гассенди, — всегда было очевидно, насколько ты выделяешься среди выдающихся умов нашего времени...» (5, т. 2, стр. 777). Это, однако несколько не влияет на принципиальность критики Гассенди того, что он считает заблуждениями Декарта. В письме к А. Ривэ (4, т. VI, стр. 193, 194) он высказывает удивление по поводу того, что «великий геометр мог надумать все эти вымыслы и химеры и при этом выдать их за убедительно доказанные...».

Тон контрвозражений Декарта, напротив, звучит высокомерно и надменно. А в письме к Клерселье он с пренебрежением объясняет свое нежелание отвечать на «Новые возражения» тем, что «все возражения, которые содержит эта книга, основываются лишь на некоторых словесных недоразумениях или ложных допущениях» и «мне совершенно безразлично, будут ли ко мне относиться с уважением или неуважительно те, кого могут убедить подобные доводы» (38, т. IX, I, стр. 203).

перекликается с картезианским «методическим сомнением», выступающим как отмычка к скрытой дотоле от человеческого разума Истине.

«Сомнения» Гассенди направлены против «Сомнения» Декарта не вследствие ограничения им философской самокритичности. Напротив, его «скептицизм» обязывает к ней. Но сугубо рационалистический характер картезианского «сомнения» не оправдан. Невозможно усомниться *во всем*. Формальная логика — не единственный и исключительный критерий. Нельзя игнорировать данные опыта и отрешиться от практики. Невозможно усомниться в объективной реальности. Противопоставляемый рационалистической теории познания Декарта гассендистский сенсуализм есть вместе с тем и отрицание допустимости сомнения в материальной действительности, признание которой требует в философии Декарта не философской, а теологической гарантии — свидетельства бога, который не может быть обманщиком. Фундаментальная уверенность в существовании материального мира не нуждается в божественном откровении. Материалистический сенсуализм со всей определенностью противопоставляется не только идеалистическому рационализму картезианской метафизики, но и его псевдорационалистическому доводу, основанному на опровергаемом Гассенди онтологическом «доказательстве» бытия бога.

Острые разногласия размежевывают учения двух антисхоластов как в гносеологическом, так и в онтологическом плане. Оба отталкиваются от антидогматического и антиавторитарного трамплина, отбрасывая предубеждения: один путем абсолютного «методического сомнения», другой путем относительного «скептицизма»; один стремясь к не допускающим сомнений неопровержимым истинам, другой — к относительным истинам, заявляя о своей готовности пересмотреть свои утверждения, отказаться от них, если этого потребуют новые фактические обнаружения. Для одного из них критерий истины — ясное и отчетливое мышление, для другого — подтвержденное опытом соответствие объективной действительности. Декарт совершает крутой поворот от схоластической спекуляции к крайнему рационализму, по образу и подобию геометрической дедукции. Гассенди совершает радикальный поворот к опосредованному разумом сенсуализму, базирующемуся на индуктивном методе. Он решительно отвергает врожденные идеи и дедуктивный априоризм. Как и Декарт, Гассенди «не претендовал на то, чтобы заменить Аристотеля и св. Фому каким-нибудь другим „авторитетом“». Но он «хотел сделать науку дисциплиной, независимой ни от какого иного авторитета, кроме опыта» (64, стр. 307). «Что касается образов, которые ты считаешь врожденными, — возражает он Декарту, — то таких образов, безусловно, не существует...» (5, т. 2, стр. 424). Все без исключения идеи, в том числе и идея бога, «в конечном счете имеют внешнее происхождение» (5, т. 2, стр. 593). Все наши идеи «проистекают от вещей, существующих вне нашего ума и воздействующих на какое-либо из наших чувств» (5, т. 2, стр. 423). Нет таких идей, включая аксиомы геометрии, служащие для Декарта прообразом, которые не приобретены опытным путем, через абстракции от единичных вещей. Касаясь этого вопроса в «Своде философии», Гассенди противопоставляет взгляду Декарта «более удачный» взгляд Бэкона (4, т. 1, стр. 20).

А если это так, то неоправдана и претензия на непреходящие, «вечные истины». «...Те идеи, которые сейчас представляются ясными и отчетливыми, могут со временем оказаться смутными и неясными» (5, т. 2, стр. 591–592), и обратно: непознанное становится познанным. «Может быть, ты считаешь, что и в будущем никогда никто не появится, кто сможет в чем-либо разобраться лучше, чем ты?» — иронически вопрошает Гассенди Декарта (5, т. 2, стр. 498).

Контраст обеих методологий наглядно демонстрирует противопоставление Гассенди физических понятий геометрическим. Точка, линия, плоскость в геометрическом понимании не есть объективная действительность. Не существует линии, имеющей одно измерение. Не существует точки, вовсе не имеющей измерений. Неделимые атомы, коль скоро они имеют различную величину, имеют измерения. Представление о треугольнике, «согласно которому он состоит из линий, не имеющих ширины, содержит пространство, не имеющее глубины, и ограничивается тремя точками, не имеющими частей» (5, т. 2, стр. 467), — неправильное

представление. Такие треугольники не могут реально существовать. Разве они не есть нечто физическое, телесное? Математические понятия апостериорны, это абстракции, почерпнутые из конкретного опыта, производные из него. Математические треугольники, как и математические точки, — не вещи. Бесконечно малое в математическом и физическом представлении — совершенно различные понятия.

В начале главы «Логика Картезия» в «Своде философии» Гассенди дает очень ясную и выразительную характеристику методологического водораздела между Декартом и Бэконом: «Декарт, следуя Бэкону, также решил возвести новую философию с самого ее основания, желая прежде всего решительно отделаться от всякого рода предрассудков... Но избранный им путь отличен от Веруламского. В то время как последний искал в реальных вещах средства для наибольшего усовершенствования интеллектуального мышления, он (Декарт) в самом мышлении находит достаточную гарантию, при помощи которой интеллект мог бы собственными силами достичь совершенного познания всех вещей...» (4, т. I, стр. 65). По какому пути пошел Гассенди — его полемика с Декартом, как и все его произведения, не оставляет сомнений.

Что является «архимедовым принципом» всякого познания? Что служит «архимедовой точкой опоры», дающей возможность преодолеть универсальное сомнение в возможности достоверного познания? обрести уверенность в доступности истины? Неопровержимость того, что «я мыслю», отвечает Декарт. Это — первичное достоверно неопровержимое познаваемое. Отнюдь нет, возражает Гассенди. На каком основании Декарт в качестве краеугольного камня всего достоверного познания избрал *само* познание, придав ему привилегированное, даже монопольное положение? Разве это единственная бесспорная моя способность? «Я бы считал себя смешным, если бы предположил, что ты должен доказать, что ты ходишь по земле, видишь, греешься, ешь, разговариваешь, чувствуешь и т. д.» (5, т. 2, стр. 596). Неужто у Декарта нет в этом уверенности?

И разве вещи, которые находятся вне тебя, ты не можешь познать раньше и лучше, чем самого себя? Разве глаз, видя все остальное, не может не видеть самого себя? А животные, не обладающие самопознанием, разве лишены всякого познания чего бы то ни было? Вопреки тому, в чем уверяет Декарт, все идеи происходят извне и приходят в наш ум от вещей, существующих вне ума и независимо от него.

На вопрос, с чего начинается познание, два зачинателя французской философии нового времени дают диаметрально противоположные ответы. «Несомненно, — резюмирует свои возражения по этому вопросу Гассенди, — ты хотел доказать большую очевидность природы ума, чем природы тела, но этого ты не выполнил» (5, т. 2, стр. 419). Познание идет не от мышления к бытию, а от бытия к мышлению. «Снег белый не потому, что он познается белым, а он познается белым потому, что он — белый» (4, т. 2, стр. 841). Ум *сам по себе* недееспособен. «Причина реальности идей не ты, а вещи сами по себе, которые представляют эти идеи: эти вещи посылают тебе, как зеркалу, свои изображения...» (5, т. 2, стр. 435). Погрузиться с головой в «я мыслю» — значит подавить мышление. Невозможно всерьез усомниться в том, существует ли мир, и направить свое глубокомыслие на преодоление этого сомнения, на доказательство того, что он все-таки существует. Гассенди призывает выйти из умственной тюрьмы на простор «театра природы».

К тому же попытка Декарта выбраться логическим путем от мышления к бытию не удалась. «Признайся, — обращается к нему Гассенди, — что ты не доказал существования тела и не вывел из твоего знаменитого Архимедова принципа ни существования тела, ни его сущности, ни его атрибутов» (5, т. 2, стр. 584). Ведь для своего «доказательства» Декарту пришлось прибегнуть к божьей помощи (бог — не обманщик!). Ведь даже исходный тезис Декарта, первая ступенька лестницы, по которой он пытается перейти от мышления к какому бы то ни было бытию, несостоятелен: «Не „я мыслю, следовательно, я существую“, а наоборот: „так как я существую, я мыслю“». Первично все же не мышление, а бытие.

