

И. И. Лещинская

ФИЛОСОФИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ
В двух частях

Часть 1
XVII век

*Рекомендовано
Учебно-методическим объединением
по гуманитарному образованию
в качестве пособия для студентов
учреждений высшего образования, обучающихся
по специальности 1-21 02 01 «Философия»*

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3(0)5я73-1
Л54

Р е ц е н з е н т ы :

кандидат философских наук, доцент *Л. Е. Лойко*;
кафедра философии Института социально-гуманитарного образования
Белорусского государственного экономического университета
(заведующий кафедрой доктор философских наук *А. С. Лаптёнок*)

Лещинская, И. И.

Л54 **Философия Нового времени : пособие. В 2 ч. Ч. 1. XVII век /**
И. И. Лещинская. — Минск : БГУ, 2016. — 151 с.
ISBN 978-985-566-306-6.

Представлены ключевые историко-философские проблемы Нового времени, определившие предметное поле и специфику классического типа философии. Рассмотрены основные гносеологические и социально-политические идеи, процесс их обоснования и развития в контексте философских учений западноевропейских мыслителей XVII в.

Для студентов, обучающихся по специальности 1-21 02 01 «Философия».

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3(0)5я73-1

ISBN 978-985-566-306-6 (ч. 1)
ISBN 978-985-566-305-9

© Лещинская И. И., 2016
© БГУ, 2016

ПРЕДИСЛОВИЕ

Пособие представляет собой первую часть учебного курса «Философия Нового времени», которая посвящена рассмотрению ключевых проблем новоевропейской философии, их теоретическому обоснованию и разрешению в философских системах XVII в.

Первостепенное внимание в книге уделено философскому творчеству наиболее ярких мыслителей Нового времени, заложивших основания нового типа философствования и обозначивших главные стратегии последующего развития европейской мысли и европейской истории. В качестве методологической парадигмы для анализа философии обозначенного периода Нового времени выступила дилемма эмпиризма и рационализма как двух приоритетных гносеологических программ, предопределившая предметное поле и специфику новоевропейского философского мышления. В пособии представлена характеристика этих программ посредством системной экспликации их основных черт. Поскольку противостояние рационализма и эмпиризма явилось одной из центральных проблем новоевропейской философии, то рассмотрение данной проблемы позволяет проследить сложный и противоречивый процесс эволюции философской мысли этой эпохи.

Дилемма рационализма и эмпиризма неразрывно связана с проблемой метода, различные способы репрезентации которой стали решающим фактором в ее оформлении. Идея метода явилась фундаментальной идеей философии Нового времени, так как культ разума в эту эпоху — это культ методично мыслящего разума. Зачастую данная проблема воспринимается студентами упрощенно — лишь как проблема

различий двух методологий: эмпирика Ф. Бэкона и рационалиста Р. Декарта. Вместе с тем практически во всех философских системах XVII в. методологическим вопросам уделяется весьма пристальное внимание, и их разрешение приобрело большую значимость для построения и обоснования этих систем.

По мнению ведущих исследователей новоевропейской истории философии, метод — это «гносеологический, этический и социальный императив» эпохи. Постановка этой проблемы для мыслителей Нового времени выступила способом дистанцирования от предшествующей философской традиции, не соответствующей устремлениям и требованиям новой эпохи. Ее решение должно было стать надежным средством обретения верного пути к разумно устроенному будущему.

Учитывая небольшой объем пособия, для рассмотрения избраны философские учения основных представителей эмпиризма и рационализма XVII в. Программа эмпиризма получила воплощение, в первую очередь, в учении ее родоначальника Ф. Бэкона. Философия номинализма Т. Гоббса, явившегося не только «систематизатором» бэконовских идей, но и весьма оригинальным мыслителем, призвана показать стратегии дальнейшего развития и углубления методологии эмпиризма. Рассмотрение данной гносеологической программы завершает учение Дж. Локка — одного из самых ярких представителей эмпиризма XVII в., философские идеи которого стали основанием для их критической переработки в философии эмпиризма XVIII в. и в теории познания просветителей.

Программа рационализма представлена проектом радикального преобразования философии на принципах научной рациональности Р. Декарта, в учении которого были разработаны новые онтологические основания и гносеологические принципы классического типа философствования. Система натурфилософского пантеизма Б. Спинозы призвана продемонстрировать одну из оригинальных версий рационалистической методологии XVII в. Учение о монадах и рационалистическая теория познания Г. Лейбница, завершающие пособие, позволили проследить логическое развитие традиции новоевропейского рационализма, а также эволюцию метафизики XVII в.

Гносеологические программы указанных мыслителей представляют наиболее яркие этические и социально-политические учения Нового времени, поскольку выступают в качестве их логико-методологического основания.

1 СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Философией Нового времени в историко-философской традиции принято называть западноевропейскую философию XVII–XVIII вв. Она является важнейшим этапом в развитии историко-философского процесса. В этот период, с одной стороны, наиболее полное и глубокое развитие получили основные идеи предшествующей философской мысли, начиная с момента ее зарождения в Древней Греции. Логическим результатом этого развития стало становление такого типа философствования, который принято называть классическим. В философских учениях Нового времени были выявлены мыслительные структуры, которые получили обоснование в качестве особой «онтологии ума», предопределившей классический тип рациональности. С другой стороны, последующая философия, именуемая как постклассическая, оформлялась и развивалась, находясь с ней в постоянном и достаточно напряженном диалоге. Ее многочисленные школы и направления позиционировали радикальный разрыв с основным идейным содержанием философской классики.

Философия Нового времени явилась новаторской в своих устремлениях и теоретико-методологических построениях, что зафиксировано в самом названии данного философского этапа. Она представляла собой рациональное обоснова-

ние мировоззрения утверждающегося в Западной Европе капитализма. Однако условия для формирования новой философии и последующего ее самоопределения сложились в предшествующей исторической эпохе.

Становление новоевропейской философии было подготовлено целым рядом социально-исторических и теоретических предпосылок. **Социально-исторические предпосылки** представляют собой совокупность экономических, политических и культурных процессов, которые способствовали формированию новых идей и предопределили их содержание. Это социальный контекст, в который был погружен философский процесс и который оказал существенное влияние на его развитие. Он сложился благодаря наиболее значимым движениям в различных сферах общественной жизни Западной Европы. *Во-первых*, этому способствовал процесс первоначального накопления капитала в экономической сфере, *во-вторых*, движение Возрождения в культурной сфере и, *в-третьих*, движение Реформации в религиозной сфере.

В качестве важнейшей из экономических предпосылок следует обозначить *первоначальное накопление капитала*. Процесс накопления капитала явился необходимой предпосылкой и условием генезиса капиталистических отношений, который предполагал взаимодействие двух факторов. Первым фактором выступил рост богатства (денежных средств и наделов земли), его концентрация в руках немногих собственников, а также безудержное стремление последних к дальнейшему его приращению. Этот процесс в Западной Европе осуществлялся в различных формах и носил крайне беспощадный и в силу этого весьма непривлекательный характер. Наиболее ярким примером в этом отношении явилось «огораживание» в Англии, когда, по образному выражению Т. Мора, «овцы съели людей» [15, с. 132–133]. Важнейшим источником накопления капитала выступила также колонизация народов заморских стран, ставших известными для европейцев в результате географических открытий. Эти открытия не только расширили кругозор европейского человека, но и способствовали быстрому росту экономической мощи государств-колонизаторов.

Вторым важнейшим фактором становления капиталистических отношений явилось разорение и обнищание массы людей, которая стала свободной не только от личной зависимости, но и от средств производства. Люди, формально независимые от другого человека, но лишенные средств к существованию, были обречены продавать то единственное, чем они владели, — свою способность к труду. Такая форма принуждения к труду была названа экономической, в противоположность суще-

ствовавшим ранее внеэкономическим формам, основанным на личной зависимости. Экономическое принуждение к труду связало воедино капитал и рабочую силу и завершило процесс становления капиталистического производства.

Дальнейшее бурное развитие сложившихся производственных отношений и обострение противоречий между новыми экономическими субъектами и господствовавшими феодальными сословиями привело к первым (ранним) буржуазным революциям. Это, в первую очередь, Нидерланды (1566–1609), где революционные изменения происходили в тесной взаимосвязи с национально-освободительным движением против испанского владычества. Но особую роль в становлении нового философского самосознания сыграла Английская буржуазная революция (1640–1689).

Как уже было упомянуто, процессом, подготовившим трансформацию европейского самосознания в сфере культуры, стало *Возрождение*. Это мощное культурное движение, провозгласившее обращение к ценностям и идеалам античности и приведшее к *секуляризации культуры*. Секуляризация — это формирование светского характера культуры в результате утраты церковью безраздельного духовного господства. Прямым следствием этого процесса стало освобождение человеческой субъективности, в течение многих столетий находившейся под жестким контролем Римско-католической церкви и прессингом ее суровой, аскетичной этики. В результате на смену средневековому теоцентризму с его абсолютизацией идеи Бога пришел возрожденческий антропоцентризм, который в качестве центральной фигуры мироздания объявил человека. Это привело к невиданному до этого времени возвышению человека и стало первой попыткой реализации его свободы и творческих способностей.

Наконец, не менее важную роль в становлении нового типа мировоззрения сыграла *Реформация*. Это идейно-религиозное, направленное против католической церкви, и одновременно социально-политическое движение, способствовавшее разрушению иерархической структуры феодализма. Оно подорвало священный союз феодального государства и Римско-католической церкви, противопоставив ее космополитическим устремлениям идею национального государства. Реформация привела не только к появлению протестантизма, в результате чего католицизм потерял часть паствы, но и повлекла за собой *секуляризацию общественного сознания* и обосновала образец нового типа личности.

Известный немецкий социолог начала XX в. М. Вебер отмечал, что протестантская этика способствовала формированию буржуазного типа личности с присущим ей экономическим рационализмом. Согласно протестантизму божественное предназначение человека может быть реализовано в последовательном исполнении мирского долга. М. Вебер усмотрел сходство между этикой протестантизма и принципами капиталистической повседневности («духом капитализма»), благодаря чему протестантизм способствовал утверждению специфических для капитализма образа жизни и форм хозяйствования [2, с. 184—208].

Коренные социально-экономические изменения эпохи имели своим следствием глубочайшие сдвиги в области духовной жизни европейских народов. Переход от традиционного к капиталистическому обществу сопровождался преобразованием принципов и ценностных ориентаций культуры, которые впоследствии получили философское осмысление.

Теоретические предпосылки становления новоевропейской философии представляют собой естественнонаучные и философские идеи, которые оказали значительное влияние на этот процесс. К *естественнонаучным* предпосылкам в первую очередь следует отнести важнейшие открытия и идеи в астрономии. Это гелиоцентрическая система мироздания Н. Коперника, законы движения планет И. Кеплера, идея бесконечного количества миров Дж. Бруно. Они разрушили теологическую картину мироздания, способствовали освобождению исследования природы от религиозных уз и создали новую космологию.

Значительный вклад в дело становления новой науки внес Л. да Винчи. Это не только величайший художник, создавший непревзойденные живописные шедевры, и глубокий мыслитель, обосновавший значение искусства в деле познания мира, но и гениальнейший изобретатель. Технические проекты, созданные им, далеко обогнали возможности его эпохи и предвосхитили открытия будущих столетий. Его исследовательская деятельность, основанная на эксперименте как активном и целенаправленном опыте, явилась образцом для будущих поколений ученых.

Однако подлинным родоначальником европейской науки принято считать Г. Галилея, поскольку именно в его лице познание природы становится естествознанием в современном смысле слова. Это было достигнуто благодаря широкому использованию им эксперимента и математических методов обработки полученных знаний. По глубокому убеждению мыслителя, «книга природы» написана на языке математики. Научные открытия Галилея явились важнейшей предпосылкой последующего развития механики И. Ньютоном. Его методологические

установки сыграли важную роль в становлении научного стиля мышления, а философские идеи во многом подготовили развитие механистического материализма XVII в.

Экспериментальное естествознание как специфическая форма теоретического освоения мира оказало беспрецедентное влияние на европейскую культуру и явилось существенным фактором в процессе становления нового стиля мышления. Наука стала выступать в качестве идеала строгости и достоверности, на который в той или иной форме ориентировались новоевропейские философы, многие из которых сами были выдающимися ее представителями. Можно утверждать, что влияние науки, ее роль и значение были столь велики, что ею были заданы определенные структуры видения мира. Стремление к логической строгости, обоснованности и достоверности выводов привело к тому, что философия позаимствовала исходные принципы физико-математического естествознания. В результате принципы научной рациональности стали основополагающими для классического типа философствования.

Философские предпосылки представляют собой совокупность основных идей и учений, которые существенно повлияли на оформление новоевропейской философии. В качестве таковых выступили:

- идея античного платонизма об онтологическом и гносеологическом превосходстве умопостигаемого мира над чувственно воспринимаемым;
- идея значимости категории самосознания, обоснованная в христианской культуре. Утвержденная А. Аврелием идея ценности «внутреннего человека» в философии Нового времени трансформировалась в принцип Я;
- разработанная схоластикой «рациональная теология», которая, с одной стороны, оттачивала логические методы доказательства богооткровенных истин, а с другой стороны, лишала эти истины их сакрального характера. Спор об онтологическом статусе универсалий способствовал пробуждению интереса к логической проблематике. Логика как орудие схоластического спора осуществила эволюцию от искусства рассуждать к искусству мыслить;
- пантеизм как способ преодоления средневекового теоцентризма (Н. Кузанский) и форма обращения к миру (природе) в контексте натурфилософских учений эпохи Возрождения (Дж. Бруно). Отождествление природы и Бога привело к погружению и растворению Бога в глубинах природы, к наделению ее божественной творческой силой и перенесению познавательного интереса от сакрального мира к миру бесконечной Вселенной;

- возрождение и рационализация традиции скептицизма. «Новые пирроники» (М. Монтень, П. Шаррон) и их борьба со средневековым авторитаризмом и догматизмом сыграли важную роль в становлении скептицизма как особой методологии в поиске несомненных оснований философского и научного знания;

- ренессансный гуманизм и принцип индивидуализма. Гуманизм как идейное обоснование ценности и самоценности человека способствовал реабилитации человека и его невиданному возвышению посредством творческой активности. Принцип индивидуализма явился основанием для утверждения идей суверенности и свободы человека, необходимых для формирования нового типа европейской субъективности.

2 ПРОБЛЕМА МЕТОДА В КОНТЕКСТЕ НОВЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Становление и развитие новoeвропейской философии было неразрывно связано с постановкой и решением проблемы метода. Это не просто одна из значимых проблем философии XVII в., а «гносеологический, этический и социальный императив эпохи» [20, с. 32]. По мнению мыслителей XVII в., метод знаменовал собой радикальное усовершенствование ума и воплощал наиболее адекватный способ его функционирования. Культ разума для этой эпохи означал культ методично мыслящего разума. Методично организованный разум был представлен мыслителями как важнейшее и необходимое условие его истинности, строгости и продуктивности. Неукоснительное следование методу открывало необозримые перспективы для превращения познания из случайного и почти эзотерического акта в *процесс планомерного и систематического производства* особого продукта — достоверного знания.