Методологическая и гносеологическая конфронтация сопровождается и обостряется конфронтацией онтологической, средоточием которой является психофизическая проблема

соотношения души и тела. Два воинствующих антисхоласта, два новатора, два потенциальных союзника в борьбе против мертвящего философскую мысль догматизма столкнулись в горячем споре. Ведь при всех своих разногласиях оба они — как Декарт, так и Гассенди — сходились в своей непримиримости к томистской ортодоксии. Они столкнулись в споре о том, что следует ей противопоставить, что может и должно покорить общего противника, по какому руслу должна течь новая творческая мысль.

Философские шпаги обоих новаторов скрестились в борьбе между дуализмом и материалистическим монизмом. Гассенди отбрасывает картезианский дуализм, противопоставляющий душу как «мыслящую вещь» телу как «протяженной вещи». Он ополчается против двух субстанциальных первоначал, утверждаемых Декартом, — материи и духа, против возможности существования ума как особой мыслящей и непротяженной вещи, в противоположность телу, как вещи, которая, будучи воплощенной протяженностью, по самому своему существу не может быть мыслящей. Конечно, возражает Гассенди Декарту, протяжение не есть мышление, а мышление — нечто совершенно иное, отличное от протяжения: между ними существует несомненное различие. Но совершенно обманчивым является, по его мнению, картезианский принцип, согласно которому все то, что имеет протяжение, исключает то, что обладает мышлением, и наоборот: то, что мыслит, не может иметь протяжения. На каком основании два различных свойства, при всем их различии, из двух свойств одной и той же вещи, единой субстанции превращаются в две различные субстанции? Почему то, что обладает цветом, не может обладать и звуком или запахом? Почему то, что способно мыслить, не может быть вместе с тем и телесным, протяженным существом? «Зная об уме только то, что он — мыслящая вещь, ты подобен слепому, знающему о Солнце лишь то, что оно — вещь греющая» (5, т. 2, стр. 760). Не всякая светящая вещь является греющей, но почему никакая греющая вещь не может быть светящей? Не всякая протяженная вещь является мыслящей. Но разве это исключает, что мыслящая вещь является протяженной? Декарт гипостазировал свойство, атрибут, превращая его в субстанцию. Мыслящая *вещь* — не синоним мыслящей *субстанции*. «...Хотя ты знаешь, что ты мыслишь, однако ты не знаешь, каков ты как мыслящая вещь; так что тебе известна только функция, но неизвестно главное — функционирующая субстанция» (5, т. 2, стр. 483). Одна и та же субстанция может выполнять различные функции: «Можно утверждать, что одна и та же субстанция, наделенная различными способностями, может с помощью одной из них мыслить, с помощью другой рождать, с помощью третьей производить еще какое-нибудь действие» (5, т. 2, стр. 567).

Абстрагируя атрибут от субстанции и гипостазировав его, Декарт совершает двоякую ошибку, влекущую за собой ложное понимание как мышления, так и материи. Рассматривая себя только как мыслящую вещь, он исключает возможность того, чтобы мозг участвовал в деятельности мышления. Возводимый им субстанциальный барьер преграждает путь к пониманию связи между духом и телом: «Каким образом может нечто телесное быть объединенным с чем-то бестелесным и какое соотношение можно установить между тем и другим?» (5, т. 2, стр. 489). С другой стороны, если материальная субстанция отождествляется с одной только протяженностью, если вся его природа состоит в том, что тело — вещь протяженная, то «у тел не будет никакого действия и никакой способности к действию», так как протяженность сама по себе чисто пассивна, и тот, кто называет вещь только протяженной, «тот, между прочим, называет ее и неактивной» (5, т. 2, стр. 568). Протяженность не может ни порождать, ни питать, ни освещать, ни греть, поясняет Гассенди. Этот довод наряду с критикой дуализма представляет особый интерес, привлекая внимание к кардинальному принципу атомистической физики — принципу атрибутивности *движения* материи.

Полемическая мишень Гассенди в его критике картезианства — дуализм. Это критика дуализма слева, с позиции материализма. «Материализм выступил против Декарта в лице Гассенди, восстановившего эпикурейский материализм» (1, т. 2, стр. 140). Спор идет по основному вопросу философии — об отношении материи и сознания, бытия и мышления,

тела и духа. Отнюдь не отрицая реальности мышления, Гассенди восстает против идентификации реальности с субстанциальностью. «Быть» — это не только быть субстанцией, но и быть атрибутом, модусом, свойством, без которых нет и субстанции. «Скажи, пожалуйста, — обращается он к Декарту, — что ты понимаешь под словом „реальность“... Разве вещь, по-твоему, это только субстанция, а все остальное не есть вещь, а лишь модус вещи? Следовательно, только то субстанциально, что реально, и, таким образом, только одна субстанциальность будет реальностью» (5, т. 2, стр. 610, 611).

Но утверждая реальность мышления как свойства единой и единственной материальной субстанции, Гассенди тем самым признает его вторичность, зависимость от материи. Его психологические суждения носят явно выраженное материалистическое устремление. Когда Гассенди задорно обращается к Декарту: «О, Душа!», а обиженный Декарт отвечает ему: «О, Тело!», его это нисколько не смущает. «И хотя ты зовешь меня Телом, — иронизирует он, — ты не считаешь меня таким уж бездушным... достаточно того, как я об этом молю бога, чтобы я не был одним лишь телом без ума, как и ты — одним умом без тела, а также чтобы ни ты не находился выше, ни я ниже обычного человеческого состояния, хотя ты и отвергаешь все, что есть человеческого, я же не считаю это человеческое себе чуждым» (5, т. 2, стр. 494).

Материалистический, в противовес Декарту, подход Гассенди к решению психофизической проблемы совершенно очевиден. Он требует от своего философского противника отсутствующего у него доказательства того, что способность мышления не может быть причастной к природе тела, что никакое «подвижное, чистое и тонкое тело не может иметь такого строения, которое позволяло бы ему мыслить» (5, т. 2, стр. 406). А без такого доказательства все учение о духовной субстанции лишено всякой убедительности. На каком основании из того факта, что человек — живое существо, исключается возможность вывода, что он «одушевленное тело»? Почему никакая протяженная вещь не может быть также и мыслящей? Почему вещь, которая мыслит, не может быть одновременно и вещью телесной? Почему субстанция должна обладать одним-единственным атрибутом? — вопрошает Гассенди, предвосхищая Спинозу. Из утверждения, что я — мыслящая вещь, вовсе не следует, что я *только* мыслящая вещь, лишенная каких бы то ни было иных свойств и возможностей. И на каком основании «тело вообще мыслится только как протяженное, обладающее очертаниями, подвижное, а не как одушевленное и чувствующее»? Тем более что речь идет не о всяком теле вообще, а о теле *особенном*, живом. Понятие мыслящей материи противостоит картезианскому понятию нематериальной мыслящей субстанции.

Материалистическое решение психофизической проблемы не ограничивается у Гассенди человеческим сознанием — «я мыслю». Мыслящая материя не есть монополия человеческого тела. Он прокладывает мост через ров, вырытый Декартом между человеком и животным-машиной. «Однако подумай: не свойственна ли и животным [способность] ощущать? И поскольку она сходна с [соответствующей] твоей [способностью], она может также называться мышлением» (5, т. 2, стр. 412). Конечно, поясняет Гассенди, животные лишены человеческого разума и по сравнению с человеком их можно назвать неразумными. Тем не менее им присуща способность ощущения, никак не сводимая к протяжению. Причем эта общая способность, приписываемая Декартом лишь особой мыслящей субстанции, якобы отсутствующей у животных, обусловлена не чем иным, как материальными носителями: и у животных есть нервы, есть мозг, без которых и независимо от которых нет ощущений. Неужели иначе обстоит дело с человеческим мышлением? «Ведь либо у мыслящей вещи есть зависимость от грубого тела, т. е. мозга, либо мозг никак не содействует и не препятствует мышлению» (5, т. 2, стр. 557). «Как может разум рассуждать независимо от мозга?» — бросает Гассенди вызов поборнику бестелесного разума.

Огромная историко-философская заслуга Гассенди в его критике дуализма слева, в его материалистическом обосновании психологии бесспорна. Основанная на ней критика идеалистической метафизики Декарта, несовместимой с его материалистической физикой,

представляет собой ценный вклад в развитие научного, материалистического миропонимания. Его полемика с Декартом открыла перед философией *новые* исторические перспективы, *ставшие* реальной возможностью *после* того, как им, наряду с Декартом, были нанесены смертельные удары по схоластическим пережиткам. «Полемика, которую Гассенди вел против Декарта, была реальным, хотя и не непосредственным, источником мышления XVIII века» (29, стр. 236).

Вопреки широко распространенным среди историков философии убеждениям, что передовая линия фронта борьбы этих двух французских мыслителей XVII века пролегает между рационализмом и сенсуализмом, границей между ними является *прежде всего* материалистический монизм, с одной стороны, и дуализм — с другой. Гассенди, как мы видели, не является противником рационального познания и не противопоставляет ему эмпиризм как единственно правомерный научный метод. Он выступает против *абсолютизации* рационализма и недооценки первой ступени познания как неперменной предпосылки плодотворного рационального познания. Его полемика с односторонним, гипертрофированным картезианским рационализмом обусловлена *идеалистическим использованием* рационализма, базирующимся на отправных дедуктивных посылах, которые берут начало с субъективного критерия ясности и отчетливости мышления и влекут за собой вывод о мыслящей субстанции. Онтологические и гносеологические разногласия здесь неразрывно связаны как две стороны единого основного вопроса философии, являющегося стержнем этого в высшей степени поучительного диалога между «Телом» и «Душой».

IX. «Дело Гассенди»

Во всем предшествующем изложении учения Гассенди, его миропонимания — его логики, физики и этики — мы преднамеренно умалчивали о его религиозных воззрениях. Но каждый, кто знаком с работами Гассенди, знает, что в них то и дело встречаются многочисленные оговорки и ограничения, выражающие непоколебимость его христианских верований. Причем это делается во всех тех случаях, когда его научные убеждения явно расходятся с церковными догмами, несовместимы с ними. Гассенди доказывает одно и тут же уверяет в другом. Как только его теоретические доводы вступают в явное противоречие с клерикальными установлениями, он, вопреки этим доводам, утверждает незыблемость, неприкосновенность того, на опровержение чего как раз и была направлена вся его аргументация. Современному читателю он представляется как некий двуликий Янус — поборник знания и блюститель веры, притом несколько не скрывающий того, что одно противоречит другому.

Что же это такое? Двурушничество, лицемерие или парадоксальный эклектизм? Горячий спор развернулся в последние десятилетия по этому поводу во французской гассендоведческой литературе. Спор этот получил известность под названием «Дело Гассенди» — «дело» не в смысле дела жизни, творческого вклада в историю общественной мысли, а в судебном, процессуальном смысле: речь идет о правомерности выдвинутого против него обвинения в фальшивой благочестивости, в неискренности его заверений, в непреклонной приверженности католическому вероучению, в ханжестве его священнослужения. Терминология эта — «дело Гассенди» («Le cas Gassendi») — вошла во французский историко-философский обиход благодаря разногласиям между двумя крупнейшими знатоками литературного наследия Гассенди — Пентаром и Рошо.

В своем обстоятельном, фундаментальном исследовании «Просвещенное свободомыслие в первой половине XVII века» (библиография которого исчисляется 1637 наименованиями) Ренэ Пентар, естественно, воздает должное Гассенди и его ученикам. Он убедительно вскрывает присущее Гассенди размежевание науки и религии, знания и веры, антиномичность его философских и теологических высказываний. При этом Гассенди, всячески подчеркивая контраст между научными убеждениями и религиозными

верованиями, вместе с тем сохраняет те и другие, совмещает их, не исключая одни ради других. Он не делает ни малейшей попытки их согласования, использования теологических догматов для подкрепления философских умозаключений и обратно — теоретических доказательств для обоснования церковных установлений.

Гассенди уделяет теологическим спекуляциям минимальное внимание. Во всем его «Своде философии» им посвящено лишь 46 страниц.

Но в то же время он не подвергает ни малейшему сомнению основоположения церковного вероучения, воспринимает их безоговорочно. Его лояльность по отношению к ним сформулирована со всей определенностью. Но никаких аргументов в их оправдание, в их защиту нет в его философском учении. Философ покорно склоняет голову перед повелениями и предписаниями церковных законодателей, но голова его совершенно не задумывается над измышлением доводов, убеждающих в их разумности и обоснованности. Его философия перестала быть служанкой теологии. Она существует и развивается сама по себе, не нуждаясь в теологии, не выполняя ее заданий, но и не задевая, обходя ее, почтительно уступая ей дорогу. Это «безупречная лояльность, но и полное отсутствие интеллектуального подчинения и зависимости» (57, стр. 155).

«Двуликим человеком» (*homo duplex*) называет его Пентар. Согласно Пентару, Гассенди придерживается своего рода фидеизма — веры, лишенной философского обоснования и не нуждающейся в нем. Его философия не допускает рационального доказательства церковных догм, единственным оправданием которых может быть только вера. «Что нам гарантирует, что мир не является вечным и несотворенным или сотворенным и управляемым случайностью? Так ли уж бесспорно, что это следует приписывать богу?.. Я не думаю, что естественный разум способен убедить, что бог создал человека по своему образу и подобию...» (4, т. III, стр. 323, 324, 350, 351, 387, 388). Этому можно (и должно!) только верить. Все неправдоподобное, недоступное разуму, не поддающееся обоснованию Гассенди прикрывает «маской фидеизма» (57, стр. 47). Фидеизм, по совершенно справедливому определению Пентара, — это «своего рода наркотик, усыпляющий мысль» (57, стр. 73).

Но фидеизм фидеизму рознь. Есть, по словам Пентара, двоякого рода фидеизм. Настоящий, мистифицирующий подавляет разум, изгоняет его из сознания верующего. Иного рода «фидеизм» Гассенди: он высвобождает разум от выполнения теологических обязанностей. Хочешь верить — верь, это — не дело разума; не обращай к нему за помощью, он тут ни при чем; вера вне пределов его компетенции. В противоположность настоящему фидеизму так называемый «фидеизм» Гассенди не покушается на права научной мысли, но ограждает ее от претензий теологии, раскрепощает ее от служения богословию. Этот «дуалистический метод», как его называет Пентар, проводит между верой и разумом «демаркационную линию, допуская их противоположные утверждения и не делая попытки их согласования» (57, стр. 153).

Пентар убеждает в необходимости различать в произведениях Гассенди две совершенно разнородные философии — перемежающиеся, но несочетаемые. Одна — его собственная, спонтанная, вольнодумная и рациональная, закрепляющая его научные изыскания, другая — неизбежная, «философия уступок, соглашательства и расчета» (57, стр. 501), предназначенная для того, чтобы приглушить и прикрыть «эпикурейскую гидру» (57, стр. 502). В конечном счете его «Свод философии» как бы запломбирован «свинцовой крышкой». В нем сдержаны все смелые начинания, затемнены огни научных дерзаний, новшества приглушены. Все сделано для того, чтобы «никто не мог бы уже опознать вдохновляющий его животворный ум» (57, стр. 414). «Воинствующее свободомыслие подвергается всяческим предосторожностям, колебаниям, опасениям...» (57, стр. 576). Пентар обращает внимание на различие между публичными выступлениями Гассенди и его частной корреспонденцией и личными беседами: «тут свобода, там сдержанность». Эта двуликость, заключает Пентар, не что иное, как вынужденная расплата за возможность высказать свое собственное мнение, поделиться приглушенными сокровенными мыслями

(57, стр. 503). «Фидеизм» Гассенди — не цель, а средство: его цель — не усыплять, а будить мысль. Пентар не осуждает Гассенди за его «двуличность», а оправдывает его отсутствием элементарной свободы для свободомыслия.

«Дело Гассенди» возбудил в своей полемике против Пентара Бернар Рошо. В ряде своих выступлений он отвергает «двустороннюю интерпретацию гассендистского учения» Пентаром и его истолкование как «расчетливой философии» (62, стр. 30). В противоположность Пентару, превозносящему Гассенди как вольнодумца, вынужденного исторической обстановкой сдерживать свои, выношенные в долголетних научных раздумьях, далеко ведущие вперед философские умозаключения, прикрывая их оболочкой смирения и благочестия, Рошо «реабilitирует» Гассенди, отрицая всякий диссонанс между его научным миропониманием и религиозными верованиями, не видя в его умозрении никакого внутреннего разлада, никакой дисгармонии. «Стало быть, — утверждал Рошо, — единственный вопрос, требующий решения, в том, был ли когда-либо эпикуреизм в руках Гассенди своего рода взрывчатым веществом, предназначенным для выполнения некоего тайного намерения, или даже утонченной отравой, которую он пытался растворить, подсластив ортодоксией, или по крайней мере видимостью безвредности?» (61, стр. 194).

Поставив так вопрос, Рошо выступает «защитником» Гассенди от «обвинений» в коварстве, кроющемся в религиозных высказываниях вольнодумца XVII века. Представления о двуличии Гассенди, о предусмотрительно продуманной им тактике сглаживания противоречий веры и разума, хитроумном замысле пробраться между Сциллой религии и Харибдой науки, — якобы лишены всякого основания и искажают его исторический образ. Совесть Гассенди была чиста. Он был верен самому себе. Объективное исследование Пентара, убедительно раскрывшего прогрессивную роль философии Гассенди в конкретной исторической ситуации, представляется Рошо как поклеп на благонамеренного священнослужителя, чистосердечно, но безуспешно старавшегося «охристианить» Эпикура.

«Могут сказать, — отстаивает свой взгляд Рошо, — что каждый свободомыслящий, естественно, надевает маску и ему с полным основанием можно приписывать мысли, которые он не имеет возможности высказать» (63, стр. 293). К Гассенди, по мнению Рошо, такой подход совершенно неоправдан. Представление о нем как о закамуфлированном вольнодумце — ложная легенда. «Те, кто видят в нем двуличного человека, лишь внешне строго выполняющего свои церковные обязанности, а внутренне свободомыслящего, лишь напоказ разыгрывающего свою веру в вечное спасение подобно тем, кто применяет тактику дымовой завесы» (43, стр. 51), глубоко заблуждаются, искажая его образ. В действительности это был искренний, чистосердечный человек, который, как «звонкое эхо», в соответствии с требованиями своего времени «не мог избежать того, чтобы не порвать с некоторыми устаревшими представлениями и нелепостями, угрожавшими самим основам науки и общества» (63, стр. 311). Словом, нет никаких оснований причислять этого безупречного, благонамеренного католического священника к скрытым, затаенным вольнодумцам. Он писал то, что думал, откровенно делясь с читателями своими искренними убеждениями.