Метод — это своего рода технология, аналогичная той, которая была положена в основу капиталистического производства, и призванная обеспечить непрерывный и эффективный процесс создания особо ценного продукта — истинного знания, без которого немислимо могущество и счастье человека. «Традиционный ведущий вопрос метафизики: что есть сущее? превращается в начале новoeвропейской метафизики в вопрос о методе, о пути, на котором самим человеком и для человека отыскивается абсолютно достоверная и надежная

опора и очерчивается существо истины. Вопрос: что есть сущее? превращается в вопрос о... безусловном и непоколебимом основании истины. Это превращение и есть начало нового мышления, через которое эпоха становится новой, а последующее время — Новым временем» [21, с. 118].

Как было отмечено, данная проблема имела не только гносеологическое значение, но и ярко выраженное *этическое измерение*. Для новоевропейских мыслителей истинный метод — это необходимое условие нравственного совершенствования человека посредством разумного обуздания стихии чувственности, а следовательно, путь обретения свободы. Успешное завершение битвы разума со страстями было возможно лишь при условии его вооружения строгим и истинным методом. Метод познания был обоснован мыслителями и как образ жизни, адекватный подлинной человечности. Этот аспект проблемы стал предметом пристального анализа подавляющего большинства мыслителей этой эпохи. Наиболее яркое и развернутое ее обоснование представлено Спинозой в его главном философском сочинении «Этика». Философ учил, что разумная деятельность, подчиненная методу, должна быть направлена на преобразование порабощающих человека аффектов-страстей в аффекты-действия. Эти последние демонстрировали подлинную свободу, которая представляла собой не что иное, как познанную необходимость.

В качестве *социального императива* рациональный метод был представлен как средство великого преобразования общества и достижения всеобщего благоденствия. Философы были убеждены, что все бедствия и противоречия в обществе порождены невежеством и заблуждениями и являются неизбежным следствием последних. Поэтому истинный метод был обоснован в качестве единственно верного способа их искоренения.

Проблема метода была поставлена и всесторонне обоснована в учениях виднейших философов Нового времени. В процессе решения этой проблемы в XVII в. сложились основные гносеологические программы, в качестве которых выступили *эмпиризм* и *рационализм*. Несмотря на достаточно напряженное идейное противостояние, различия между ними имели по преимуществу тактический характер, так как в плане стратегических установок они обнаруживали удивительное единство. Представители данных программ не мыслили достижение достоверного знания без истинного метода, потому что были убеждены, что «ни голая рука, ни предоставленный самому себе разум не имеют большой силы» [1, т. 2, с. 12].

Тема метода глубоко, с опорой на разные онтологические основания была проработана в эмпиризме, который репрезентировал себя как оригинальную познавательную программу, благодаря критике стихийного сенсуализма и обоснованию в качестве необходимого условия истинно-

сти знания *методично организованной чувственности*. «Ибо, — как утверждал Бэкон, — смутный и руководящийся лишь собой опыт... есть не более как движение на ощупь и, скорее, притупляет ум людей, чем осведомляет его» [1, т. 2, с. 59].

Невозможно также переоценить вклад в дело постановки и решения этой проблемы, осуществленный новоевропейским рационализмом XVII в. Философы-рационалисты этого периода были одержимы *идеей научно обоснованного метода* как необходимого условия радикального реформирования философии. Свидетельством тому выступили такие работы, как «Рассуждения о методе» Р. Декарта, «Трактат об усовершенствовании разума» Б. Спинозы и «Новые опыты о человеческом разуме» Г. Лейбница. В них данная идея получила теоретическое обоснование и явилась фундаментом учения о методе трех великих рационалистов XVII в.

В процессе становления и развития учения о методе в контексте обеих гносеологических программ были разработаны важнейшие идеи новоевропейской философии, впоследствии ставшие базовыми ценностями европейской классической культуры, такие как идеи *равенства, свободы и прогресса*. Первой по значимости в этом ряду явилась идея равенства. Свое глубокое рациональное обоснование она получила именно в контексте проблемы метода как *идея равенства познавательных способностей* всех людей, т. е. в гносеологической ипостаси.

Так, Декарт, начиная свое «Рассуждение о методе», утверждал, что «...способность правильно судить и отличать истинное от ложного, что, собственно, и именуется здравым смыслом, или разумом, — от природы у всех людей одинакова» [7, с. 260]. Причина различий людей скрыта, по мнению философа, лишь в способе применения этой способности. «Ибо мало иметь хороший ум, — утверждал мыслитель, — главное хорошо его применять» [7, с. 260]. Таким образом, суть проблемы достижения истинного знания усматривается не в исключительном характере познавательной способности отдельных личностей, а в правильном и, следовательно, продуктивном ее использовании, что и олицетворяло собой метод. Данная идея с неизбежностью вела к демократизации как процесса познания, так и истины как его результата. Она обосновывала право любого человека принимать участие в познании и обретении истины. В результате и то, и другое утрачивало свой сакральный характер.

В контексте учения о методе философией XVII в. достаточно отчетливо была также поставлена проблема свободы. Свое первое обозначение и обоснование она получила как *свобода познающего разума*. Поиск путей обретения свободы разума был неразрывно связан с идеей его по-

рабощенности многочисленными «идолами» и заблуждениями и, следовательно, с идеей необходимости борьбы с ними. Новоевропейская философия в сравнении со средневековой традицией радикально изменила трактовку заблуждений.

В средневековой философии в соответствии с основными положениями христианского вероучения заблуждения — это своего рода гносеологическая ипостась греха. Они были представлены как результат «поврежденности» природы человека и его рассудка первородным грехом, а также результат отступления от Священного Писания вследствие человеческой самонадеянности. Соответственно несовершенство его разума неискоренимо и непреодолимо в этой жизни.

Новоевропейские мыслители осуществили секуляризацию заблуждений, полагая, что не изначальная греховность является их причиной, а недостаточная степень строгости познающего разума и его осведомленности о самом себе и своих действиях. Их критика была направлена не столько на заблуждения, сколько на их причину, которой являлось, по их убеждению, «самопроизвольное движение ума». Для философов-новаторов необходимо, чтобы заблуждения были возможностью (без этого немислима свобода человека). Такая возможность воплощается в действительность в результате случайности, которую следует устранять посредством познания причин мнимого знания и путем овладения правильным методом.

Философы XVII в. исходили из установки о возможности и необходимости совершенствования разума путем распознавания разнообразных предрассудков и целенаправленной борьбы с ними. По мнению мыслителей, заблуждения, или мнимое знание, — это главные враги разума, без искоренения которых невозможна его свобода, а значит, адекватность и результативность его действий. Идея необходимости разрушительной работы как условия освобождения разума от всевозможных пут, сковывающих его деятельность, была одной из главных предпосылок учения о методе. Она предполагала в некотором роде «зачистку» поля его способностей и выступала условием его свободных действий. Свою реализацию эта идея получила в теории идиолов Ф. Бэкона, в принципе радикального сомнения Р. Декарта, в концепте *tabula rasa* Дж. Локка. Поскольку большинство мыслителей были убеждены, что заблуждения являются основной причиной всех бедствий человечества, то идея разрушения стереотипов выступила в качестве гносеологического коррелята социальной стратегии, направленной на критику и разрушение существовавших общественных устоев и обеспечение естественного права индивида на свободу. Поэтому учение о заблуждениях «...есть не только пропедевтика но-

вой гносеологии, но и необходимое введение в философское обоснование программ борьбы против всего феодального строя» [20, с. 35].

Эта программа впоследствии была воспринята эпохой Просвещения как руководство к действию. Борьба с «идолами» была перенесена в практическую плоскость и получила форму критики социальных «идолов», воплощениями которых были объявлены в первую очередь абсолютизм и Римско-католическая церковь. Радикальное сомнение Декарта стало для французов формой радикального недоверия к существующему социальному порядку и формой его критики.

Теория метода содержала не только манифестацию идеи свободы, в ее контексте были проработаны и основные стратегии ее реализации. Для новоевропейских мыслителей свобода разума не означает его своеволия, поскольку разум должен осуществлять свою «свободу как познающую необходимость». Такой необходимостью для разума явились обнаруженные в акте самопознания законы его функционирования. Они, по мнению философов, объективны и общезначимы и в силу этого были представлены в качестве истинных предписаний для познающего субъекта, т. е. правил метода. Метод трактовался мыслителями как рационально контролируемое и строгое воспроизведение схем деятельности разума и как искусство управления им в процессе познания. В силу этого метод не только предполагал свободу, но и олицетворял собой необходимость.

И наконец, идея метода имманентно содержала такую фундаментальную интенцию европейской классики, как идея *прогресса*, причем во всех его проекциях. Столь напряженно обсуждаемая проблема метода содержала в себе не только идею усовершенствования возможностей разума как высшей и сущностной способности человека, но и в равной степени идею облагораживания его естественной природы (тема разумного обуздания страстей и обретения свободы путем их познания). А это с неизбежностью привело к идее бесконечного совершенствования общества и его поступательного развития по пути прогресса.

Процесс совершенствования разума с помощью метода открывал неозримые перспективы для познания природы и ее покорения во благо человека. Сам человек благодаря этому обрел также и широкие возможности для преодоления ограниченности своей природы и совершенствования общественного устройства. В силу этого «прогресс истины», обеспеченный методично функционирующим разумом, выступил в качестве «истины прогресса». Рост знания должен был с необходимостью обеспечить «все к лучшему в этом лучшем из миров». Разум, благодаря открытой в себе способности к бесконечному самосовершенствованию, обрел конституирующие функции по отношению к природе, человеку и обще-

ству. Он получил право созидать жизнь и историю по своему образу и подобию. В силу этого идея метода своим прямым следствием имела идею необходимости и бесконечности социального прогресса.

Таким образом, идея метода в контексте новоевропейской философии олицетворяла собой одновременно и гносеологическое требование, и моральное обязательство, и гражданский долг человека. Исследование разума и учение о методе как средстве исправления его несовершенства были не просто связаны с этическими и социально-политическими учениями XVII в., но и выступили в качестве их необходимых предпосылок. Учение о методе как проект совершенствования разума и реформирования философии, реализованный в XVII в., получил свое логическое развитие в виде программы преобразования общества в XVIII в. Выработанные философской рефлексией в контексте проблемы метода идеи равенства, свободы и прогресса были восприняты европейским Просвещением и обоснованы в качестве аксиологической системы координат новой эпохи в истории человечества. Учение о методе явилось своего рода философским эскизом «проекта модерн» как грандиозного интеллектуального предприятия эпохи Просвещения, который, по мнению некоторых представителей современной философской мысли, все еще является незавершенным.

3 РАЦИОНАЛИЗМ И ЭМПИРИЗМ КАК ОСНОВНЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Становление философии Нового времени ознаменовало собой радикальный сдвиг в сторону развития проблем теории познания. До этого времени гносеологической проблематике не уделялось столь пристального внимания. Она не характеризовалась такой степенью самостоятельности, мировоззренческой и методологической значимости. В Античности она была растворена в космологических системах мироздания, а в эпоху Средневековья — подчинена теологическим установкам.

Процесс интенсивного взаимодействия и взаимовлияния новоевропейской философии и зарождающегося естествознания вызвал к жизни настоящую потребность разработки весьма дифференцированной гносеологической проблематики. Именно в этот период было положено начало критической рефлексии над условиями возможности истинного познания. Результатом этой напряженной работы явились гносеологические программы: рационализм и эмпиризм. Рассматривая эти две программы, следует иметь в виду, что различия между ними носили скорее тактический характер, поскольку стратегически они преследовали одну общую цель — познание мира и его преобразование.

Понятие *рационализм* (от лат. ratio — разум) в историко-философской традиции принято использовать в двух

смыслах: широком и узком. В *широком смысле* рационализм — это прежде всего мировоззренческая установка, для которой свойственна идея разумности мира и безграничная вера в способность человека к познанию мира и его преобразованию на разумных началах. Данная установка восходила к философии Платона, в контексте которой была обоснована идея превосходства умопостигаемого мира над чувственно воспринимаемым. Свое наивысшее воплощение она получила в немецком идеализме, в частности в панлогизме Ф. Гегеля. Эта фундаментальная установка была свойственна не только европейской классической философии, но и культуре в целом. Она явилась мировоззренческим основанием безграничного оптимизма данной эпохи и ее веры в бесконечность прогресса. В этом отношении рационализм выступил в качестве контрагента иррационализма (одного из определяющих принципов неклассической философии).

В *узком смысле* рационализм — это гносеологическая программа, разработанная в философии Нового времени в напряженном диалоге с эмпиризмом как его альтернативой. В основу названной программы положено учение о решающей роли разума в процессе открытия истины. В рамках этого учения разум был представлен как главный источник достоверного знания и критерий его истинности. Самыми известными создателями и апологетами данной программы явились философы XVII в. Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц. Они представляли деятельность человеческого разума в качестве единственно надежного орудия всякой методологии и философии, а также сформулировали основные идеи и принципы рационализма. Для более полного раскрытия его специфики необходимо рассмотреть эти главные идеи и принципы.

В качестве исходного основания всех рационалистических систем XVII в. выступила идея метафизики как фундамента философского знания. Так, Декарт, представивший философию в образе дерева, метафизику обосновал в качестве его корней, из которых произрастает физика как его ствол и прочие науки как его ветви. Для Лейбница метафизика также выступила в качестве наиболее глубокого знания о предельно общих началах всего сущего. В силу этого учение о субстанции как основном понятии метафизики явилось определяющим в их философских построениях.

Новоевропейские рационалистические системы представили три основные версии метафизики, которые продемонстрировали последовательный процесс развития и углубления учения о субстанции. Декарт создал дуалистическое учение, предполагавшее существование двух неза-

висимых субстанций — духовной и материальной. Формой преодоления противоречий дуалистической философии Декарта выступила монистическая метафизика Спинозы. Выдвинув идею тождества Бога-субстанции и природы, он обосновал онтологическое единство сущего, но не смог решить проблему взаимосвязи и взаимодействия единой субстанции и множества ее единичных проявлений. Лейбниц, в свою очередь, предпринял попытку объяснить качественное многообразие мира, обосновав при этом его единство и целостность. Полагая существование бесконечного множества духовных субстанций-монад, лежащих в основании материального мира, он создал метафизику плюрализма.

Определяющей особенностью новоевропейского рационализма явилось стремление ее представителей к примирению спиритуалистической метафизики и материалистической физики. Рационалисты XVII в. обосновали механистическую модель мироздания и одновременно обнаружили ее недостаточность. Теория Абсолюта, являющаяся необходимой составляющей их систем, — это не только дань эпохе, но и способ преодоления такой недостаточности. Для них Бог — «...единственная гарантия рационального устройства мироздания, устройства, которое делает возможным адекватное познание мира человеком» [20, с. 353]. Деизм Декарта и Лейбница, натуралистический пантеизм Спинозы — это разные способы совместить теорию Абсолюта с набирающим силу и влияние физико-математическим естествознанием.

Следующая отличительная черта новоевропейского рационализма — обоснование логической природы идей и закономерно связанная с этим концепция врожденного знания. Понятие «идея» явилось одним из ключевых в новоевропейских гносеологических программах. Трактовка этого понятия, по сути дела, выступила основанием для их концептуального оформления и исходной точкой их напряженного противостояния.

Сторонники рационализма убеждены, что истинные идеи, а только такие обладают ценностью для философии и науки, укоренены в самом разуме. Их содержание объективно и не зависит от чувственного опыта познающего человека. Логическим развитием этой интенции явилась теория врожденных идей. Врожденные идеи (лат. *ideae innatae*) — одно из важнейших понятий новоевропейской философии. Однако возникновение проблемы врожденного знания связано с теорией идей Платона. Врожденными Платон считает такие идеи, которые попадают в душу не в результате чувственных воздействий, а вследствие ее соприкосновения с миром чистых сущностей.

Рационалисты XVII в., принимая схему сотворения врожденных идей Богом (главной среди которых является идея самого Бога) и их независимости от опыта и произвола нашей фантазии, вместе с тем отошли от платоновской концепции знания как припоминания. Они проинтерпретировали врожденные идеи как врожденную способность мыслить, как некие структуры понятийности, которые «сорождены» с человеком как субъектом познания. Для них врожденность не означала, что идеи существуют в разуме как обладающие непосредственной очевидностью и готовые для применения. Врожденность трактовалась мыслителями только как предрасположенность, потенциальная возможность, которая может стать действительностью при соответствующих условиях. Важнейшим из условий признавалась познавательная активность человека, благодаря которой ясно и отчетливо осознавался факт наличия идей в разуме.

По мнению философов, актуализация идеи осуществляется в акте рефлексии, который предполагает напряженную деятельность всех познавательных способностей человека. Но первостепенное значение в их ряду имела разумно-интуитивная способность. В силу этого учение об интеллектуальной интуиции как высшем и наиболее адекватном способе постижения врожденных идей стало еще одной из отличительных черт рационализма. Это учение также претерпело эволюцию в контексте трех основных рационалистических систем, которая отразила процесс напряженного поиска надежных критериев истинности интуитивного знания. Если Декарт полагал в качестве таковых ясность и отчетливость, то в философии Лейбница способом обоснования интуитивных истин выступил основной закон логики — закон тождества.

Еще одной характерной чертой новоевропейского рационализма, которая в разных версиях своей философской артикуляции обнаруживала себя в системах его основных представителей, явился принцип тождества логического и онтологического. Так, в философии Декарта он нашел свое воплощение в первом из трех основных положений его метафизики: «Мыслю, следовательно, существую». В философии Спинозы данное тождество представлено следующей формулой: «Порядок и связь идей таковы, каковы порядок и связь вещей». И наконец, в контексте теории познания Лейбница отчетливо обнаруживается совпадение закона достаточного обоснования и закона достаточного основания. Прямым следствием принципа тождества логического и онтологического явилась фундаментальная установка новоевропейского рационализма об абсолютной познаваемости мира, так как этим принципом постулировалась

конгруэнтность его онтологических оснований структурам познавательной способности субъекта.

В тесной взаимосвязи с вышеуказанным принципом находилась еще одна весьма значимая идея, реализованная в рационалистических программах и выступившая в качестве их отличительной черты. Это идея универсальной рационализации мира путем его математизации. Процесс математизации мира был связан с утверждением онтологической и гносеологической значимости механико-геометрических свойств реальности. Субъект, вооруженный методом, основу которого составляли интуиция и дедукция, постигал не эмпирическую, антропоморфную реальность мира во всем многообразии его чувственно воспринимаемых свойств, а «картину мира». Последняя была представлена как рациональная конструкция действительности, из которой были исключены все качественные ее характеристики как субъективные и не имеющие познавательной значимости. Статус существенных и необходимых свойств мира получали лишь те его характеристики, которые могли быть измеряемы и исчисляемы с математической строгостью средствами познающего разума. Наиболее наглядно данная идея представлена в учении Декарта, который поставил задачу создания философии как «универсальной математики» (*mathesis universalis*). Данная задача была решена им с помощью аналитического метода, созданного в результате преобразования алгебры и геометрии и отождествления материи с протяженностью. Спиноза, мечтавший стать Евклидом в философии, одним из атрибутов божественной субстанции-природы также называл протяженность.

Таким образом, в качестве основных признаков рационализма как гносеологической программы выступили: субстанционализм, обоснованный в контексте различных систем метафизики; обоснование логической природы идей; принцип врожденности знания; обоснование интеллектуальной интуиции как высшего способа достоверного познания; принцип тождества логического и онтологического; принцип универсальной рационализации мира посредством его математизации.

Противоположностью рационализму в философии Нового времени выступил эмпиризм. *Эмпиризм* (от греч. *empeiria* — опыт) — гносеологическая программа, обосновывающая чувственный опыт в качестве единственного источника достоверного знания, все содержание которого может быть либо представлено как описание данного опыта, либо сведено к его исходным элементам. Эмпиризм представлял процесс познания как деятельность, состоящую в комбинации уже полученных по-

средством опыта идей и не прибавляющую ничего принципиально нового к содержанию знания. Его истоки восходят к античной философии, и прежде всего к сенсуализму Эпикура.

В историко-философской литературе сенсуализм и эмпиризм зачастую используются как синонимы. На наш взгляд, эмпиризм как новоевропейская концепция имеет свою специфику. Эмпиризм, как и сенсуализм, отдавал первенство чувственному источнику знаний, но эмпиризм в духе своего времени признавал в качестве такового не просто стихийную деятельность органов чувств, а методично организованную, отрефлексированную и целенаправленную чувственность. В силу этого для данной гносеологической концепции понимание опыта не сводилось лишь к простому указанию на то, что попадает в поле действия органов чувств человека. Для представителей этого направления опыт включал самые разнообразные формы познания деятельности органов чувств и активную, целесообразную работу по ее организации в процессе исследования природы.

Важнейшие принципы эмпиризма были обоснованы в философии XVII в., прежде всего в учениях Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Дж. Локка, П. Гассенди. Свое дальнейшее развитие и переработку они получили в интеллектуальной традиции XVIII в. С одной стороны, это было развитие основных установок данной программы в контексте материалистической философии просветителей, в первую очередь французских, с другой стороны — развитие эмпиризма в контексте британской философии, прежде всего в теории познания Дж. Беркли, Д. Юма.

Важнейшей чертой эмпиризма явилась ориентация подавляющего большинства его представителей на экспериментальное естествознание. Если для новоевропейского рационализма была характерна строгая приверженность метафизической проблематике, то эмпиризм XVII в. поставил своей целью разработку философии природы. Поэтому методологически значимым идеалом для него выступила ньютоновская физика с ее основным лозунгом «Гипотез не измышляю». Дж. Беркли и Д. Юм, по их собственным заявлениям, в своих устремлениях осуществить анализ опыта и создать его теорию ориентировались на позицию здравого смысла.

В силу этого критика понятия субстанции явилась необходимым условием и предпосылкой оформления философии эмпиризма. Весьма отчетливо это прослеживается в контексте системы механистического материализма Гоббса, который в качестве единственного предмета естественной философии полагал совокупность протяженных тел, различа-

ющихся между собой набором чувственно воспринимаемых свойств. Эта критическая установка получила свое развитие в теории познания Локка, затем у французских просветителей. Достаточно своеобразная версия критики материальной субстанции была представлена в философии Беркли. Она была продолжена и доведена до логического завершения в рамках скептицизма и феноменализма Юма.

Если рационализм в качестве высшей формы познания обосновал интеллектуальную интуицию и создал развернутое учение о ней, то предметом пристального внимания эмпиризма выступило понятие «опыт». Это центральное понятие данной программы, в разных версиях которой оно получило свое последовательное развитие и углубление. Так, в рамках учения Бэкона был раскрыт *методологический* аспект данного понятия. Философ обосновал опыт прежде всего как эксперимент, который, по его образному определению, есть «пытка природы», не желающей добровольно открывать свои тайны человеку. Локк, в свою очередь, сосредоточил внимание на *гносеологическом* аспекте этого понятия. Он дифференцировал его содержание и выделил два вида опыта: внешний (ощущения) и внутренний (рефлексия). И наконец, глубокий анализ *психологической* стороны опыта был осуществлен Юмом, который представил его развернутую структуру.

Дилемма рационализма и эмпиризма отчетливо проявилась в трактовке природы идей, составляющих содержание познающего разума. Если рационалисты отстаивали логическую природу идей, то эмпирики всячески доказывали их чувственное происхождение. И, соответственно, исходя из этой предпосылки, эмпирики подвергли развернутой критике теорию врожденных идей рационалистов. Особая заслуга в этом деле принадлежит Локку, который, используя обширные данные из области антропологических, педагогических исследований, показал невозможность врожденного знания и обосновал трактовку сознания как *tabula rasa* (чистой дощечки), на которой до всякого опыта не может быть никаких идей.

В тесном ряду с ранее обозначенными проблемами и специфическим для эмпиризма способом их решения следует указать развитие в рамках данной программы традиции номинализма. Номинализм, как противоположность реализму в решении вопроса о соотношении единичного и общего, явился способом обоснования онтологического статуса единичного и неизбежной критикой онтологического статуса общего. В качестве общего для новоевропейских мыслителей выступали прежде всего абстрактные идеи, первой и наиболее значимой из которых

была идея субстанции. Решение этой проблемы приняло форму крайнего номинализма и конвенционализма в философии Гоббса, противоречия которой постарался преодолеть Локк в форме концептуализма как умеренной версии номинализма. В философии Беркли и Юма данная проблема была рассмотрена с иной онтологической точки зрения. Их версия номинализма с необходимостью привела к скептицизму и неизбежной феноменализации мира.

Таким образом, в качестве основных признаков эмпиризма как альтернативной рационализму гносеологической программы выступили: ориентация на экспериментальное естествознание и разработка философии природы; обоснование чувственной природы идей как содержания сознания; абсолютизация опыта как основного источника познания; развитие номинализма и концептуализма; критика понятия «субстанция»; критика теории врожденного знания.

4 ЭМПИРИКО-ИНДУКТИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ Ф. БЭКОНА

4.1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Бэкон Фрэнсис (англ. Bacon Francis; 1561–1626) — английский мыслитель, историк, политик, родоначальник новоевропейской философии и основатель методологии эмпиризма. Родился в Лондоне в семье лорда — хранителя печати при королеве Елизавете. Образование получил в Кембриджском университете (колледж Св. Троицы). По завершении обучения в течение нескольких лет будущий философ состоял на дипломатической службе в составе английского посольства в Париже. Стремительного роста политическая карьера Бэкона достигла в эпоху правления Якова I Стюарта, который сменил на троне королеву Елизавету в 1603 г. Как политический деятель он пользовался большим расположением короля и занимал видные государственные посты: члена Тайного совета (1616), хранителя Большой печати (1617), лорд-канцлера и пэра Англии (1618). В 1614 г. Яков I распустил парламент и, покидая Англию, на время своего отсутствия поручал Бэкону единоличное управление государством. За особые заслуги перед английской короной последний получил титул барона Веруламского (отсюда — Веруламец), а затем виконта Сент-Албанского. В 1621 г. Яковом I вновь был созван парламент, который обвинил Ф. Бэкона во взяточничестве. Он был предан суду, но избежал сурового наказания благодаря милости короля.

На этом политическая деятельность Бэкона завершилась, и он смог всецело отдаться научным занятиям, и прежде занимавшим значительное место в его деятельности. Он задался целью создания научной философии в противоположность бесплодной мудрости схоластов. Бэкон предполагал создать грандиозный по своему замыслу труд «Великое восстановление наук», который должен был воссоздать общую картину всех имевшихся наук и осуществить их классификацию на основе строгих критериев.

Главное сочинение мыслителя — «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы» — вышло в 1620 г. и представляло собой вторую из шести задуманных частей «Великого восстановления наук». Замысел первой части был в некоторой степени реализован в сочинении, которое было издано в 1623 г. под названием «О достоинстве и преумножении наук». Остальные части проекта не были воплощены. Кроме этого Бэкону принадлежат эссе на политические и этические темы «Опыты политические и этические», три издания которых вышли в разные периоды его жизни (1597, 1612 и 1625), а также сборник очерков «О мудрости древних» (1609). Особый интерес представляло сочинение философа «Новая Атлантида», которое было опубликовано в 1627 г. (после его смерти) и явилось воплощением научных и технических упований и надежд мыслителя. Некоторые исследователи называют это сочинение первым технократическим проектом.

Умер Ф. Бэкон в 1626 г., простудившись во время опытов, установивших влияние холода на процесс гниения.

4.2. ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

Первостепенная задача Бэкона как реформатора философии состояла в защите науки от порицаний и упреков, с которыми против нее обрушивалось невежество. Оно, по мнению мыслителя, было многоликим и проявлялось и в зависти теологов, и в высокомерии политиков, и даже в заблуждениях самих ученых. На основной упрек теологов, который нашел воплощение в апостольских словах: «Знание делает надменным, благочестие же созидает», — Бэкон ответил в духе концепции двойственной истины. По его убеждению, наука, исследуя неизменные и нерушимые законы природы, не посягает на постижение высшего порядка природы, творимого Богом. Он утверждал: «...не нужно считать, что мы можем с помощью созерцания и размышления над природой проникнуть в божественные тайны» [1, т. 1, с. 88]. Поэтому человек не должен видеть

счастье только в науке и забывать о том, что он смертен. Истины разума не отменяют истин откровения, а служат их необходимым дополнением.

Бэкон также со строгостью исследователя и заинтересованностью государственного мужа дал ответ на доводы политиков о том, что науки вредны, поскольку «...отвлекают людей от политических и общественных дел, вселяя в них жажду покоя и уединения; кроме того, в делах государственных науки и искусства приводят к ослаблению порядка, гражданской дисциплины; ведь каждый скорее склонен к спорам и рассуждениям, чем к повиновению» [1, т. 1, с. 90].

Как искушенный царедворец и знаток истории, Бэкон был убежден, что управление государством и его процветание невозможны без глубоких и всесторонних научных знаний. В этом отношении показательным явился Дом Соломона — главный орган управления и интеллектуальный центр утопического острова Бенсалема, представленного в его философской повести «Новая Атлантида». Как отмечали исследователи творчества философа, это своего рода проект государственной организации науки — идеализированное предвосхищение будущих европейских академий наук.

Упреки наукам исходили и от самих ученых, по мнению философа, и производили даже более глубокое впечатление по сравнению с предыдущими претензиями теологов и политологов. «Эти упреки проистекают либо от положения, либо от особенностей характера, либо от природы занятий самих ученых» [1, т. 1, с. 96]. Последовательно рассматривая и опровергая эти упреки, Бэкон особое внимание уделил трем извращениям, дискредитирующим науку. К ним философ относил «науку фантастическую», «науку сутяжную» и «науку подкрашенную и изнеженную», или попросту «пустые мечтания, пустые аффектации» [1, т. 1, с. 104]. По его мнению, первая уделяла внимание главным образом словам, а не делам, вторая отличалась излишними ухищрениями в споре, а третья была озабочена пышностью речей и блеском тропов, а не основательностью содержания и силой доказательств.