Затянутый Рошо спор с установившимися представлениями о Гассенди снова вспыхнул десятилетие спустя на Диньском конгрессе, созванном в ознаменование трехсотлетия со дня его смерти.

В своем докладе «Гассенди и спиритуализм, или Был ли Гассенди свободомыслящим?» Р. Коллье привлекает внимание участников этого конгресса к дискуссии об отношении юбиляра к религии. Кем же он был? Обладателем «безбожного ума в христианской душе», вольнодумцем по натуре и традиционалистом по видимости, как думает Пентар? Скептиком или рационалистом? Отдававшим неизбежную дань лояльности, «чтобы не задевать религиозных догм, что было небезопасным в его время» (26, стр. 78), или приспособленцем-оппортунистом? Как должно относиться к его памяти?

Как следует истолковать (приводимые в другом докладе, сделанном на том же конгрессе Ж. Куароль) высказывания Гассенди в «Своде философии» о том, что, когда его

мнение представляет некоторые осложнения, он отказывается от него, чтобы следовать мнению святой церкви, что было бы совершенно необдуманно выдвигать положения, противные тому, чему учит вера? Достоин ли Гассенди реабилитации от осуждения в затаенном еретичестве? Был ли он правоверным католиком или злокозненным «инакомыслящим»? Коллье склонен думать, что, поскольку в учении Гассенди «нет ничего, что было бы несовместимым с его верой», его с большим правом можно было бы «превратить (transformer) в святого, чем в вольнодумца» (26, 121, 124), каким он вошел в историю философии. Разумеется, Рошо в докладе «Подлинная философия Гассенди» приложил все старания, чтобы подкрепить свои возражения против «дискредитации» Гассенди Пентаром. Более сдержанную позицию занял Р. Лебег. Конечно, заявил он, Гассенди — человек сложный, но не двуличный (26, стр. 203).

Хотя «дело Гассенди», естественно, слушалось во французском «судопроизводстве», но философы других стран все же не оставались безучастными к этому процессу своего зарубежного собрата.

Давным-давно — сто сорок лет тому назад — заведомый немецкий ересиарх отметил явную двойственность, внутреннюю противоречивость высказываний Гассенди. «...С первого взгляда ясно, как мало тот Гассенди, который считает атомы принципами мира, связан с тем Гассенди, который из бестелесной души выводит и ее бессмертие», — писал Людвиг Фейербах. «Он мыслит иначе, чем он настроен и чувствует: он имеет принцип мышления, противоположный его религиозному принципу...» (17, т. 1, стр. 174, 177). А через восемь лет после того, как это было сказано, двадцатитрехлетний приверженец Фейербаха писал в предисловии к своей диссертации о том, что Гассенди «старается как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура с церковью, что было, конечно, напрасным трудом. Это равносильно тому, как если бы захотели набросить на цветущее тело греческой Лаисы христианское монашеское одеяние» (2, стр. 23)¹⁴.

Не может быть сомнения в том, что Гассенди ясно сознавал радикальное противоречие и логическую неосуществимость «гибридизации» неопикурейского материализма с клерикальным догматизмом. «Компромисс» между ними был еще более алогичен, чем картезианский дуализм. И тем не менее Гассенди твердо его придерживался. Притом не напрасно: «Это окупалось тем преимуществом, что мир ученых, в особенности мир теологов, приучался к тому, чтобы не рассматривать атомизм как абсолютно безбожную доктрину» (48, т. I, стр. 270). Это не выдерживало научной критики, но, несмотря на это, способствовало распространению научных знаний. Из нужды Гассенди сделал добродетель. И в ту эпоху крайне напряженных столкновений между наукой и религией «было бы чрезмерным требованием по отношению к Гассенди, человеку XVII века, ожидать от него вполне последовательного проведения естественнонаучного мышления» (47, стр. 156), отказа от всякой попытки «гармонизации» знания с верой, от какого-либо «оправдания» научного образа мыслей в мире, где царит религиозная идеология. Явное и нескрываемое противоречие этой системы не препятствовало, а скорее способствовало проникновению научных идей в умы вдумчивых, мыслящих людей того времени. В этом отдает себе отчет даже столь ортодоксальный католический историк философии, как иезуит Ф. Коплстон, который не сомневается в том, что согласование Гассенди эпикуреизма с требованиями христианской ортодоксии было обусловлено не «дипломатическими» соображениями, а искренними убеждениями; но Коплстон отдает себе отчет и в том, что «историческое значение его философии... состоит в том импульсе, который она дала механическому взгляду на природу» (36, т. III, стр. 264).

¹⁴ Причем, как удачно заметил по этому поводу В. П. Зубов, «в философии Гассенди более или менее ясно видно, где „тело Лансы“ и где „монашеское одеяние“» (14, стр. 402). Если бы Гассенди мог услышать приведенное замечание Маркса, он, пожалуй, со свойственным ему чувством юмора припомнил бы латинскую поговорку: «Laidem habeto dummodo te Lais non habeat!» (владей Лаисой так, чтобы она тобою не владела!).

В отношении Гассенди к религии не было ничего необычайного, экстраординарного, удивительного. То была лишь новая, радикальная версия давно применявшегося передовыми философами учения о двойственной истине, разграничивавшего веру и знание, науку и религию. Назначением этого учения было обеспечение автономии разума при формальном сохранении неприкосновенности церковных догм. В учении о двойственной истине религия царствовала над верующими, но не управляла их умами.

Учение о двойственной истине приобрело в философии Гассенди более острый характер, чем у его предшественников, не только вследствие того, что схоластическому аристотелизму оно, подобно аверроистам, противопоставляло чуждое схоластике подлинное учение афинского мудреца, но и вследствие того, что оно противопоставляло двойственному аристотелизму эпикурейский материалистический монизм. Философия Гассенди превосходила предшествующие варианты учения о двойственной истине также тем, что демаркационная линия между наукой и религией значительно расширяла пределы науки и оттесняла религию, вместе с тем углубляя их антиномичность, превращая границу между ними в непроходимую пропасть. «Начиная с XVII века вера колеблется, дух неверия начинает повсюду прорываться. Вся эта эпоха колеблется между полным юной жизни эпикуреизмом и дряхлеющим христианством», — констатировал сто лет тому назад Ж. М. Гюйо (13, стр. 275). Этого не могут не признать в наши дни и до сих пор оставшиеся верными схоластическим пережиткам философы. К XVII веку, с горечью пишет Э. Жильсон, «схоластицизм начал разваливаться, разлагаясь на два сочетавшихся в нем элемента: религиозную веру, с одной стороны, и лишенную религиозной веры философию — с другой. В XVII веке схоластицизм еще сохранился в европейских университетах, но он стал уже не более как пережитком» (44, стр. 3).

Борьбе против этого пережитка посвящена философия Гассенди, принявшая (с трезвым учетом исторической ситуации) своеобразную форму учения о двойственной истине. Наука и религия — две совершенно разные, несоизмеримые вещи, исходящие из различных источников, покоящиеся на различных основаниях и имеющие различные критерии. «Как философ, — писал Гассенди Кампанелле (2 ноября 1632 г.), — я не должен скрывать ничего, что освещает метод осмысления того, что я изучаю; но я также христианин и теолог и должен помнить о том, что подобает таковому». Одно не исключает другого, но предъявляет иные требования и накладывает иные обязанности. «Гассенди — христианин и Гассенди — философ, но он, однако, не христианский философ» (7, стр. XXXII).

Разум и вера не взаимозависимы. Принцип, управляющий мышлением, противоположен принципу, управляющему религиозной верой. Истина, по словам Гассенди, обнаруживается благодаря двум различным источникам света — доказательству и откровению. Первый из них основан на опыте и разуме, освещающих естественные явления, второй — на божественном авторитете, освещающем явления сверхъестественные. Последние «недоступны как непосредственному восприятию, так и философским размышлениям» (5, т. 1, стр. 85). Эта формулировка Гассенди почти дословно совпадает с тезисом Кеплера: «В теологии решают авторитеты, в естествознании — только лишь разумные основания».

Г. Шнайдер заблуждается, утверждая, будто Гассенди опирается на два авторитета — Эпикура и церковь (66, стр. 32). Если, говоря о вере, он всецело придерживается авторитарного принципа, не требующего и не допускающего никаких доказательств, то принцип этот совершенно недопустим в науке. Первое правило философствования, писал Гассенди графу д'Але (от 3.X.1642), требует «философствовать о природе не согласно пустому авторитету и своего рода принудительному назиданию, а в соответствии с тем, что мы наблюдаем... Тот, кто берет себе путеводителем не разум, не наблюдение, не опыт, а мнение учителя, которому клянется в своей верности, тот не философ». При всем своем эпикуреизме Гассенди следует за Эпикуром не в силу авторитета, а в силу опыта и разума, отступая от его учения там, где этого требуют новые научные требования и достижения. «Как в других областях, я слушаюсь только разума, — предупреждает он в предисловии к

„Жизни и нравам Эпикура“, — и Эпикур связывает меня не больше, чем любой другой философ, если он не считается с разумом... Я и не собираюсь ни быть его поручителем, ни отвечать за него» (4, т. V, стр. 171).