Выступая в качестве страстного апологета наук, Бэкон вместе с тем отдает отчет в ненадлежащем состоянии дел в них. Прежде всего, он отмечает отсутствие в науках сколь-либо существенного развития. Следствием этого явилось несоответствие между «границами умственного мира» и пределами материального мира, которые неизмеримо расширились и проявились за два последних столетия. Географические открытия, к важнейшим из которых следует отнести открытие Колумбом Америки (1492), технические изобретения, в ряду которых наиболее значимыми явились книгопечатание, порох, компас, произвели переворот в военном деле и мореплавании. Науки же, которыми обладало человечество, отста-

ли от новейших достижений. Подавляющее большинство из них по сути своей представляли сочетание известного, им были свойственны удовлетворенность достигнутым и доверие к авторитетам. «Чары древности и единогласия» словно заколдовали их и лишили тех, кто должен их всячески развивать, мужества для поиска истины. Для Бэкона же истина — «дочь времени, а не авторитета» [1, т. 2, с. 46].

Отдавая должное грекам, которым человечество обязано возникновением наук, он вместе с тем представляет их мудрость «богатой словами, но бесплодной в делах» и называет ее детством науки. Расцвет античной философской мысли он усматривает не в учениях Платона и Аристотеля, а в учениях представителей досократовской эпохи: «Но более древние из греков — Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит, Парменид, Гераклит, Ксенофан, Филолай... не открывали школ, но с большей сдержанностью, строгостью и простотой, т. е. с меньшим самомнением и хвастовством, отдавались отысканию истины» [1, т. 2, с. 36]. И благодаря этому, по мнению Веруламца, именно они достигли наибольших результатов на этом пути. Особый пиетет у него вызывает учение Демокрита.

Что касается Аристотеля, то именно его философия (несмотря на то, что она сохранила силу и нашла весьма активное применение у последователей), убежден Бэкон, сделала науки доктринальными и догматическими. Английский мыслитель упрекает Аристотеля в том, что тот, подобно своему ученику Александру Македонскому, подчинившему себе все народы, «...покорил все учения, основав в науке своего рода монархию» [1, т. 1, с. 208]. Логика, во имя которой, по убеждению Бэкона, Аристотель предал философию, бесполезна для открытия знаний. Подобная оценка учения Аристотеля во многом была спровоцирована критическим отношением Бэкона к схоластике, которая использовала идеи древнегреческого философа, предварительно подвергнув их своего рода обряд-у пострижения.

После Аристотеля древние философии прекратили свой рост и были преданы забвению, что негативно сказалось на последующем развитии наук, которое представлялось Бэкону еще более плачевным в силу господства в них «мудрости сутяжной» и множества заблуждений. Поэтому необходимо открыть человеческому разуму новую дорогу, отличную от той, которая была известна его предшественникам. В противовес созерцательности античной философии, а также благообразной и мертвой учености схоластов он утверждал, что подлинной целью науки являются открытия и изобретения. Они, в свою очередь, направлены на получение пользы, которая состоит в умножении власти человека над природой. Бэкон убежден, что только истинное знание обеспечивает реальное могущество человеку.

Обращаясь к истории наук, из двадцати пяти столетий ее развития английский философ выделил только шесть веков, представляющих три периода, которые были оценены им как плодотворные и полезные для развития знания. К таковым Бэкон относит греческий, римский и современный этапы развития наук, каждому из них мыслителем отводится не более двух столетий. Эта *ограниченность времени, благоприятного для преуспеяния наук*, явилась первой из причин столь неудовлетворительного их состояния. Вторая причина мыслителю видится в том, что даже в эти периоды *«естественной философии уделялась самая малая доля человеческих трудов»* [1, т. 2, с. 41]. По глубокому убеждению философа, именно она является «великой матерью наук», и, оторвавшись от нее, науки лишились способности к росту.

Следующая, не менее значимая причина упадка наук заключалась в том, что до сих пор людьми *не была правильно определена конечная цель* их развития, поэтому науки были обречены на блуждание. Одни, замечал Бэкон, «...стремились к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие — ради удовольствия, третьи — чтобы приобрести авторитет, четвертые — чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство — ради материальной выгоды...» [1, т. 1, с. 115]. Сам же мыслитель убежден, что данный от Бога дар разума необходимо направить на пользу человеческому роду. «Не может правильно совершаться ристание, — утверждал он, — если сама мета положена и утверждена неправильно» [1, т. 2, с. 43]. Такой метой (целью) должно быть наделение человеческой жизни открытиями и благами.

И наконец, последней из причин упадка наук Бэкон придал особое значение, так как она, на его взгляд, по своей значимости не только не уступает предыдущим, но и способна многократно превосходить их. Речь идет о *необходимости использования верного метода* как истинного пути познания. Для философа совершенно очевидно, что даже если правильно обозначена цель, но при этом выбран ошибочный или совершенно непроходимый путь к ней, разум в процессе такого познания не будет работать эффективно. Он окажется либо во мраке предания, либо в пустом кругообращении силлогизмов, либо в плену неупорядоченного и смутного опыта. «Истинный же метод опыта сначала зажигает свет, а потом указывает светом дорогу» [1, т. 2, с. 45].

Выявление и познание причин бедственного положения наук для Бэкона явилось первым, но не единственным условием его преодоления. В своем проекте он определил задачу — «...заново обратиться к вещам с лучшими средствами и произвести восстановление наук и искусств и всего человеческого знания вообще, утвержденного на должном осно-

вании» [1, т. 1, с. 57]. Способ достижения этой цели Бэкон видел в *классификации наук*. В трактате «О достоинстве и преумножении наук» философ предпринял попытку не только создания грандиозной панорамы развития человеческого знания, но и отыскания магистральных путей его развития.

Подлинным основанием для классификации наук должен был стать человек как творец знания в единстве трех его основных духовных способностей. В качестве таковых выступили: память, воображение и рассудок. В этом вопросе Бэкон следует за Платоном. Далее Бэкон вслед за Аристотелем полагает, что каждой из этих способностей разумной души соответствует свое знание, а каждое знание имеет свою сферу бытия. История соответствует памяти, поэзия — воображению, философия — рассудку. Эта классификация была высоко оценена французскими просветителями, и основные ее разделы были воспроизведены в «Перспекте» и во «Введении» знаменитого издания, получившего название «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел».

В соответствии с избранными критериями историю Бэкон определил как описание единичных фактов и подразделил на естественную и гражданскую. Поэзия была истолкована философом как «род учености», так как она, повествуя о единичных предметах, но созданных с помощью воображения, также является одним из видов знания. Он поставил ее в один ряд с историей, «...ибо она представляет собой не что иное, как произвольное подражание истории» [1, т. 1, с. 175]. Но наиболее развернутой и весьма показательной во многих отношениях явилась трактовка Бэконом философии, а также ее структуры. Он полагал, что у философии тройкий предмет — Бог, природа, человек — и сообразно этому три способа воздействия на человека. Природа воздействует на интеллект непосредственно, Бог — опосредованно, через свои творения, «...человек же, становясь сам объектом собственного познания, воздействует на свой интеллект отраженными лучами. Следовательно, выходит, что философия делится на три учения: учение о божестве, учение о природе, учение о человеке» [1, т. 1, с. 199—200].

Когда Бэкон говорит о Боге, то в данном вопросе он достаточно наглядно демонстрирует приверженность концепции «двух истин». Он полагал, что существует боговдохновенная, т. е. священная, теология, которая является «гаванью и субботой всех человеческих размышлений» [1, т. 1, с. 199]. Она имеет самостоятельное существование, особое место и к философии не относится, так как никакому рациональному анализу не подвержена. Вместе с тем важной составной частью философии является естественная теология, или божественная философия. Божественной она является благодаря характеру ее объекта, естественной — благодаря

методу изучения этого объекта. Ее целью является изобличение и опровержение атеизма и постижение законов природы как законов творения, которые должны помочь раскрыть удивительные тайны атрибутов Творца.

Разделы философии у Бэкона подобны ветвям дерева, вырастающим из одного ствола, в качестве которого выступает «первая философия» как знание вещей божественных и человеческих. Ее предметом выступают «...общие для всех наук аксиомы, а также относительные или привходящие признаки сущего, которые мы назвали трансценденциями...» [1, т. 1, с. 209]. Кроме естественной теологии от нее происходят естественная философия (как учение о природе) и учение о человеке.

Следует отметить особое значение, которое Бэкон придавал естественной философии как науке, которая призвана постичь тайны природы и обеспечить могущество и процветание человека. Он положил начало традиции приверженности новоевропейского эмпиризма проблематике естественной философии как универсальному знанию о природе. Не случайно в британской традиции естественная философия и теоретическое естествознание использовались как синонимы.

Бэкон убежден, что всякая основательная и плодотворная естественная философия использует два противоположных метода: «один — восходящий от опыта к общим аксиомам, другой — ведущий от общих аксиом к новым открытиям...» [1, т. 1, с. 207]. Поэтому ее необходимо разделить на две части — теоретическую и практическую. Такое деление позволило мыслителю акцентировать практическую направленность философии. В свою очередь, указанные разделы философии содержат свои составные части. Теоретическая была представлена физикой и метафизикой. В основу их выделения было положено учение о причинах Аристотеля, в соответствии с которым выделялись четыре вида причин: материальная, действующая, формальная и целевая. По Бэкону, физика призвана исследовать материальную и действующую причины, метафизика — формальную и целевую.

Практическая философия состояла из механики и магии. Между частями теоретической и практической философии было положено соответствие, в результате которого механика являлась практическим приложением физики, а магия — метафизики. Важно отметить, что Бэкон уточнил свое понимание метафизики и трактовку магии как ее практического приложения. По его мнению, метафизика не является умозрительным знанием, она «...сосредоточивает свое внимание главным образом на изучении простых форм вещей, которые... своими количественными и порядковыми соотношениями образуют все многообразие вещей» [1, т. 1, с. 228]. Метафизика для Бэкона — та область науки, которая в большей степени способна раскрыть могущество человека и направить эту силу на решение жизненно важных задач.

Что касается магии, то Бэкон говорит, что древнее и почтенное значение этого слова было искажено и «...долгое время воспринималось в дурном смысле» [1, т. 1, с. 228]. Поэтому необходимо вернуть ей первоначальный смысл как знания о всеобщей гармонии природы. Магия для него — это наука, «...направляющая познание скрытых форм на свершение удивительных дел, которая... “соединяя активное с пассивным”, раскрывает великие тайны природы» [1, т. 1, с. 233]. Истолкованная в качестве практической науки, его магия должна стать противоположностью ренессансной магии и алхимии. Эти последние, по Бэкону, подобно действию снотворных средств, лишь усыпляют человеческий разум приятными, но лживыми надеждами. Его магия должна быть сродни естествознанию и призвана создавать то, чего нет в природе.

Третий раздел философии — учение о человеке. Первая его часть представлена философией человека. В ее состав вошли науки, изучающие тело (медицина, атлетика, косметика), и науки о душе (психология, логика, этика). Другая его часть представлена гражданской философией. Она разделена на учение о взаимном обхождении, учение о деловых отношениях и учение о государстве. Все составные части вышеуказанных разделов и далее тщательно структурируются, при этом не нарушая целостности выстроенной системы наук. Созданная английским философом система впечатляет своей энциклопедичностью, а по архитектонике напоминает средневековые «суммы».

Представленная классификация наук отчетливо демонстрирует переходный характер учения Бэкона. С одной стороны, в нем еще обнаруживается влияние как средневековой традиции, так и художественного по своей образности ренессансного мышления. Но, с другой стороны, с особой настойчивостью здесь заявили о себе научные устремления и прагматичные установки Нового времени.

4.3. УЧЕНИЕ ОБ ИДОЛАХ ПОЗНАНИЯ

Бэкон как новатор обнаруживает себя прежде всего в создании новой методологии научного познания. Однако реализации этой конструктивной задачи, по его мнению, должна предшествовать разрушительная работа, направленная на очищение разума от многочисленных заблуждений и предрассудков. Такая работа должна устранить причины слабости и ограниченности человеческого разума и тем самым способствовать преодолению всех преград, стоящих на его пути. Это своего рода подготовка разума к плодотворной познавательной деятельности. Данная

идея получила свое воплощение в теории «идолов» («призраков») познания Бэкона. Первым шагом на пути устранения или ослабления пагубного действия идолов, по его убеждению, должно было стать всестороннее и научно обоснованное их изучение. В духе новой эпохи Бэкон был убежден, что только знание способно обеспечить подлинный успех в решении поставленной задачи.

«Термин “idola” означает буквально “образы”, в том числе искаженные. Он происходит от слова “эйдолон”, обозначавшего в древнегреческом языке “тень умершего”, т. е. обманчивое видение» [16, с. 27]. Он использовался в античной теории познания, в частности Эпикуром. В средние века идолами называли фальшивых богов, истуканов языческих религий. «Бэкон соединяет философскую традицию в истолковании термина “идол” с теологической, и в результате возникло его значение как искажающего призрака, который служит помехой познанию» [16, с. 27].

Философ выделил четыре вида идолов, которые осаждают умы людей. Первый вид он называет идолами рода, второй — идолами пещеры, третий — идолами площади и четвертый — идолами театра. В их числе он обнаружил также те, которые являются врожденными, и те, которые приобретены людьми в процессе их жизни. Первые укоренены в самой природе человека и проистекают из специфики человеческого ума, который питают воля и чувства. Вторые вселились в умы людей из распространенных мнений, спекулятивных теорий и превратных доказательств.

К врожденным прежде всего относятся *идолы рода*. Они присущи всем людям и обусловлены несовершенством ума, слабостью и ограниченностью чувств. «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» [1, т. 2, с. 18]. Бэкон выступает против антропоморфизма как способа восприятия мира по аналогии с человеком и считает ложным утверждение, что «чувства человека есть мера всех вещей». Он достаточно глубоко и всесторонне описывает особенности восприятия мира рассудком. Среди них он отмечает такие, как предпочтительность привычного и выгодного; склонность больше поддаваться влиянию положительных фактов, чем отрицательных; страсть к обнаружению порядка и единообразия; нетерпение в объяснении. Но наибольшая запутанность человеческого ума происходит от косности и обмана чувств. Бэкон обращает внимание на взаимодействие разума и чувств в процессе познания, полагая, что бесконечным числом способов «страсти пятнают и портят разум». Чувство само по себе также слабо и склонно к заблуждению, и немало стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств.

Второй вид идолов — *идолы пещеры*, которые представляют собой заблуждения отдельного человека и происходят из присущих ему свойств души и тела, а также из воспитания, из привычек и множества других случайностей. Используя образ платоновской философии, Бэкон именует эти индивидуальные заблуждения особой пещерой, «...которая ослабляет и искажает свет природы» [1, т. 2, с. 19]. В силу своего происхождения этот вид идолов разнообразен и многочислен, причем многие из них требуют предельной осторожности, поскольку способны всячески «сворачивать и загрязнять ум». Живописуя палитру данного вида заблуждений, Бэкон демонстрирует тонкость и глубину психологического анализа субъективной стороны процесса познания.

По Бэкону, идолы рода и пещеры, будучи врожденными, не могут быть искоренены. Однако, страстно веруя в силу науки, он был убежден, что при условии познания их природы и способов их влияния на разум человека, возможно и необходимо приостановить их пагубное действие.

Третью разновидность идолов Бэкон относит к разряду приобретенных, поскольку они проникли в разум человека со словами и именами. Они происходят в силу взаимной связанности и общения людей посредством речи, поэтому Бэкон называет их *идолами площади*. Философ полагает, что они представляют особую опасность, так как «...плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум» [1, т. 2, с. 25]. Бэкон опровергает расхожее мнение, что разум повелевает словами, и утверждает, что «...слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям» [1, т. 2, с. 19]. В результате этого науки, и в частности философия, стали софистическими и бездейственными. Эти обвинения Бэкон прежде всего направляет в адрес схоластики, торжественные диспуты которой давно превратились в споры относительно слов и имен.

Он выделяет две разновидности наиболее опасных имен. Первые — имена несуществующих вещей, таких как «судьба», «перводвигатель» и другие, они искореняются путем опровержения устаревших теорий. Вторые — имена существующих вещей, но неясные и плохо определенные, например «влажность». Они происходят из неумелых абстракций и глубоко укоренились в человеческом разуме. В данном случае Бэкон выступает против схолистического реализма. Это учение объективировало общие понятия и предавало забвению единичные вещи, которые они призваны обозначать. В качестве единственно надежного средства борьбы с такими идолами философ полагает правильное установление слов на прочном основании опыта.

К разряду приобретенных Бэкон также относит *идолов театра*, «которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также

из превратных законов доказательств» [1, т. 2, с. 19]. Он полагает, что каждая из созданных философских систем разыграла свое собственное представление, «комедию» о мире. Эти пьесы философского театра способны зачаровывать людей и уводить их от поиска истины. Анализируя этот род идолов, Бэкон объявляет войну некритическому следованию авторитету, называя тех, кто ему слепо повинует, пленниками. Среди таких идолов он выделяет *софистику*, *эмпирику* и *суеверие*.

В качестве наиболее показательного «первейшего софиста» у него выступает Аристотель, который построил мир из категорий, без обращения к опыту, и своей диалектикой испортил естественную философию. Школе эмпириков свойственны еще более нелепые и невежественные суждения, поскольку они основаны на весьма узком и смутном опыте. К этой школе Бэкон причисляет алхимиков, в частности Гильберта. И наконец, величайшее зло приносит философии, по мнению Бэкона, суеверие, или теология. Полное вымыслов и грез суеверие, примешиваясь к философии, извращает ее. Таковым видится Бэкону учение Пифагора. Но более утонченной и опасной формой явилось для него учение Платона, в котором безрассудно были смешаны божественное и человеческое начала. Бэкон полагает, что избавление от многочисленных идолов театра возможно лишь посредством разоблачения этих авторитетов как ложных по своей сути.

Критика «идолов» Бэконом как способ борьбы за раскрепощение человеческого разума с полным правом можно считать первой заявкой новоевропейской философии на обоснование идеи свободы. Эта идея, получив свое первое теоретическое воплощение в теории познания, вскоре обнаружит себя в социально-политических учениях XVII в., а затем исторической практике XVIII в.

4.4. ЭМПИРИКО-ИНДУКТИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ

Критика «идолов» явилась необходимым, но не единственным условием освобождения разума. Обрести подлинную свободу и реальное могущество разум мог только при наличии научно обоснованного метода. Поиск такого метода Бэкон осуществляет посредством анализа видов познания, которые применялись в изучении природы. Первый он именует *предвосхищением* природы, второй — *истолкованием* природы. По мнению Бэкона, в науках широко и повсеместно практиковался именно первый путь познания. Суть его состоит в том, что разум от частного сразу воспаряет к наиболее общему, к так называемым генеральным аксиомам,

из которых через средние аксиомы выводит все остальное знание. «Путь скорый, — замечал философ, — но крутой и не ведущий к природе, а предрасположенный для споров и приспособленный для них» [1, т. 1, с. 71]. В основе этого способа познания лежит аристотелевская силлогистика, к тому же усовершенствованная схоластикой для своих целей.

Бэкон подверг критике силлогистику, полагая, что такой способ мышления бесполезен для открытия истины. С этой целью он приводит целый ряд аргументов. *Во-первых*, по его убеждению, силлогистика в качестве основания для рассуждения пользуется общими понятиями, которые смутны и недостаточно определены в силу их случайного и поспешного отвлечения от вещей. В результате с помощью дедукции из этих посылок она выводит «великолепную громаду» суждений без надежного фундамента. *Во-вторых*, логическая организация этих порочных понятий не только сохраняет, но и закрепляет ошибки. *В-третьих*, силлогистика, выстроив самые общие аксиомы, затем приспособливает к ним единичные факты. Такой способ мышления согласует не идеи с предметами, а реальные факты подводит к идеям, что является настоящим бедствием для наук и причиной их заблуждений. *В-четвертых*, Бэкон отмечает, что силлогизм не соответствует тонкости природы, так как тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений. Он узок и он сковывает творческую активность разума [1, т. 2, с. 13–15]. Это есть познание как предвосхищение природы, которое, по мнению Веруламца, скорее направлено на достижение согласия, чем на постижение истины.

В поиске надежного способа познания Бэкон с присущей ему осторожностью старается всячески обойти крайности догматизма и скептицизма, которые обнаружили себя в трактовке природы истины. Первой крайности придерживались схоласты, провозгласившие неизменный, незыблемый характер своих учений; приверженцами другой крайности оказались философы-скептики, которые, борясь с догматизмом, поставили под сомнение возможность всякого достоверного познания. Бэкон предпринимает попытку обнаружения среднего пути в интеллектуальной сфере как золотой середины между двумя крайностями. Используя рассказ о Сцилле и Харибде, он предупреждает, что «...во всяком учении... нужно сохранять меру, осторожно выбирая путь между скалами расчленений и пропастями обобщений» [1, т. 2, с. 291].

Бэкон в метафорической форме описывает три возможных пути познания: «путь паука», «путь муравья» и «путь пчелы». Первый представляет способ выведения истин из самого сознания. Он характерен для рационалистов, которые, подобно пауку, плетут ткань рассуждений посредством разума [1, т. 2, с. 56]. Критика этого пути познания явилась

критикой абстрактно-спекулятивного способа мышления, оторванного от опыта и бесплодного по своим результатам.

Второй путь достаточно наглядно демонстрируют эмпирики, которые, подобно муравью, собирают все, что попадется им на пути, и довольствуются этим случайным скоплением чувственных данных. Для них характерен узкий и беспорядочный опыт, который к тому же сопровождается неумением его обобщать [1, т. 2, с. 59]. Бэкон убежден, что очень многое, представляющее ценность для познания, ускользает от их чувств. Органы чувств сами по себе недостаточно надежны в постижении мира, так как их свидетельство и осведомление «...всегда покоится на аналогии человека, а не на аналогии мира» [1, т. 1, с. 73].

Третий путь представляет собой нечто среднее между двумя первыми, подобно пчеле, его последователи извлекают данные из чувственного опыта, а затем обрабатывают их посредством разума. На основе полученных знаний более общего характера они вновь обращаются к исследованию опытных данных. Это есть познание, которое именуется Бэконом *истолкованием* природы. Именно такой путь для философа является истинным, но вместе с тем до сих пор не испытанным. Этот путь «выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам» [1, т. 2, с. 15].

Разработке этого нового способа познания философ посвятил свой труд под названием «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы». В нем Бэкон разрабатывает эмпирико-индуктивный метод в противоположность дедуктивно-силлогистическому, основанному на своде логических трудов Аристотеля, именуемом «Органон». Английский философ уверен, что необходим новый инструмент познания, который убережет разум от заблуждений. Упомянутое сочинение мыслителя, призванное отыскать новые, строгие по своей форме и эффективные по своим результатам способы познания, по мнению современных исследователей, явилось свидетельством глубокой методологической трансформации, ознаменовавшей эту эпоху [9].

Первое, на что указывает Бэкон, — необходимость создания истинного метода, который должен выступить в качестве «путеводной нити», своего рода светоча для ума. Его строгие правила призваны обезопасить познание от идолов. Этот метод предполагал, что деятельность ума должна быть управляема и направляема на исследование природы вещей, первоначально постигнутой посредством научно организованного опыта. В нем должны получить истинное и законное сочетание чувства и разум.

Подлинно научная естественная философия не мыслится Бэконом без опыта. Ученый выделяет два вида опытов: *плодоносные* и *светонос-*

ные. Первые направлены на практическую пользу, их «...плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философий» [1, т. 2, с. 37]. Вторые неприложимы к тому, чтобы осуществить какое-либо дело, но приспособлены для того, чтобы светом обретенного знания озарить путь к дальнейшему поиску. Философ всячески предостерегает ученых мужей от чрезмерного увлечения первыми и недооценки вторых. Он убежден, что самая большая польза состоит прежде всего в истинном знании, так как «созерцание вещей, каковы они, суть достойней, чем плоды открытий» [1, т. 2, с. 83]. Светоносные опыты, расширяя горизонты для дальнейшего познания мира, «...содержат в себе замечательную силу и способность, а именно: они никогда не обманывают и не разочаровывают» [1, т. 2, с. 59]. Различением плодоносных и светоносных опытов, по сути дела, Бэкон наметил разделение наук на прикладные и фундаментальные. При этом он отдавал явное предпочтение последним.

По мнению Бэкона, до сих пор опыт не имел прочных оснований, поэтому он не приносил ожидаемых результатов, по причине чего развитие наук представляло собой движение по кругу. Английский философ трактует опыт как способ активного и целенаправленного воздействия на природу, как эксперимент. «Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте» [1, т. 2, с. 34]. Сущность последнего состоит в отстроенном по определенному закону чувственном познании природы, а точнее сказать, в последовательном и непрерывном ее дознании («пытке природы»). Философ убежден, что природа не склонна открывать человеку свои тайны в естественных условиях, поэтому необходимо создать искусственные, которые помогут в достижении этой цели. Чтобы постичь законы природы, необходимо изучить самые простые свойства предметов, ее составляющих. «Но это невозможно осуществить иначе как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием» [1, т. 2, с. 74].

Следующим шагом, по Бэкону, должна стать строгая и научно обоснованная работа с данными эксперимента. Философ полагал, что они должны быть подвергнуты рациональной обработке с помощью научной индукции, которая представляет собой истинный способ анализа и обобщения данных. Согласно Бэкону, эксперимент — это орудие исправления несовершенства и ограниченности чувственного познания. Индукция, как метод постепенного и непрерывного восхождения от частного (единичных фактов) к общему (средним аксиомам), призвана была помочь разуму избежать поспешных выводов и создать прочное основание для выведения предельно общих положений (генеральных аксиом).

Бэкон достаточно обстоятельно разрабатывает учение об индукции, которая как метод была известна со времен Аристотеля. Но именно в уче-

нии английского философа она приобрела первостепенное значение для познания мира. Он полагал, что для поставленных задач должна быть придумана научная индукция, полезная для доказательств и открытий. Применяемая древними полная индукция способна дать лишь вероятностное знание. Индукция через простое перечисление, которой также пользовались его предшественники, по мнению Бэкона, есть «детская вещь». Она основана на ограниченном количестве благоприятных фактов и может быть подвергнута опровержению со стороны противоречащих случаев, поэтому, как правило, дает шаткие заключения, непригодные для наук.

Философ разработал теорию индукции с учетом так называемых отрицательных инстанций. Он утверждал, что она «должна разделять природу посредством разграничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном» [1, т. 2, с. 61]. Поэтому индукция наряду с экспериментом для автора «Нового Органона» выступила надежным средством «врачевания» разума.

Познание, основанное на эмпирико-индуктивной методологии, включало несколько этапов. Задача первого из них состояла в накоплении различного рода материалов, находящихся в природе, и их изучении. Ее решением, по Бэкону, должна заниматься так называемая физика конкретов. Следующий этап предполагал дальнейшее углубление знания посредством исследования установленных в результате эксперимента простых «природ» вещей. Последние представляют собой исходные чувственно воспринимаемые качества, на которые распадаются все конкретные физические тела. Эти «природы», согласно мыслителю, были выявлены в результате рассечения, анатомирования природы. Данный этап наглядно демонстрирует аналитическую составляющую методологии Бэкона.

Для изучения причин, вызывающих эти простые «природы», проводится наблюдение с фиксацией его данных в трех таблицах: «Присутствие», «Отсутствие», «Степень». Первая фиксирует все случаи наличия данного свойства, вторая — случаи, в которых это свойство отсутствует, и последняя отражает степень изменения (интенсивность) данного свойства. Сравнение всех этих множеств, по убеждению английского мыслителя, позволяет выявить «формы», лежащие в основе изучаемых свойств. Как было указано выше, познанием форм, или формальных причин, согласно классификации наук Бэкона, призвана заниматься метафизика в противовес физике, изучающей материальные и действующие причины.

В этом вопросе очевидно влияние учения Аристотеля о четырех видах причин. Но, в отличие от Аристотеля, Бэкон материалистически истолковывает понятие «форма» и дает целый ряд его определений. Форма трактуется им и как сущность вещи, и как внутренняя причина ее «при-

род», и как истинное определение вещи, и как закон действия материи в ней. Его «формы» — это своего рода материальный и активный источник бытия во всем многообразии его свойств.

Английский философ, сохранив метафизику в составе своей философии, вместе с тем привнес новые моменты в ее понимание. Он связал ее воедино с аналитической методологией и теорией индукции. Его метафизика призвана изучать два рода форм: формы конкретных вещей, или субстанции, и формы простых свойств, или «природы». Вторые выступают в качестве определенных первоначал. Они вечны, качественно неповторимы и количественно ограничены. Они подобны буквам алфавита, из которых складываются слова, в различных сочетаниях они создают разнообразие вещей.

Познание законов бытия и изменения качественного и количественного разнообразия предметов мира, по Бэкону, должно стать единственно истинной целью науки. Известный философ и католический богослов XX в. Р. Гвардини в своей работе «Конец Нового времени» следующим образом выразил эту установку: «Человек Нового времени убежден, что он стоит, наконец, лицом к лицу с действительностью и теперь ему должны открыться все источники бытия. Энергия разгаданной им природы сольется с его собственной энергией, и все заживет, наконец, полной жизнью» [4, с. 150].

Таким образом, учение Бэкона, несмотря на все отголоски в нем идей предшествующих эпох, положило начало развитию новоевропейской философии. Его философия была пронизана апелляцией к природе и страстным стремлением к ее познанию. Она ставила своей целью пропаганду науки и ее значения в жизни человечества. Английским мыслителем были намечены генеральные маршруты развития науки и определена ее конечная цель. В качестве таковой он провозгласил не знание ради знания, а практическую пользу и реальное могущество человека. Идея английского мыслителя о практической направленности философии, его теория идиолов как критика предрассудков и заблуждений в познании, теория метода как научно обоснованного способа постижения истины — все это явилось отражением устремлений новой эпохи. Это учение оказало существенное влияние на последующее развитие философской мысли, и прежде всего на становление и развитие традиции британского эмпиризма.

5 РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Р. ДЕКАРТА

5.1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Декарт Рене (франц. Descartes René; 1596–1650) — французский философ, математик, основатель классического типа философствования. Родился в 1596 г. в небольшом городке Лаэ на юге Франции. Декарт происходил из старинного, но обедневшего дворянского рода де Карт — отсюда впоследствии возникло его латинизированное имя Картезиус и, соответственно, направление в философии — *картезианство*. Образование Декарт получил в привилегированном учебном заведении, основанном иезуитами, — коллѣгии Ла-Флеш. Именно здесь он проникся недоверием к схоластической учености, увлекся математикой и другими науками. Во время обучения он познакомился с М. Мерсенном (тогда — учеником, позже — аббатом), будущим координатором научной жизни Франции.