Но коль скоро истина двойственна, не исключено, что научная истина может столкнуться с религиозной истиной. А поскольку критерии той и другой различны, какому же из них следует отдать предпочтение?

Может ли быть религиозная вера источником заблуждения? Гассенди положительно отвечает на этот коварный вопрос. Хотя вера эта и не подвластна доказательствам и опровержениям, тот факт, что существуют различные религии, придерживающиеся различных верований, свидетельствует о том, что и среди них есть истинные и ложные. Исходя из авторитарного критерия, последние обусловлены тем, что основываются на не заслуживающих доверия авторитетах. Если не твердо установлена правдивость говорящего, вера может заставить принять ложь за истину. При этом те, кому привиты ложные взгляды, точно так же полагают, что истина на их стороне, как и те, кто придерживается самых правильных. Утверждение Декарта о том, что бог не может быть обманщиком, конечно, несомненно (хотя это утверждение нуждается в своей очереди в уверенности в бытии бога, а на чем основана эта уверенность, если на ней только и держится всякая другая уверенность?); но истинная вера требует гарантии того, что мы имеем дело со словом божьим, что устами пророка вещает священная и неприкосновенная истина. Гассенди не делает отсюда вывода о необходимости рациональной исторической критики Священного писания. Двойственная истина исключает такую альтернативу, не противопоставляя ей, однако, иной. Ахиллесова пята учения о двойственной истине обнаруживается здесь с полной наглядностью: оно не дает объективного критерия для опознания различия между верой и суеверием.

Коль скоро критерием религиозной истины является в конечном счете божественный авторитет, истины веры вечны и неизменны, даны навеки, раз навсегда, они непреложны — это абсолютные истины. В противоположность им истины разума, основанные в конечном счете на опыте, исторически изменчивы и не только допускают, но и требуют постоянного обновления и обогащения — это относительные истины, «правдоподобные», как называет их Гассенди. Гассенди искусно использует при этом свой «скептицизм»: истины веры ему неподвластны, они реформации не подлежат; научные истины жить без нее не могут. Догматизм неотъемлем от теологии, он нетерпим в философии. Когда Гассенди расходится со взглядами Эпикура, он руководствуется, в полном соответствии с учением о двойственной истине, двумя мотивами: первый из них — необходимость обновления устарелых физических представлений, второй — христианское вето на языческие постулаты, руководствуясь которым он берет в качестве основного источника для изложения системы Эпикура не атеиста Лукреция, а историка Диогена Лаэртского.

Правомерно ли определять отношение Гассенди к религии как фидеизм? Нет, если фидеистами называть «тех, кто ставит веру над разумом» (3, т. 18, стр. 271). Да, если ими называть тех, кто отказывается ставить разум на службу вере. Ведь именно их имело в виду осуждение фидеизма Ватиканом. Фидеизм Агриппы Неттесхеймского, проповедуемый им в трактате «О недостоверности и суетности наук и искусств» (1527), или Паскаля, обрушившегося вопреки собственным научным достижениям на бессилие человеческого разума, коренным образом отличен от умонастроения Гассенди, ставившего своей задачей отгородить философию от богословия. В данном вопросе Рошо прав, говоря, что «это не просто обновленный фидеизм, так как он основывается на новом факте: появлении доказательной науки» (63, стр. 310), не подчиняющейся у Гассенди религии и не обслуживающей ее, а лишь сдерживаемой, парализуемой «истинами веры».

Перед учением о двойственной истине неизбежно встает вопрос о том, где пролегает демаркационная линия между обоими родами истины, «делающая возможным, под видом фидеизма, сосуществование религиозной ортодоксии с материалистической наукой» (29, стр. 235). Ответ Гассенди на этот вопрос ясен и недвусмыслен: «Задача Священного писания не в

том, чтобы сделать людей физиками или математиками, а в том, чтобы они стали набожными и религиозными... Оно говорит о вещах общедоступно, так, как они обычно представляются людьми, ибо для того, чтобы каждый мог достигнуть спасения, каждый должен их понять...» (4, т. I, стр. 629, 630). Это разграничение науки и религии тем более показательнее, что оно приведено в главе «Что сторонники Коперника отвечают на возражения, извлеченные из Священного писания».

Учение Гассенди о двойственной истине — это проект соглашения о взаимном невмешательстве науки и религии во внутренние дела другой стороны, проект пакта о ненападении между философией и теологией на условиях сохранения свободы ученого и соблюдения покорности верующего.

Какой урок должны были извлечь из всего этого ученики Гассенди? «Изжив бога из храма разума в уголок, богадельню, *asylum ignorantiae* (убежище невежества) сердца... люди стали при свете дня, так сказать, в открытом деловом кругу рассудка, т. е. в голове, атеистами, а в сердце, во мраке *ночи*, частным образом, за спиной разума самыми суеверными христианами...» (25, т. 1, стр. 174, 175).

Бесспорно, сам Гассенди (в отличие от некоторых своих учеников¹⁵) не был атеистом, как не были атеистами ни Бэкон, ни Гоббс. Если не по форме, то по существу своих религиозных воззрений он был близок скорее к деизму. Тот минимум религиозных догм, которые оставляет в неприкосновенности двойственная истина Гассенди, не противоречит пяти основным принципам осужденной Ватиканом «естественной религии» отца английского деизма Герберта Чербери.

Первая жертва, приносимая философией Гассенди на алтарь религии, — сотворение мира богом. Это верование находится в явном противоречии с основоположением всей физики Гассенди, согласно которому ничто не происходит из ничего. Он не скрывает, что вера и знание вступают здесь в неразрешимое противоречие. Познанию непостижимо, как могло быть что бы то ни было создано из ничего: без материала, без орудий, без причины. Да если для бога возможно и невозможное, остается неведомым, зачем он создал мир, что побудило его к этому? Но пути господни неисповедимы. Нашему познанию доступно лишь естественное, по отношению к которому принцип «ничто не может возникнуть из ничего» непреложен, но не сверхъестественное, непроницаемое для нашего познания. Аксиомы физики должны распространяться только на естественные силы, но не на всемогущество творца. В этом вопросе Гассенди, в соответствии с требованиями учения о двойственной истине, вынужден идти к отступлению от эпикуреизма.

Однако от признания сотворения богом пространства и времени, не состоящих из атомов, Гассенди воздерживается. Поскольку первоэлементы материального мира сотворены богом как самодвижущиеся, для понимания их дальнейшего существования нет необходимости в боге. Все последующие изменения и преобразования — естественный результат их самодвижения и взаимодействия. «Нам, — по словам Гассенди, — не следует впредь искать других первичных, коренных причин того, что совершается, помимо тех же самых атомов, поскольку они одарены той энергией (*vigor*), благодаря которой они движутся или постоянно стремятся к движению» (5, т. 1, стр. 165). Первопричина уходит на покой, уступая место действующим причинам, доступным научному познанию. Отдав дань уважения творцу, Гассенди предоставляет миру возможность развиваться без его помощи и содействия. «...Бог является тою первопричиной, которая затем естествоиспытателя нисколько не касается» (17, т. 1, стр. 133). Никогда для объяснения каких бы то ни было

¹⁵ «...Вы уже прибегаете к аргументу: так сказал бог; но прежде нужно доказать, что бог существует. Что касается меня, то я отрицаю это совершенно... — писал Сирано де Бержерак. — Скажите по чести... если бы вера в бога была для нас необходима... неужели сам бог не окружил бы нас светом, столь ярким, как свет солнца, который ни от кого не прячется. Ибо воображая, что он хотел играть с людьми в прятки... это значит создавать себе образ бога глупого или злого... Если бы... он дал мне ум, неспособный его понять, это была бы не моя вина, а его...» (22, стр. 268–270).

процессов природы Гассенди не обращается к божьей помощи — не апеллирует к сверхъестественному. «Бог Гассенди, наделив материю движущей силой, может спокойно уйти со сцены» (50, стр. 191).

Автономия «вторичных причин» закрепляется решением вопроса о соотношении необходимости и случайности. Вначале «случайные» движения со временем приобретают систематичность, следуют одно за другим с определенной закономерностью, в результате чего «природа как бы стала постепенно проникаться наукой о необходимости» (5, т. 1, стр. 224). Отсюда следует, что незнание нами причин того или другого явления природы отнюдь не свидетельствует об их случайности, а обусловлено тем, что закономерность их нами еще не познана. Убеждение в естественной закономерности побуждает Гассенди (независимо от всяких религиозных соображений) отказаться от свободного «отклонения» (*clinamen*) атомов Эпикура, введенного им в отличие от атомизма Демокрита.