С 1618 г. в течение нескольких лет Декарт осваивал «книгу мира», записавшись волонтером в армию. Это позволило будущему философу побывать во многих странах и познакомиться с нравами людей, их населявших. В отсутствие военных действий он занимался изучением наук и философскими размышлениями. С 1625 по 1628 г. пребывал в Париже, совмещая светскую жизнь и научное затворничество. В 1628 г. отправился в Голландию, одну из самых развитых и свободных на то время стран, «...чтобы по мере сил продвигаться

вперед в деле познания истины» [7, т. 1, с. 265]. В этот период, который продлился два десятилетия, им были сделаны важнейшие открытия и достижения в области физики (учение о преломлении света), физиологии (учение о рефлексе) и математических наук (аналитическая геометрия).

Именно в это время вышли его основные философские труды. В течение 1627–1629 гг. был написан труд под названием «Правила для руководства ума», представлявший первую, незавершенную версию сочинения о методе. В 1633 г. философом был подготовлен трактат «Мир» («Мир, или Трактат о свете»), который он не рискнул издать при жизни после осуждения папской курией Г. Галилея за сочинение «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой». В 1637 г. на французском языке вышло в свет «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» с его знаменитыми приложениями («Диоптрика», «Геометрия» и «Метеоры»), призванными продемонстрировать рационалистическую методологию Декарта в действии. В 1641 г. европейская научная общественность познакомилась с работой «Размышления о первой философии», во французском переводе получившей название «Метафизические размышления» (1647). Они вызвали ряд возражений со стороны Т. Гоббса, П. Гассенди, М. Мерсенна и других современников философа и сопровождались ответами автора на них. Наиболее фундаментальным философским трудом Декарта, где в развернутом виде было представлено его учение, явилось сочинение «Первоначала философии» (1644).

В 1649 г. Р. Декарт получил приглашение от шведской королевы Христины, которая, познакомившись с его написанными в том же году трактатами «Страсти души» и «О любви», выразила желание заняться с ним философскими штудиями. В Стокгольме суровый северный климат подорвал хрупкое здоровье мыслителя, и в 1650 г. он умер от пневмонии. Вскоре после смерти Декарта основные его сочинения были внесены в пресловутый «Индекс запрещенных книг», а Людовик XIV специальным указом запретил преподавание картезианства во всех учебных заведениях Франции.

5.2. УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ КАК РЕФОРМА ФИЛОСОФИИ

Одним из радикальных переворотов, которые положили начало коренной трансформации европейской философии, явилось учение Р. Декарта. Его поистине можно считать родоначальником не только новоевропейского рационализма, но и мыслителем, обосновавшим главные установки классической философии. Их оформление и дальнейшее развитие представляли собой процесс обоснования в контексте наиболее

значимых философских систем эпохи Нового времени идеи непогрешимости и могущества человеческого разума в деле познания и преобразования мира. Именно в учении французского философа впервые были выработаны новые онтологические основания и гносеологические принципы, без которых немислимо было утверждение научной рациональности, явившейся своего рода глубинным архетипом классического типа философствования. Философские идеи Декарта вышли за пределы конкретно-исторической ситуации, поскольку обоснованный им способ мышления стал типичным для всей философской классики, а впоследствии выступил в качестве объекта критики в постклассической философии.

Становление рационалистической системы Декарта происходило в тесной взаимосвязи с зарождающимся физико-математическим естествознанием. Поэтому мыслителем была предпринята попытка создания философии, которая бы не только противостояла схоластическим системам и божественному откровению, но и не уступала бы по своей строгости и достоверности точным наукам. Чтобы справиться с этой задачей, необходимо было определить условия этой достоверности и строго соблюдать их в процессе познания мира. Будучи одним из творцов новоевропейской науки, Декарт возвел свои изыскания, прежде всего математические, на максимально обобщенный методологический уровень. Поэтому подлинная философия видится ему как «универсальная математика».

Эта новая философия должна, *во-первых*, воплотить идею единства всего научного знания. По этому поводу Декарт утверждал: «Вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике» [7, т. 1, с. 309]. *Во-вторых*, единство новой философии должно быть основано на едином, строго научном методе, который призван направить ум таким образом, «...чтобы он мог выносить твердые и истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются» [7, т. 1, с. 78]. Поскольку в основании всех наук, по Декарту, лежит одна и та же мудрость, относящаяся к разным наукам как солнце к различным освещаемым им предметам, то в первую очередь необходимо обратиться к исследованию законов этой «всеобщей мудрости». Открытые в результате такого исследования разумом законы и составят сущность истинного метода. Поэтому проблема метода стала основополагающей для философской системы Декарта.

Начало ее решению было положено в работе «Правила для руководства ума». Одно из представленных в ней правил гласит: «...лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода: ведь совершенно несомненно, что вследствие беспорядочных

занятий такого рода и неясных размышлений рассеивается естественный свет и ослепляются умы...» [7, т. 1, с. 86]. Как и Бэкон, Декарт не доверял схоластической силлогистике, полагая, что она служит больше для объяснения того, что уже давно известно. Кроме этого, по мнению французского философа, она содержит множество вредных и излишних предписаний разуму, поэтому необходимо избавить его от этих сковывающих уз.

Картезий поставил цель — создать новую методологию. «Правила для руководства ума», как первый набросок решения данной проблемы, в своем даже незавершенном виде содержали двадцать одно правило. «Рассуждение о методе», как более зрелое сочинение философа, представило на суд читателей всего четыре, достаточно лаконичных правила метода.

В противоположность изощренным и многочисленным хитросплетениям схоластов, Декарт определил свой метод как «...достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума... придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать» [7, т. 1, с. 89]. Этот метод должен стать универсальным средством получения знания, а строгое следование ему — гарантией истинности. Правила метода были сформулированы следующим образом:

«Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признаю бы таковым с очевидностью... и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе — делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных...

И последнее — делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» [7, т. 1, с. 260].

В структуру предложенного Декартом метода были включены следующие познавательные средства: интуиция, дедукция, эnumерация. Так, первое правило содержит в себе указание на *интуицию*. Для Декарта это состояние умственной самоочевидности, акт непосредственной данности уму постигаемых истин. Он определяет ее как «...понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем...» [7, т. 1, с. 84]. Это определение наглядно демонстрирует три важнейших аспекта интуиции. *Во-первых*, интуиция интерпретируется

как интеллектуальная, в противоположность непостижимому, сверхъестественному озарению средневековой схоластики. Поэтому зачастую в качестве ее синонима выступает понятие «естественный свет», которое противопоставляется «сверхъестественному свету» как мистическому созерцанию богооткровенных истин. Интеллектуальный характер картезианской интуиции противостоял также непосредственной наглядности чувственных образов мыслителей эпохи Возрождения. *Во-вторых*, обосновывается методологический характер интуиции, так как она предполагала неразрывную связь с дедукцией. Интуиция была представлена Декартом в качестве исходной точки роста знания, начала дедуктивного познавательного движения. *В-третьих*, указывается на то, что интуиция не только представляет собой высший вид познания, но и имманентно содержит критерий истинности. В качестве такового философ объявил ясность и отчетливость знания, открывающегося разуму в акте интуиции.

Интуитивно постигаемые истины должны обладать простотой и непосредственной данностью. На способ выявления этих своего рода познавательных атомов указывает второе правило метода, которое требует всякую сложную проблему делить на простые части. Этот анализ должен открыть самые элементарные, далее неразложимые и самоочевидные для ума истины как некие философские аксиомы.

Третьим правилом метода Декарта утверждается *дедукция*, под которой философ понимает последовательное, непрерывное и осуществляемое в определенном порядке движение мысли от самых простых (интуитивных) истин к познанию все более сложных.

Четвертое правило описывает *эnumerацию*, или индукцию, которая ориентирует на достижение полноты знания посредством тщательности и корректности осуществляемого анализа, точности и последовательности синтеза.

Эти правила, составившие сущность метода Декарта, определили деятельность ума в качестве главного орудия познания. Учение французского философа о методе положило начало развитию новоевропейского рационализма, явившегося противоположностью эмпирико-индуктивной методологии Бэкона. Что касается чувственного опыта в познании, то Декарт не отрицал его определенной роли и всячески предупреждал о последствиях его игнорирования. Он был убежден, что без опоры на опыт как способ контроля и доказательства, рационалистический метод может утратить свою продуктивность и содержательность. Но вместе с тем приоритетность умопостигаемых истин была для него несомненной.

Основными чертами метода Декарта явились: простота, достоверность, продуктивность, полнота и механистичность. Его учение о мето-

де включило целый ряд новаторских идей, которые явились отражением интенций эпохи становления и развития европейской науки. *Во-первых*, оно содержало идею необходимости и возможности постоянной работы над собственным умом, постоянного развития и совершенствования способности мыслить. *Во-вторых*, в отличие от средневековой презумпции извечной данности истины, идея метода предполагала необходимость активного поиска истины и возможность овладения ею с помощью метода каждым, кто вооружится им.

Видимая простота картезианского метода, как отмечают исследователи его творчества, тем не менее, имела под собой достаточно сложные философские допущения. Экспликация правил метода неизбежно предполагала акт рефлексии, посредством которой устанавливались инвариантные принципы (схемы) рационального постижения мира [13, с. 53]. Метод Декарта представляет собой рационально контролируемое воспроизведение законов функционирования самого разума.

Подобного рода философские предпосылки обеспечивали непогрешимость и универсальность метода. Непогрешимость достигалась благодаря тому, что разум действовал безошибочно, словно хорошо налаженный механизм, именно благодаря следованию открытым в акте рефлексии четким правилам. Универсальность метода обеспечивалась тем, что его правила, выводимые из структуры самого разума и характеризовавшие его с точки зрения формы, могли быть применимы не в какой-либо отдельной науке, а в любой области знания. Картезианское учение о методе положило начало весьма напряженному и длительному диалогу между рационализмом и эмпиризмом, в процессе которого были выдвинуты глубокие идеи, касающиеся фундаментальных проблем теории познания.

5.3. МЕТОДИЧЕСКОЕ СОМНЕНИЕ Р. ДЕКАРТА И ПРИНЦИП COGITO

Метод Декарта должен был послужить поиску прочного и незыблемого основания всего существующего знания. Поиск этих оснований Декарт, как и Бэкон, начинает с критической работы. Французский мыслитель также убежден, что необходимо осуществить проверку всего содержания знания на прочность и достоверность, чтобы освободиться от всех заблуждений, которые способны затмить естественный свет разума. Это в первую очередь следует отнести к философии: «...в течение многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами, и, несмотря на это,

в ней донныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным...» [7, т. 1, с. 254]. Поскольку все остальные науки заимствуют свои принципы у нее, то, по мнению французского мыслителя, на таком шатком основании нельзя построить что-либо прочное. Поэтому необходимо, считал он, проверить все знание на достоверность. Инструментом такого рода проверки должно стать сомнение. В «Первоначалах философии» он заявляет, что каждому человеку, «...исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах — насколько они возможны» [7, т. 1, с. 314]. В силу этого Декарт позиционирует себя как продолжатель традиции скептицизма. Однако сомнение Декарта — это не просто транскрипция этой традиции в контексте новоевропейской культуры, а одно из важных свидетельств коренного сдвига в самосознании эпохи. Он ставит цель преодолеть скептицизм его же средствами, с помощью сомнения избавиться от малейших сомнений в возможностях разума.

С этой целью он берет на вооружение и аргументы античных скептиков, и доводы «новых пирроникиков». Вслед за ними он демонстрирует недостоверность и обманчивость внешних чувств, недостаточность и мнимость показаний внутренних ощущений, относительность грани между сном и явью. Французский философ говорил, что «...чувства иногда заблуждаются, а благоразумие требует никогда не доверять слишком тому, что хоть однажды нас обмануло...» [7, т. 1, с. 315]. Он не просто повторил аргументы древних, но всемерно их заострил и углубил.

Декарт предложил усомниться в математических истинах, поскольку и в них встречаются заблуждения. Следующим шагом стало сомнение в факте существования мира и самого себя, поскольку и то и другое даны также посредством чувств. По мнению Картезия, если предположить, что по злому умыслу некоего могущественного злодея, который всю свою силу употребил, чтобы обмануть человека, и внушил ему, что весь мир и он сам лишь его иллюзия, то, усомнившись во всем, я не могу сомневаться в том, что я сомневаюсь. Человек может подвергнуть сомнению все то, что он думает, то есть содержание мышления, но сам факт сомнения, то есть мышление, останется вне всякого сомнения. Сомневаясь, рассуждал Декарт, человек осуществляет акт мысли, и таким образом он полагает себя как мыслящую вещь, ибо «...немыслимо, чтобы то, что мыслит, не существовало...» [7, т. 1, с. 317]. В результате радикального сомнения Декарт обнаружил первичное и достовернейшее из всех, какие могут быть найдены кем-либо в ходе философствования, положение: «Я мыслю, следовательно, я существую» [7, т. 1, с. 269]. Именно оно представляется умом ясно и отчетливо и не дает ни малейшего повода для сомнения.

Таким образом, Декарт, в отличие от своих предшественников, *во-первых*, довел сомнение до логического завершения, обосновав его как радикальное сомнение. Но при этом его радикальное сомнение не явилось покушением разума на самоубийство, а выступило способом обретения им неведомой до этого силы и веры в свое могущество. «Моя цель, — заявляет Декарт, — напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву» [7, т. 1, с. 266]. Картезианское сомнение предстало оборотной стороной первого правила его метода. Положение «Я мыслю, следовательно, я существую» (лат. *Cogito ergo sum*) самоочевидно для ума. Оно есть результат интеллектуальной интуиции, постигающей истины ясно и отчетливо, без малейшего сомнения.

Во-вторых, Декарт придает сомнению методологический характер, рассматривая его как первый и необходимый шаг на пути к несомненной истине, как универсальное и действенное средство ее обнаружения. *Cogito ergo sum* призвано стать основным положением картезианской метафизики. Его абсолютная самоочевидность и безусловная достоверность должны обеспечить «триумфальное» преодоление сомнения и послужить основанием для вывода о том, что никто, «ни злой гений», ни даже «богообманщик» не способны внушить сомневающемуся Я мысль относительно его несуществования.

Мышление, освобожденное и очищенное с помощью радикального сомнения от всех чувственных образов и случайных истин, представляется Декарту чем-то самодостаточным и изначально достоверным. Сомнение — это процедура мышления, исследующего само себя, т. е. акт самосознания. Следуя принципу радикального сомнения, Декарт представляет самосознание в качестве конститутивного момента мышления, а мышление — как конститутивный акт существования, бытия.

Мышление, от которого невозможно отделить самого мыслящего («невозможно полагать несуществующим то, что мыслит в то время, пока оно мыслит»), должно стать той точкой, которая позволит заново отстроить мир для ума и создать прочные и несомненные основания для метафизики. Для Декарта его мыслящее и существующее Я призвано стать опорным пунктом всей его системы. Причем для него мышление и существование — это не просто два свойства, в равной степени принадлежащих духовной субстанции. Мышление выступает в качестве ее атрибута, ибо существование этой субстанции всецело определяется фактом ее мышления.