А как же быть с чудесами? На то они и чудеса, чтобы в них можно было бы только верить, но нельзя понять. Но, подобно случайностям, вовсе не исключено, что непостижимое, представляющееся чудотворным, может быть познано как естественное в дальнейшем развитии познания, и мы не вправе считать сверхъестественным все то, чего мы еще не можем объяснить. Невежественному человеку все, что ни совершается на свете, должно казаться непрерывным чудом. В письме к Люиле (от 16.11.1633) Гассенди замечает, что, чем более ложна та или иная религия, тем более она допускает чудес. «Люди — всегда люди, где бы то ни было и когда бы то ни было, и, мне кажется, суеверие для них столь естественно!...»

Так обстоит дело с первым отступлением Гассенди, вынужденным двойственной истиной. Атомы Гассенди — «абсолютные атеисты, или, по меньшей мере, свободомыслящие, которые так же мало заботятся о боге, как бог Эпикура о мире и атомах» (25, т. 1, стр. 173). Даже Рошо, приложивший столько усилий для «реабилитации» Гассенди, не удерживается от признания, что «откровенно говоря, атом — вот кто его единственный бог» (61, стр. 146).

Царство божье — конституционная монархия, где бог царствует, но не управляет. Но что думает Гассенди о *доказательствах* бытия бога, столь дорогих теологам и столь чуждых учению о двойственной истине, размежевывающих веру и знание?

В полемике с Декартом Гассенди уделяет много внимания опровержению воскрешенного Декартом «доказательства» Ансельма Кентерберийского, предвосхищая при этом будущее кантовское опровержение. «Онтологическое доказательство» основано на том, что *идея* бога, как *совершенного* существа, гарантирует его бытие. Но, возражает Гассенди, далеко не все люди имели и не всегда имеют эту идею, стало быть, это «доказательство» имеет силу лишь для тех, кто ее уже имеет. А главное, *никакая* идея «не обладает сама по себе реальностью, ибо она не есть вещь, а модус мышления». Следовательно, заключает Гассенди, согласно этому «доказательству», объективная реальность якобы зависит от одного мышления: для доказательства объективной реальности бога, укоряет Гассенди Декарта, «ты взял только идею, спрятанную в твоём уме, которая и самому тебе неясна и не может быть показана другим, как могут быть показаны светила и другие части Вселенной» (5, т. 2, стр. 623).

В полном соответствии со своей теорией познания Гассенди решительно отрицает врожденную идею бога. «Будем говорить серьезно и чистосердечно, — пишет он Декарту, — разве слова, которые ты произносишь о боге, у тебя не от тех людей, с которыми ты жил и общался?» Ведь это понятие «ты получил от вещей, от родителей, от учителей, от ученых, от общения с людьми, среди которых ты вращаешься» (5, т. 2, стр. 439). Разве может такой источник служить гарантией неопровержимости?

Опровергать «онтологическое доказательство» Гассенди мог совершенно безбоязненно, поскольку его не придерживались и томисты. Что же противопоставляет ему Гассенди? Из пяти томистских «доказательств» он умалчивает о четырех, сохраняя лишь так называемое

«физико-телеологическое»¹⁶. Это вторая «концессия» знания вере в философии Гассенди. В мире царит порядок, гармония. А порядок предполагает упорядочивающее начало; гармония и целесообразность невозможны без разумной, целеполагающей причины. Такой причиной может быть только обладающее высшим совершенством существо — бог.

Бросается в глаза, что подобное признание правящего Вселенной провидения находится в явном противоречии с деистической тенденцией гассендистского толкования соотношения творца и творения, развивающегося в силу заложенной в самодвижении атомов внутренней закономерности. Допущение провидения аннулирует первостепенной важности принцип, оправдывающий автономию научного познания, «конституционный» строй Вселенной.

Физика (в широком, гассендистском смысле слова) имеет дело лишь с действующими причинами (*causae efficientes*) и не допускает целеполагающих (*causae finales*), конечных причин¹⁷. Эпикурейская натурфилософия объясняет кристаллы, драгоценные камни, смену времен года, солнечную систему, органические конституции, органы чувств естественным путем, не обращаясь к сверхъестественному провидению. «Двойственность» истины принимает парадоксальный, антиномический характер.

Гармония мироздания, согласно «истине веры», доказывает божественное совершенство — мудрость и всемогущество провидения. Но идея божественного совершенства, лежащая в основе онтологического доказательства, не является, вопреки мнению Декарта, врожденной идеей, она не может быть признана также идеей, основанной на опытных данных. Гассенди ссылается на многочисленные, основанные на опыте доводы, которые можно привести в доказательство несовершенства, негармоничности в реальной действительности. Аномалии, уродства, зло, неурядицы, несправедливость мы встречаем вокруг нас на каждом шагу. Не ставит ли несовершенство творения под сомнение совершенство творца? Гассенди оспаривает это, хотя приводимые им возражения заметно слабее опровергаемых им доводов. Его теодицея мало убедительна¹⁸. Самый «веский» его аргумент: не нам, существам столь несовершенным, судить дела божьи. Они для нас непознаваемы. Веря в бога, зная, что он есть, мы не в состоянии постичь, *что* он есть. Весь наш опыт, все, что мы знаем, — образцы того, что он *не* есть (4, т. I, стр. 296). Ведь все, что мы видим, — конечно, ограничено, несовершенно. Наши суждения о боге — это лишь суждения по аналогии: «...все высокие совершенства, которые принято приписывать богу, приписываются ему по образцу тех [совершенств], которыми мы обычно восхищаемся в нас самих... по возможности преувеличивая эти качества... Вот почему нельзя говорить, будто мы имеем какую-то истинную идею бога, которая нам его представляет» (5, т. 2, стр. 431, 432). С первого взгляда это перевернутая формула «бог создал человека по своему образу и подобию». У Гассенди идею бога человек создает по своему (идеализированному) образу и подобию. Но томистский принцип «анalogии сущего» не вяжется с гассендистским учением о двойственной истине. Скорее мы имеем здесь дело не с подобием, а с... бесподобием, со своего рода антиантропоморфизмом: бог есть нечто противоположное всему тому, что есть, в том числе и человеку.

Ничто, однако, так выразительно не способствует раскрытию смысла «фидеизма» Гассенди, как его дань принимаемой им на веру третьей «истине» — о бессмертии души (за отрицание которой двести лет спустя Людвиг Фейербах был пожизненно лишен права преподавания в университетах).

¹⁶ Как известно, согласно Канту, «единственно возможное доказательство бытия бога» — опровергнутое им онтологическое, на котором держится и с которым рушится и физико-телеологическое.

¹⁷ «Телеология выступает перед лицом науки как своего рода скандал» (41, стр. 97).

¹⁸ Лейбниц в письме к Ремону в июле 1714 г. упрекал Гассенди в шаткости его суждений о боге и душе.

Излагая взгляды Эпикура по этому вопросу, Гассенди в заключении одной из глав «Свода философии Эпикура» добавляет: «*Нечестивые мысли, развитые в этой главе, были подробно опровергнуты нами в тех главах „Физики“, где вопреки Эпикуру мы доказали, что человеческие души бессмертны...*» (5, т. 1, стр. 368). Но вся его «Физика» в целом непреодолимо влечет к отвергаемым им «нечестивым мыслям». Нет надобности обладать умом и знаниями Гассенди, чтобы увидеть, что все его исследование психофизической проблемы и вера в бессмертие души являются взаимоисключающими. Нигде с такой рельефностью не раскрывается тот факт, что его двойственная истина — не что иное, как *contradictio in se*, что его беглые и поверхностные высказывания в пользу бессмертия души «скорее риторические, нежели философские: благочестивые вариации на неблагочестивые темы» (28, стр. 306).

Отправляясь в блуждания по «философскому лабиринту всевозможных мнений о душе», Гассенди заходит в безвыходный тупик: нельзя не признать бессмертия души и нельзя не сознать, что такое признание категорически исключается всей его философией. Ведь загробная жизнь в потустороннем мире невозможна без допущения особой, нематериальной, духовной субстанции. А ведь именно против этого допущения как раз и направлена вся его яростная полемика против картезианского дуализма и вся его научная разработка атомистического учения о материальном единстве мира.

Что же такое бессмертная душа, сохраняющаяся после разлуки с телом, как не духовная субстанция? Признание бессмертия немислимо без этого. И Гассенди на этом основании (т. е. без всякого опытного и, в отличие от Декарта, рационального основания) признает наряду с материальной субстанцией также и духовную: «*Teneo fide mentem esse incorpoream*» (я верую в бестелесность духа). Утвержденный знанием монизм отступает перед требуемым верой и явно противоречащим ему дуализмом. Вопреки своей «Логике» Гассенди заявляет, что заблуждение (!) о том, что не существует нематериальной субстанции, всецело основано на чувственном восприятии. Несмотря на это, в данном случае нельзя полагаться на опыт и кроме телесных существ следует признать некую бестелесную субстанцию, ни при каких усилиях недоступную ни нашему пониманию, ни нашему воображению. Немислимая и невообразимая субстанция приобретает сверхразумное и сверхопытное право гражданства в «Своде философии» Гассенди.