Мышление трактуется Декартом в духе Нового времени, предельно широко. «Под словом “мышление”, — заявляет философ, — я понимаю

все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [7, т. 1, с. 316]. В отличие от средневековой традиции, которая различала дух как разумную деятельность и деятельность души как способность чувствовать и воображать, Декарт осуществляет интеллектуализацию души. Желание, воображение и чувства у него становятся модусами мышления.

Многоярусное значение картезианского принципа *cogito* для последующего развития философии было отмечено многими исследователями [5; 10; 17]. С полным основанием можно утверждать, что первое и основное положение картезианской метафизики *Cogito ergo sum* уже имманентно содержало в себе основные принципы классического типа философствования.

Во-первых, оно артикулировало идею рациональной организованности сущего, которая и была воспринята в качестве основного постулата европейской классики. Принцип *cogito* имел своим прямым следствием беспрецедентное возвышение разума посредством обоснования его в качестве единственного «законодателя», задающего меру всему сущему. *Во-вторых*, открытое Р. Декартом рефлексивное измерение сознания позволило обнаружить в самом мышлении и предмет познания (врожденные идеи), и истинный познавательный метод, в качестве правил которого были проинтерпретированы законы деятельности самого разума.

В-третьих, стремление философа преодолеть субъективность стихийно усвоенных представлений получило воплощение в деятельности исследующего мышления, которая включила в свое движение процедуру самоопределения и самообоснования. Принцип *cogito* призван был устранить всякую случайность человеческой ограниченности и ее негативное влияние на познание. Более того, мышление было представлено как единственное и надежное основание всякой достоверности, критериями которой выступили ясность и отчетливость воспринятых им идей. Эта автономность и самозаконность разума явились манифестацией суверенности новоевропейского субъекта и его безграничных возможностей. Посредством сведения многомерного, актуального и потенциального духовного мира познающего индивида к мышлению было осуществлено полное абстрагирование от человека как некоего особого, частного и случайного в этом смысле существа. Последний был превращен в субъект, который репрезентирует себя исключительно как носителя познавательной активности. Став субъектом, человек обретает новый статус в бытии, ибо «...становится точкой отсчета для сущего как такового» [21, с. 48].

В-четвертых, принцип cogito открыл рефлексивное измерение сознания и, следовательно, сделал это сознание доступным для анализа и реконструкции. Мышление, очищенное от всех чувственных образов и впечатлений, репрезентирует так называемое чистое сознание, сознание, созидающее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях. Именно такая установка является отправной точкой философствования, которое впоследствии, благодаря Канту, получило название трансцендентального. Однако Кант порывает с односторонним рационализмом (в терминологии Канта — догматизмом, для которого характерны притязания так называемого чистого разума «продвигаться вперед при помощи только одного чистого познания из понятия»).

Декарт и все последующие рационалисты XVII в. считали совершенно невозможным приложение априорных понятий к сфере чувственности. Они полагали их лишь необходимым средством познания сверхчувственной метафизической реальности. Кант решительным образом пересмотрит концепцию априоризма, которая, на первый взгляд, может быть воспринята как отрицание метафизики. Но в действительности это попытка определения области познавательного значимого применения разума при трактовке метафизических проблем (проблем бытия Бога, свободы воли и мира), а следовательно, и попытка по-новому обосновать суть метафизики.

5.4. ПРОБЛЕМА БОГА И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ЕГО БЫТИЯ

Положение «Мыслю, следовательно, существую», явившись одним из истинных первоначал картезианской метафизики, обосновывало достоверность существования познающего субъекта. Но оно никоим образом не позволяло с такой же достоверностью обосновать существование мира как объекта познания. В результате радикального сомнения факт его существования был проблематизирован философом. Декарт отмечал, что существование мира для него является моральной уверенностью, но как философ он с необходимостью нуждался в его логическом обосновании. Строгая система рациональных доказательств должна обеспечить метафизическую уверенность. Она может быть достигнута только с помощью понятия Бога, поскольку от мыслящего Я перейти к миру не представлялось возможным. «Под словом “Бог”, — говорит Декарт, — я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую, сотворившую как меня самого, так и все прочее, что существует, — если оно существует» [7, т. 2, с. 38].

Бог как абсолютная субстанция (в сравнении с Я как духовной субстанцией) является причиной не только меня как познающего субъекта, но и мира, противостоящего мне в качестве объекта познания. Более того, правдивость Бога (он не есть обманщик, поскольку это противоречит его сущности) выступает в качестве гарантии возможности истинного познания мира.

В контексте данной проблемы, как отмечает М. К. Мамардашвили, Декарт вводит понятие Бога по законам философского рассуждения, в силу чего здесь нет никакой теологии [13, с. 109]. В данном случае Бог призван решить сугубо теоретическую проблему — проблему обоснования достоверности существования мира и возможности его адекватного познания. Подобного рода постановка проблемы и ее решение выступили наглядной демонстрацией усиления интеллектуализирующей функции Бога в контексте метафизики Декарта.

Следует отметить, что новоевропейский рационализм, имевший основанием своих построений метафизику, не мог обойтись без теории Абсолюта. Однако, в отличие от средневековой традиции, для новоевропейской философии характерно ярко выраженное стремление к более широкому использованию рациональных средств для обоснования Бога в ее контексте. В связи с этим в литературе принято выделять мистифицирующую и интеллектуализирующую функции Бога [20, с. 374—381].

Мистифицирующая функция Бога, являющаяся основной для любой религии, подчеркивала непостижимость, таинственность его деяний, а следовательно, тщетность всех попыток человека познать его замысел. Ее противоположностью выступила интеллектуализирующая функция, которая отразила все возрастающие достижения наук и уверенность новоевропейского человека в деле познания мира. Выдвижение этой функции на первый план в данный исторический период вполне естественно, так как благодаря этому утверждалась безграничная вера в возможность познания мира. С определенным основанием можно полагать, что «...в сущности, любое доказательство бытия Бога свидетельствует об интеллектуализирующей функции данного понятия, ибо стремится сделать такое бытие убедительным для ума» [20, с. 377].

Проблема Бога и его доказательства явилась одной из важнейших проблем в работе Декарта, получившей название «Размышления о первой философии» (в некоторых изданиях — «Метафизические размышления»). В ней философ приводит несколько аргументов в пользу существования Бога. Он обращается к известному еще со времен Ансельма Кентерберийского онтологическому доказательству. Это доказательство основано на представлении о Боге как наивысшем совершенстве, что с необходи-

мостью влечет признание его абсолютного бытия. Декарт говорит: «...после того как я допустил наличие у Бога всех совершенств, здесь нет даже надобности дополнительно указывать, что я необходимо должен считать его существующим: ведь существование — одно из этих совершенств, и потому здесь не требуется предварительной посылки» [7, т. 2, с. 54]. Структура данного доказательства у Декарта предполагает тождество логической и онтологической связи: «Бог мыслим, следовательно, он существует».

Кроме данного аргумента, Декарт приводит еще ряд доказательств. Он утверждает, что идея Бога не может вести свое происхождение от познающего индивида, поскольку, будучи существом конечным, он не может быть причиной идеи субстанции бесконечной. Человек сомневается, что является свидетельством его несовершенства, поэтому только Бог в состоянии вселить в души несовершенных существ идею совершенства. «...Во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя, — рассуждает философ. — Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т. е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?» [7, т. 2, с. 38].

Идея Бога не может быть приобретена человеком с помощью органов чувств, она также не может быть результатом порождения и вымысла человеческого духа. Она является рожденной и произведенной вместе с человеком как мыслящим субъектом. Декарт говорит об этом следующее: «...Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею — дабы она была во мне как бы печатью его искусства; нет также никакой необходимости, чтобы знак этот был чем-то отличным от самого творения» [7, т. 2, с. 43]. Данный аргумент в историко-философской литературе получил название психологического доказательства Бога, поскольку он акцентирует внимание на факте изначального присутствия идеи Бога в душе человека.

Однако следует отметить, что в системе рассуждений Декарта на тему Бога невозможно космологическое доказательство Бога, поскольку оно строится на доказательстве Творца из порядка чувственного мира. Для французского философа не мир позволяет заключать о Боге, а Бог — о мире. Для средневековых мыслителей структура доказательства представлялась следующим образом: «Я — мир — Бог». В ней порядок мира является посредником между человеком и Богом, человек имманентно связан с миром.

Структура картезианского доказательства задавала иной порядок взаимосвязи основных элементов. Их последовательность выступила в виде

формулы: «Я — Бог — мир». Бог для Декарта первичен онтологически, поскольку он является создателем всего сущего, в то время как Я первично логически, поскольку основание для его существования имеется в нем самом, в факте его мышления. В этом доказательстве уже имманентно заложено противопоставление человека и мира, мыслящей и материальной субстанций. Человек не укоренен в мире, он онтологически не связан с ним. Для обоснования своего существования он не нуждается в нем, и в силу этого он готов к беспощадному подчинению и покорению этого мира.

Как итог, из первого положения метафизики «Я мыслю, следовательно, я существую» Декартом было выведено наиболее ясное следствие, которое утверждало, что «Бог существует, поскольку он мыслим». Эти два несомненных положения ученый именует первоначалами философии, которыми он пользуется по отношению к нематериальным, метафизическим, вещам. Их обнаружение позволило ему продолжить поиск других достоверных истин. «Из этих принципов я вывожу самым ясным образом, — говорит Декарт, — начала вещей телесных, т. е. физических» [7, т. 1, с. 306]. Вместе с обоснованием существования Я, доказательством Бога свое обоснование в существовании получает и материальный мир, представленный в системе картезианской философии материальной субстанцией.

Таким образом, метафизика, по Декарту, включает три несомненных первоначала: «Я мыслю, следовательно, я существую», «Бог мыслим, следовательно, он существует» и «Мир существует как творение Бога». Эти первоначала должны быть положены в основание философии, и из них как философских аксиом следует вывести истинное знание обо всех прочих вещах.

5.5. ТЕОРИЯ ВРОЖДЕННЫХ ИДЕЙ И ПРОБЛЕМА ЗАБЛУЖДЕНИЯ

С проблемой доказательства Бога тесно связана проблема врожденных идей, поскольку идея Бога — первейшая в ряду таковых. Декарт достаточно подробно останавливается на рассмотрении всего многообразия идей, являющихся содержанием сознания, и их роли в познании. Философ выделяет три разновидности идей по степени их устойчивости и истинности.

К первой группе он отнес идеи, ведущие свое происхождение от чувственного контакта человека с миром. Философ называл их «привходящими извне». Эти идеи обладают минимальной истинностью, поскольку

ку они отягощены образностью и неустойчивы. Такова, например, идея солнца, которую люди получают с помощью зрения.

Ко второй группе он отнес идеи, созданные разумом на основе первых. Они более устойчивы и степень их истинности более значительна. Таковой является та же идея солнца, но уже сформулированная астрономами на основе обобщения чувственных идей, полученных извне. Эти два вида идей различаются своим содержанием, что ставит под сомнение адекватность их соответствия отражаемой вещи. Первая представляет солнце (видимое) чрезвычайно малым, согласно второй Солнце (космический объект) — в несколько раз больше Земли. На основании этого Декарт заключает, что существует большая разница между предметом и его идеей.

Третья группа идей представлена врожденными идеями. Они независимы от чувственно-образного содержания, поскольку имеют исключительно логическую природу. Они ясны, отчетливы и предельно истинны, имеют больше объективной реальности. К таковым относится идея субстанции, а соответственно, и идея Бога. Это высшая интуитивно постигаемая идея. Согласно Декарту, наряду с врожденными идеями разум человека обладает и врожденными истинами, представляющими собой аксиомы. К ним относятся логические и математические истины, в частности: закон тождества, закон противоречия, аксиома, гласящая, что две величины, равные третьей, равны между собой. К врожденным истинам относится и первое положение картезианской метафизики: «Я мыслю, следовательно, я существую». Количество врожденных идей и аксиом достаточно велико.

Врожденные идеи — одно из важнейших понятий европейской философии. Возникновение проблемы врожденного знания связано с теорией идей Платона. Учение о врожденных идеях было одним из центральных положений платоновской философии, так как оно обосновывало их независимое от чувственно воспринимаемой реальности существование и позиционировало их особый онтологический статус в универсуме. Врожденными Платон считал такие идеи, которые попадают в душу не в результате чувственных воздействий, а вследствие ее соприкосновения с миром чистых сущностей. Процесс познания трактовался античным философом как процесс припоминания.

В средневековой традиции данная проблема была переосмыслена Августином. Теория врожденных идей, обосновывающая сакральный характер отношения человека и Бога, явилась основополагающим принципом его доктрины. Сверхъестественный свет, благодаря которому открывалось данное знание, символизировал абсолютную зависимость познания от воли Бога, ниспосылающего человеку свет в качестве своей милости.

При этом для Августина иррационально-волевое начало человека имело неоспоримое ценностное превосходство над рациональным.

Особое место данная проблема заняла в философии Нового времени, и прежде всего в контексте рационалистической системы Р. Декарта. Принимая схему сотворения врожденных идей Богом и их независимости от опыта и произвола нашей фантазии, он в то же время решительно отошел от платоновской концепции знания как припоминания. Новоевропейский философ, в отличие от Августина, убежден, что определяющая роль в постижении идей принадлежит естественному свету человеческого ума.

Бог, по Декарту, будучи создателем и гарантом истинного познания, не вмешивается в дела мирские. Мыслитель полагал, что процесс постижения идей всецело зависит от человека. Он интерпретировал врожденные идеи как врожденные способности мыслить, как некие структуры понятийности, которые неотъемлемы от индивида как субъекта *cogito*. Врожденность не означает, что идеи существуют в разуме в готовом, автоматически ясном виде. Врожденность истолковывалась французским философом как предрасположенность, возможность проявления идей в определенных условиях, при которых они приобретают ясность и отчетливость. Врожденные идеи лежат в области упомянутого «естественного света ума». Их актуализация осуществляется в акте рефлексии, который предполагает деятельность всех компонентов интеллекта, и прежде всего высших — разумно-интуитивных.

Теория врожденных идей открыла перед Декартом весьма серьезную проблему, а именно — проблему происхождения заблуждений. В соответствии с фундаментальными установками его философии заблуждения должны быть сведены к минимуму или вовсе исчезнуть, поскольку существуют достаточные предпосылки для достижения истинного знания. В качестве таковых предпосылок выступают учение о методе, гарантирующее строгость познавательного процесса, идея правдивого Бога, наконец, наличие врожденных идей с их абсолютной истинностью. Закономерно возникает вопрос: если ум человеческий обладает врожденным и безошибочным критерием истинности, в таком случае что выступает причиной заблуждения и ложного знания?