Двойственная истина находит пристанище в веровании о двойственной душе — материальной и духовной. Вся научная аргументация отесняется раздвоением души — самым ярким воплощением, парадигмой неизбежного «двоедушия» философского учения о двойственной истине: «*Душа состоит из двух частей — одной неразумной, которая... телесна... и другой разумной и интеллектуальной, которая бестелесна*» (4, т. 2, стр. 256). Первая унаследована от родителей, вторая — дарована богом.

Перед Гассенди неумолимо встает та же самая неразрешимая для дуализма проблема взаимодействия души и тела, безнадежность решения которой он так убедительно вскрыл в учении Декарта. В отличие от последнего эта неразрешимая проблема внедряется у Гассенди в пределы самой души. «*Я все еще пребываю в полном неведении относительно внутренней природы и сущности человека*» (5, т. 1, стр. 87), — признается Гассенди в письме к Чербери, — пока не знаю, «*при помощи какой связи душа объединяется с телом, каким образом, будучи бестелесной, она управляет телесными органами; почему она подвержена влиянию телесных аффектов...*» (5, т. 1, стр. 87, 88). Но разве то, что он говорит о дуализме души и тела, не относится в той же мере к его собственному «двоедушию» — к дуализму самой души? Один бог в состоянии ответить на этот вопрос, ибо ему одному доступно недоступное, возможно невозможное: душа «*объединяется им с телом непознаваемым образом*» (4, т. II, стр. 256).

Как могли ужиться в уме Гассенди столь непримиримые между собой убеждения? «Он возводит здание сенсуалистической психологии и доводит его до той ступени, когда оно упирается в догматические требования» (66, стр. 22). В этом случае, как и во всех других, он вплотную подводит к материализму, останавливаясь там, где столкновение с клерикализмом

неизбежно и непреодолимо, где истина достигает пограничной заставы, охраняемой церковной стражей.

Повинен ли сам Гассенди в философском двоедушии? Нет сомнения в том, что Гассенди был вынужден делать католической ортодоксии уступки, «приемлемые смягчения в пунктах, касающихся нашей веры» (письмо Пейреску от 28. IV 1631). Он следовал в этих случаях совету Плутарха: «Недостойно мудреца подвергать себя опасности ради глупцов». Но можно ли его укорять в этом подчинении тому, чего не оправдывал его разум? Заслуживает ли он упрека в отсутствии мужества, смелости, в трусости?

Как поступал в подобных случаях Декарт, который не был священником и жил не во Франции, а в Голландии? Сопоставим реакцию обоих философов на осуждение Галилея. Приговор инквизиции не переубедил ни того, ни другого. В письме Мерсенну (от 10.1.1634) Декарт прямо заявляет, что считает свои гелиоцентрические убеждения совершенно верными и очевидными. Со своей стороны Гассенди в письме Пейреску (от 26.11.1632) откровенно признается в своей полной приверженности гелиоцентристской космологии. Тем не менее он советуется со своими друзьями: «Не лучше ли было бы, чтобы я замолчал, чем выступать со взглядами, оппозиционными папе и стольким высокопоставленным людям?» (письмо к Диодати, 1634). Декарт, не колеблясь, решил либо немедленно сжечь свои бумаги, либо по крайней мере не показывать их ни одному человеку. «Я ни за что не хочу издавать сочинения, в которых самое малейшее слово могло бы не понравиться церкви» (письмо к Мерсенну от 28.XI.1633). «Мое желание, — делится он с Мерсенном в письме от 10.1.1634, — направлено к *покою*, я устроил свою жизнь сообразно моему девизу: *bene vixit, bene qui latuit* (хорошо живет тот, кто хорошо скрывается)». Гассенди не следует этому эпикурейскому девизу. Он не молчит. Он знакомит своих слушателей и читателей с разделяемым и подтверждаемым его опытами учением как с правомерной *научной гипотезой*. Он вступает в резкую полемику с Казрэ. Он настаивает на невмешательстве теологии в развитие физики. Он находит окольные пути для обхода установленных инквизицией препятствий в пропаганде научной истины, в достоверности которой он не сомневается.

Это, как и все его учение о двойственной истине, не трусость, а осуществление основоположения эпикурейской этики — *благоразумие*. То был единственный возможный в тогдашних исторических условиях путь для продвижения в умы людей новых научных знаний. «Как бы ни решался этот тонкий и сложный психологический вопрос о цельности и раздвоенности, об искренности и лицемерии, мы вправе рассматривать независимо от него объективное содержание и объективные результаты исторического дела Гассенди» (15, стр. 75).

Тем не менее сочинения Декарта попали в Индекс запретных книг, сочинения Гассенди избежали этой участи. Разум стоит обедни.

Не написал ли бы Гассенди свой «Свод философии» по-иному, если бы знал, что он будет опубликован лишь посмертно? Писал же Декарт Мерсенну (лето 1637 г.): «Мир увидит мое сочинение не ранее как через сто лет после моей смерти».

Как бы то ни было, как бы ни был решен субъективно-психологический вопрос, объективно-исторический вопрос решается вполне определенно: *fecit quod potuit* — он сделал все, что мог, все, что *можно было* сделать, и сделал очень много. Он был философским основоположником французского материализма. Это был, по словам Дидро, «ученый, делающий честь науке и нации... Это был человек кроткого характера, с большим здравым смыслом и глубоко образованный... Эрудиция его была почти универсальна... Его произведения читаются с удовольствием. Он ясен в рассуждениях и справедлив в своих идеях. Гассенди воскресил в наше время философию Эпикура» (40, т. V, стр. 785).

Указатель имен

Агриппа Неттесхеймский Г.-К. 182

Аквинат — см. Фома Аквинский д'Але 6, 180

Анри IV 6, 7
Ансельм Кентерберийский 187
Арголи А. 47
Аристотель 13, 33, 35, 36, 38–40, 43, 44, 54, 57, 62, 68, 72, 76, 80, 131, 137, 157
Барберини М. (кардинал) 25
Бассон С. 125
Бейль П. 27, 36, 71, 152
Бекман И. 125
Бентам И. 145
Беригар К. 125
Бернье Ф. 22, 28, 33, 66, 67
Берр А. 28, 30, 50, 58, 59, 65
Бито Ж. 32, 33, 37, 64, 66
Блош О. Р. 50, 51, 58, 78, 85, 99, 112, 123, 128
Бойль Р. 124
Бор М. 127
Брейе Э. 28
Бретт Д. С. 78
Бруно Д. 11
Буало Н. 33
Бужерель Ж. 35
Буле И. Г. 46
Буше Ж. 63
Бэкон Ф. 10, 24, 68, 76, 99—101, 120, 157, 159, 184
Валуа Л. де 58, 61
Ван Гоорле Д. 125
Ванини (Лучилио) Б. Ч. 11
Вергилий 63
Вийон А. 32, 33, 35
Виндельбанд В. 28
Галилей Г. 9, 16–18, 24, 102, 125, 131, 194
Гарвей У. 9, 115
Гассенди А. 12
Гассенди П. *passim* Гассенди Ф. 12
Гегель Г. В. Ф. 28, 104, 109
Генрих Наваррский 6
Герцен А. И. 74
Гленвил Дж. 9
Гоббс Т. 10, 24, 129, 148, 184
Горгий 93
Гораций 27
Готье Ж. 13, 41
Грегори Т. 154
Гроций Г. 24
Гюйген Х. 24, 124
Гюйо Ж. М. 17
Данте Алигьери 63
Декарт Р. 10, 15, 18, 30, 45, 56, 82, 133, 154–167, 181, 187–189, 192–195
Демокрит 44, 68, 76, 119, 124–126, 130, 132, 135, 186
Дидро Д. 63, 196
Диоген Лаэртский 29, 66, 70
Диоген (киник) 109, 139

Диодати Э. 23, 24, 194
Дируа Ф. (епископ) 63
Дюбуа Реймон Э. 60
Жильсон Э. 178
Зеннерт Д. 125
Зенон Элейский 109
Зубов В. П. 176
Казрэ П. 195
Кампанелла Т. 17, 24, 108, 132, 179
Кант И. 93, 188
Кеплер И. 9, 102, 179
Клав Э. де 33, 34, 125
Клерселье К. 155
Койрэ А. 115, 127
Колаковский Л. 119
Коллье Р. 174
Кондильяк Э. Б. де 81, 82
Коньо Ж. 29
Коперник Н. 8, 17, 23, 131, 183
Коплстон Ф. 17
Кремонини Ч. 24
Кристина (королева) 18
Куароль Ж. 28, 81, 175
Ла Мот Ле Вайе Ф. де 23, 25, 26, 58
Ланге Ф. А. 65, 76, 77
Ланжевен Л. 30
Ланкло Н. де 153
Ласвиц К. 126
Лебег Р. 175
Левкипп 126
Лейбниц Г. В. 81, 190
Ленин В. И. 20, 127
Лицети Ф. 38, 105
Локк Д. 81, 82, 124
Лукреций 68–70
Людовик XIII 7, 11, 25
Люилье Ф. 15. 49
Мазарини Д. (кардинал) 7, 25, 66
Маньен Ж. К. 125
Марван К. 126
Маргарита (принцесса) 32
Маркс К. 20, 29, 74, 80, 98, 176
Медичи М. де 7
Мерсенн М. 45, 46, 62, 194, 195
Монмор А. Л. X. де 11, 18, 23
Монтель М. де 51
Мор Г. 130
Мор Т. 132
Морель К. 32
Морен Ж.-Б. 32, 33, 66, 67
Морхоф Д. Г 36
Мунье Р. 5

Нейре М. 66, 67
Нодэ Г 23–26, 65
Ньютон И. 124
Оври К. 47, 48
Орлеанский, герцог 25
Пав П. А. 111, 113
Паскаль Б. 10, 182
Пейреск Н. К. Ф. де 6, 62, 65, 68, 194
Пентар Р. 169–175
Пибрак Д. де 35
Пиррон 51
Платон 44, 68, 72, 130
Плутарх 194
Помпонаци П. 33
Путтэ Э. де 68. 69
Расин Ж. 33
Рассел Б. 28
Региомонтан (Мюллер И.) 23
Ремон Н. 190
Ривэ А. 62, 155
Ришелье А. (кардинал) 6, 7, 11, 25
Рошо Б. 48, 53, 58, 77, 111, 123, 127, 146, 169, 172–174, 182
Секст Эмпирик 51
Сенека 63
Сирано де Бержерак С. 130, 132–134, 184
Смит Д. 130
Сократ 131, 133
Сорбьер С. 27, 66, 122, 123
Сортэ Г. 29, 36, 37, 46, 50, 62, 82, 84, 142, 145
Спинк С. И. 108
Спиноза Б. 108, 165
Тихо Браге 23
Тома П. Ф. 91, 116, 119
Торричелли Э. 9
Урбан VIII (папа) — см. Барберини
Фалес 108
Фейенс Т. 115
Фейербах Л. 75–77, 176, 191
Ферма П. 10
Фладд Р. 45–47
Фома Аквинский 54, 72, 157
Фонтанье Ж. 11
Фрост В. 107, 124, 126
Чарлтон У. 129, 130
Чербери Г. 30, 96, 97, 184, 193
Шаррон П. 51
Шванн Т. 114
Шикхардт В. 37, 59, 64
Шлейден М. Я. 114
Шнайдер Г. 19, 31, 179
Шулятиков В. М. 20
Эйнштейн А. 125

Энгельке Г. А. 36
Эпикур 29, 62–65, 67–77, 111, 124, 132, 135–138, 146, 147, 150, 152, 153, 176, 180, 182, 186, 187, 191, 196

Литература

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2, т. 1—46. М., 1955–1969.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5, т. 1—65. М., 1958–1965.
4. Gassendi P. Opera omnia. Lugundi, 1658; Firenze, 1727.
5. Гассенди П. Сочинения. Т. 1–2. М., 1966–1968.
6. Gassendi P. Lettres familiares a Francois Luillier. Paris, 1944.
7. Gassendi P. Logika. Warszawa, 1964.
8. Бейль П. Исторический и критический словарь, т. 1–2. М., 1968.
9. Богуславский В. М. У истоков французского атеизма и материализма. (Скептицизм французского Возрождения и его буржуазные фальсификаторы). М., 1964.
10. Боричевский И. В. Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. М — Л., 1925.
11. Быховский Б. Э. Пьер Гассенди («Научные труды МГЭИ», № 1). М., 1957.
- 11а. Бэкон Ф. Сочинения. Т. 1–2. М., 1971.
- 11б. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, т. 1–2. СПб, 1913.
- 11 в. Гегель. Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935.
12. Герцен А. И. Избранные философские сочинения М., 1940.
13. Гюйо Ж. М. Мораль Эпикура. СПб., 1899.
14. Зубов В. П. Этьен де Клав («Труды Института истории естествознания», т. III). М.—Л., 1949.
15. Зубов В. П. Пьер Гассенди («Вопросы истории естествознания и техники», вып. 2). М., 1956.
16. Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
17. Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем, т. 1–2. Киев — Харьков, [1899] — 1900.
18. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936.
19. Луппол И. К. Пьер Гассенди («На боевом посту». М., б/г).
20. Луппол И. К. Гассенди («Большая советская энциклопедия», т. 14). М., 1929.
- 20а. Ольшики Л. История научной литературы на новых языках, т. 1–3. М.—Л., 1933.
21. Поршнев Б. Ф. Народные восстания во Франции перед Фрондой. М.—Л., 1948.
22. Сирано де Бержерак. Иной свет, или Государства и империи Луны. М.—Л., 1931.
23. Ситковский Е. П. Материалист Пьер Гассенди. М., 1966 (см. 5).
24. Танхилевич О. Эпикур и эпикуреизм. М., 1926.
25. Фейербах Л. История философии. М., 1967.
26. Actes du congres du Tricentenaire de P. Gassendi. Digne, 1957.
- 26а. Bernier F. Abrege de la philosophic de Mr. Gassendi. Lyon, 1676.
27. Berr H. Du scepticisme de Gassendi. Paris, 1960.
28. Bloch O. R. La philosophie de Gassendi. La Have, 1971.
29. Bloch O. R. Gassendi critique de Descartes («Revue philosophique de France...», N 2). Paris, 1966.
30. Brehier E. Histoire de la philosophie, t. II, 1. I. Paris, 1968.
31. Brett G. S. The philosophy of Gassendi. London, 1908.
32. Carre M. H. P. Gassendi and the new philosophy («Philosophy», vol XXXIII, N 125). London, 1958.
33. Charleton W. Physiologia Epicuro-Gassendo-Charlotioniana. London, 1966.

34. *Clark I. T.* P. Gassendi and the physics of Galileo («*Isis*», vol. 54, N 177). Baltimore, 1963.
35. *Cogniot G.* Gassendi, restaurateur de l'épicurisme («*La pensée*», N 63). Paris, 1955.
36. *Copleston F.* A History of Philosophy, vol. III. London, 1953.
37. *Damiron Ph.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII-e siècle, t. I. Paris, 1846.
38. *Descartes R.* Oeuvres, vol. I–XII. Paris, 1897–1910.
39. «XVII siècle», N 30. Paris, 1956.
40. «Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonne...» t. V. Paris, 1755.
41. *Foley L. A.* Cosmology philosophical and scientific. Milwaukee, 1962.
42. *Frost W.* Bacon und die Naturphilosophie. München, 1927.
43. «Gassendi. Sa vie et son oeuvre». Paris, 1955.
44. *Gilson E., Langan Th.* Modern philosophy. New York, 1964.
45. *Gregory T.* Scetticismo ed empirismo. Bari, 1961.
46. *Guttler C.* Gassend oder Gassendi («*Archiv für Geschichte der Philosophie*», Bd. X). Berlin, 1897.
47. *Hess G.* Pierre Gassendi. Jena, 1939.
48. *Hoffding H.* Histoire de la philosophie moderne, t. I. Paris, 1924.
49. *Humbert P.* L'oeuvre astronomique de Gassendi. Paris, 1936.
50. *Kargon R. W.* Charleton, R. Boyle, and the acceptance of Epicurean Atomism in England («*Isis*», vol. 55, N 180). Washington, 1964.
51. *Langevin L.* Gassendi traduit en russe («*La pensée*», N 137). Paris, 1968.
52. *Marwan C.* Die Wiederaufnahme der griechischen Atomistik durch P. Gassendi... Beuthen, 1935.
53. *Mounier R.* Les XVI-e et XVII-e siècles. Paris, 1954.
54. *Pav P. A.* Gassendi's statement of the principle of inertia («*Isis*», vol. 57, N 187). Washington, 1966.
55. *Pendzig P. P.* Gassendi's Metaphysik und ihre Verhältnis zur scholastischen Philosophie. Bonn, 1908.
56. *Pendzig P. P.* Die Ethik Gassendi's und ihre Quellen. Bonn, 1910.
57. *Pintard R.* Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII-e siècle, 2 vol. Paris, 1943.
58. *Pintard R.* La Mothe le Vayer — Gassendi — Guy Patin. Paris, s. d.
59. *Pintard E.* Modernisme, humanisme, libertinage («*Revue d'histoire littéraire de la France*», N 1). Paris, 1948.
60. *Preclin E., Tapie V.-L.* Le XVII-e siècle. Paris, 1949.
61. *Rochot B.* Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme. Paris, 1944.
62. *Rochot B.* Gassendi. Sa place dans la pensée du XVII-e siècle («*Revue de sythese*», t. XIX). Paris, 1940–1945.
63. *Rochot B.* Le cas Gassendi («*Revue d'histoire littéraire de la France*», N 4). Paris, 1947.
64. *Rochot B.* Gassendi et la «logique» de Descartes («*Revue philosophique de France...*», N 7–9). Paris, 1955.
65. *Rochot B.* Gassendi et l'expérience («*Mélanges A. Koyre*», vol. II). Paris, 1964.
66. *Schneider H.* Die Stellung Gassendi's zu Descartes. Leipzig, 1904.
67. *Sortais G.* La philosophie moderne, t. II. Paris, 1922.
68. *Spink S. I.* French free-thought from Gassendi to Voltaire. London, 1960.
69. *Thomas P. F.* La philosophie de Gassendi. Paris, 1889.
70. *Willey B.* The seventeenth century background. London, 1942.