Декарт убежден, что причиной заблуждений не может быть ни Бог, ни естественный свет, данный нам от Бога. Заблуждения людей, полагает мыслитель, «...зависят не столько от разума (*intellectus*), сколько от воли» [7, т. 1, с. 326]. Все модусы мышления сводятся философом к двум основным: «...один из них — восприятие, или действие разума, другой — воление, или действие воли. Ведь чувство, воображение и чистое разумение — это лишь различные модусы восприятия, подобно тому как желать,

испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться — это лишь различные модусы воления» [7, т. 1, с. 327]. В связи с этим исследователи творчества Декарта отмечают, что в контексте его философии с необходимостью возникает вопрос, не противоречит ли идея Бога положению о свободной воле человека [17].

Воля, согласно французскому мыслителю, представляет собой способность выбора, способность свободного решения и обладает чрезвычайно обширной областью действия. Сама по себе она выступает проявлением совершенства человека как божественного творения. Именно благодаря воле он становится хозяином своих поступков. Несовершенство, по Декарту, состоит в злоупотреблении волей. «Причиной того, что мы впадаем в заблуждения, является не наша природа, но недостатки нашего образа действий, или применения нашей свободы выбора» [7, т. 1, с. 328—329]. Для того чтобы человек смог вынести суждение, ему «...требуется как разум... так и воля, которая должна выразить одобрение тому, что мы каким-то образом восприняли» [7, т. 1, с. 327].

Воля, будучи более обширной, чем ум, не может удержаться в границах познанного разумом. В силу этого человек с легкостью распространяет свою волю за пределы ясно воспринятого умом, что и приводит к заблуждениям. Поспешность суждений, которые формулирует человек, основываясь на недостаточном объеме знаний, делает его ответственным за совершенные им ошибки. Декарт утверждает, что человек никогда не примет ложь за истину, если будет выражать согласие лишь с тем, что воспринято им ясно и отчетливо. В «Первоначалах философии» мыслитель дает следующие определения ясности и отчетливости как критериям истинности: «Ясным восприятием я именую такое, которое с очевидностью раскрывается внимающему уму... Отчетливым же я называю то восприятие, кое, являясь ясным, настолько четко отделено от всех других восприятий, что не содержит в себе решительно никакой примеси неясного» [7, т. 1, с. 332]. Строгое следование методу и данному критерию истинности способно уберечь человека от заблуждений.

В результате таких рассуждений Декарт пришел к выводу, что непосредственным источником заблуждений является несоответствие между объемом познанного и желаемого. Разум не может ошибаться, поскольку он только мыслит, но не утверждает и не отрицает ничего относительно мыслимого. Суждение является результатом акта воли как свободного решения. Картезианское учение о воле обосновало авторский характер любого акта познания и индивидуальную ответственность за его результаты.

Таким образом, теория врожденных идей Декарта явилась важнейшей составной частью его рационалистической программы. Она также

стала непосредственной причиной длительной и острой дискуссии между представителями новоевропейского рационализма и эмпиризма. Критика теории врожденных идей выступила в качестве одной из ключевых проблем теории познания философов-эмпириков. Первая достаточно развернутая программа опровержения этого учения была представлена в философии Дж. Локка. В дальнейшем в философии эпохи Просвещения были предложены еще более радикальные проекты, подрывающие основания описанной теории. К ним следует отнести философию феноменализма и скептицизма Д. Юма и философию радикального сенсуализма Э. Кондильяка.

Кроме того, теория врожденных идей Декарта стала важной вехой на пути к кантовской теории априорных форм познания.

5.6. ФИЗИКА ТЕЛЕСНОЙ СУБСТАНЦИИ

Если метафизика, в соответствии с представлением Декарта о структуре философии, выступала в качестве корня философского древа, то физика им была представлена в качестве ствола, от которого в виде ветвей происходят все прочие науки. Предметом исследования физики мыслитель в духе античности полагает природу. Однако его представление о природе отличается как от аристотелевской физики, впоследствии воспринятой схоластами, так и от ренессансной натурфилософии. В этих учениях преобладало качественное понимание природы, основанное на чувственно-образном ее восприятии.

Декарт, в соответствии с установками экспериментального естествознания, тесным образом связанного с математикой, истолковал природу, принимая во внимание в первую очередь ее количественные характеристики. Вслед за Галилеем, по утверждению которого «книга природы» написана языком математики, Декарт предпринял более радикальную попытку математизации природы. Задавшись целью создать философию как «универсальную математику», он устранил из мира все чувственно воспринимаемые свойства как субъективные и сомнительные с точки зрения их адекватного отражения субъектом. По отношению к природе Декарт применил ту же мыслительную процедуру, которая была им использована для анализа содержания мышления и его проверки на достоверность.

Философ убежден, что «...чувства не раскрывают природу вещей, а лишь показывают нам, чем они могут быть для нас полезны или вредны» [7, т. 1, с. 349]. Поэтому из всех многообразных качеств материальных тел он сохранил лишь одно, неотделимое ни при каких обстоятельствах от

них. Этим единственно объективным качеством любого предмета мира для него выступила протяженность, ибо, по его мнению, телесную субстанцию невозможно помыслить без протяжения. Все остальные качества, не выдержав проверки на объективность, были удалены мыслителем из сущности материальной субстанции и лишены познавательной ценности.

По Декарту, протяженность — это способность тела занимать определенное место в пространстве. Ученый заявлял, что «...некоторая субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину... и есть то, что называется собственно телом, или субстанцией, материальных вещей» [7, т. 1, с. 349]. Однако для него это не просто одно из свойств материального мира, а его истинная форма и сущность, что означало отождествление материи с протяженностью. Поскольку протяженность немыслима вне пространства, то неизбежным оказывается отождествление материи и пространства.

«Пространство, или внутреннее место, также разнится от тела, заключенного в этом пространстве, лишь в нашем мышлении» [7, т. 1, с. 353]. Для Декарта не может существовать никакого пустого пространства, поскольку существует протяженная субстанция. Поэтому он отрицает наличие атомов как неделимых частей материальных тел и убежден, что любая частица материи способна к бесконечному делению. Такая версия физики, в противоположность атомистическому учению, получила название континуалистской, поскольку она исключала абсолютную пустоту, допуская лишь разную степень наполненности пространства.

Материальная субстанция была определена Декартом в противопоставлении с духовной. Если духовная субстанция выступает предметом метафизики, то материальная — предметом физики. Если первая в качестве своего атрибута имеет мышление, модусами которого выступают воображение, желание, чувство, то вторая — протяженность, модусами которой являются фигура, положение, движение. Первая — неделима, вторая — бесконечно делима. Первая познается непосредственно, вторая — опосредованно.

Понятие субстанции Декарт определил как «...вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [7, т. 1, с. 334]. Если строго придерживаться данного определения, то в качестве субстанции может выступать только Бог. Однако Декарт полагал, что обоснованное им бытие двух субстанций (материальной и духовной) не противоречит определению данного понятия, поскольку, в отличие от всех прочих вещей мира, материальная и духовная субстанции для своего существования нуждаются только в содействии Бога.

Обоснование Декартом бытия двух независимых друг от друга и ведущих свое происхождение от Бога субстанций — протяженной (*res extensa*)

и мыслящей (*res cogitans*) — явилось причиной дуалистического (дуальный — двойственный) характера его философии. Признав наличие в мире двух объективных сущностей, Декарт с неизбежностью встал перед проблемой их взаимодействия. Попытка разрешения этой проблемы была предпринята им посредством обращения к Богу, который, по мнению философа, выступая Творцом, создал обе субстанции по одним и тем же законам. Моделью понимания мира для французского мыслителя стали достижения технической практики его времени. Он применил принципы механики к исследованию живых существ. Животные, которые, по Декарту, не наделены душой, являются автоматами и в силу этого способны к движению.

Однако перед французским философом возникла весьма серьезная проблема при объяснении сущности человека. Человеческое тело, поскольку оно протяженно, есть машина, созданная Богом и поэтому устроенная несравненно лучше тех, которые создаются самими людьми. Средневековой единой триаде (тело, душа, дух) Декарт противопоставил дуализм души и тела. Рассматривая человека, обладающего одновременно бестелесной разумной душой и телом, представляющим собой механизм, философ должен был решить вопрос о точке их соприкосновения и причине очевидного взаимодействия.

Данная проблема получила название психофизической, поскольку она заключала в себе требование объяснить, каким образом осуществляется взаимосвязь двух независимых субстанций (материальной и духовной) в человеке. Декарт предположил существование некой шишковидной железы как посредника между телом и душой. Такое объяснение содержало в себе очевидное противоречие, так как предполагало, что непротяженная душа имела некое место локализации. Естественно, что предпринятые философом попытки не решили данную проблему, но придали остроту и напряженность ее обсуждению в дальнейшем.

Важным свойством материальной субстанции в соответствии с картезианской физикой явилось движение. Отрицание пустоты, по Декарту, не исключало возможности движения. Под движением мыслитель понимал пространственное перемещение телесных частиц, различающихся геометрической формой. «Движение, — заявил философ, — есть не что иное, как действие, посредством которого данное тело переходит с одного места на другое» [7, т. 1, с. 360].

Декарт сформулировал три основных закона пространственного перемещения бесконечно делимых материальных частиц, которые были истолкованы им как основные законы природы. В данном вопросе Декарт выступил как представитель механицизма. *Механицизм* представляет собой мировоззренческую и методологическую установку, в соответствии

с которой все многообразие природного и человеческого мира сводится к механическому движению и может быть объяснено в соответствии с его законами. Картезианский механицизм исключил телеологическое истолкование явлений природы, характерное для схоластической традиции. Новоевропейский мыслитель был убежден, что необходимо устранить поиск конечных целей как задачу философии, так как людям не дано знать, какие цели преследовал Бог, создавая мир.

Механистическое истолкование природы тесно связано с детерминизмом. *Детерминизм* — это концепция, утверждающая причинную обусловленность явлений мира, при которой одно явление (причина) с необходимостью порождает другое (следствие). Однако механицизм и детерминизм при всей прогрессивности своих принципов не способны ответить на вопрос о первопричине изменений, происходящих в мире. Поиск ответа на этот вопрос привел к оформлению в новоевропейской мысли XVII в. деизма. *Деизм* — это учение, согласно которому Бог создал мир, придал импульс его движению, установил законы движения и более не вмешивался в закономерный процесс его развития. Деизм, с одной стороны, противостоит теизму, который основан на идее чудодейственного вмешательства Бога в мир и жизнь человека. С другой стороны, он оппонирует пантеизму, отождествляющему Бога и мир. Для Декарта, как и для других многочисленных представителей философских и естественнонаучных учений XVII в., деизм явился способом совмещения теории Абсолюта и результатов бурного развития естественных наук.

В философии Декарта механика стала главным приложением математики. Геометрическая интерпретация материи путем ее отождествления с протяженностью явилась основанием для ее математизации. Философ убежден, что «...должна существовать некая общая наука, которая... объясняла бы все то, что может быть обнаружено в связи с порядком и мерой, и эта самая наука должна называться не заимствованным именем, а уже сделавшимся старым, но вновь вошедшим в употребление именем всеобщей математики...» [7, т. 1, с. 90].

Благодаря созданной мыслителем аналитической геометрии был найден способ установления связи между числом и пространством. Введенная Декартом система координат позволила перевести пространственные характеристики предметов мира на язык чисел. Разработанный им новый математический аппарат дал возможность выразить закономерности пространственно-временных изменений материального мира. Созданную механико-геометрическую картину мира как образ рационально постижимой реальности мыслитель называл «новым миром», в котором, по его убеждению, будет понятно все «даже самым грубым умам».

Формула *Cogito ergo sum* заключала в себе не только осуществленную в картезианской философии репрезентацию человека в качестве субъекта, удостоверяющего свое бытие исключительно актом «я мыслю». Она также предполагала обоснование необходимости и возможности замещения реального мира как объекта познания «картиной мира» [21, с. 49]. Эта «картина мира» была создана посредством целенаправленной и методичной редукции качественного разнообразия мира к тем свойствам, которые могли быть зафиксированы с помощью познавательных средств субъекта. По своей сути она явилась коррелятом сознания, ибо конструировалась исключительно по законам его деятельности. Природа, из которой полностью устранено духовное начало, была истолкована как механизм, законы функционирования которого следует познать и использовать на благо человека. Этот процесс «обездушивания» природы положил начало ее беспощадному покорению и грабительскому отношению к ней.

Осуществленная Декартом рационализация мира посредством его математизации не просто разрушила иерархическую онтологию схоластов и обосновала идею мира как единого и целостного механизма, но и позволила продемонстрировать и апробировать идею универсальности его законов. В картезианской философии была выстроена своего рода «научная онтология», репрезентирующая царство «чистой объективности», в которой мир как объект познания избавлен от субъективных, функционально-релятивных интенций познающего индивида. Эта новая онтология стала наглядным выражением идеи совпадения логического и онтологического, тождества *cogito* и *sum*, идеи, которая выступила в качестве метафизического основания главного принципа классической рациональности — принципа познаваемости мира, его соразмерности субъекту, конгруэнтности его структуры познающим способностям последнего.

Философия Декарта оказала мощное влияние на развитие философской мысли и имела огромное количество последователей и критиков. Возникла целая традиция, названная картезианством. Свое дальнейшее развитие проблема метода получила в трудах А. Арно и П. Николя, которые, основываясь на идеях Декарта, в работе «Логика, или Искусство мыслить» ввели учение о методе в состав логики. Многие рационалистические идеи Декарта нашли свое продолжение в работах Б. Паскаля.

Физика Декарта оказала мощное влияние на нидерландского философа Х. Деруа. Своеобразное решение проблема картезианского дуализма получила в учениях представителей окказионализма, таких как И. Клауберг (Германия), Л. Делафорж (Франция), А. Гейлинкс (Голландия). Наиболее завершенной формой окказионализма выступила философия Н. Мальбранша, в контексте которой психофизическая пробле-

ма была решена посредством расширения мистифицирующей функции Бога. Вне философских идей Декарта немислимо представить дальнейшее развитие европейской метафизики и рационализма в лице Б. Спинозы и Г. Лейбница. Виднейшие представители эмпиризма XVII в., такие как Т. Гоббс и Дж. Локк, обосновывали свои системы в напряженном диалоге с учением Декарта. Огромное влияние его идеи оказали также на развитие французского Просвещения.

Таким образом, комплекс идей, разработанных Декартом, — это метафизическое пространство кристаллизации классической рациональности. Выработанные философской рефлексией французского мыслителя принципы были восприняты европейской культурой в качестве всеобщих и абсолютных ее оснований. Реформа философии, осуществленная этим мыслителем, получила дальнейшее развитие и воплощение. Важнейшими вехами этого процесса стали философские системы И. Канта и Ф. Гегеля. *Cogito* Декарта, трансцендентальный субъект И. Канта и абсолютная идея Ф. Гегеля — это не только ключевые моменты в развитии европейской философии, но и своего рода этапы перманентного расширения и неуклонного возвышения Разума в контексте европейской культуры. Фундаментальные установки картезианского рационализма достигли максимального выражения в панлогизме Ф. Гегеля. Картезианское *cogito* здесь обрело форму тотальности и предстало в качестве безличного и надличного Абсолюта. В результате исходный принцип европейской классики был доведен до логического предела и вызвал к жизни свою противоположность: «триумфальное» шествие рационализма завершилось возникновением философского иррационализма во второй половине XIX в. Его основной целью стали низложение *cogito* и реабилитация *sum* в различных версиях, что означало кризис классической рациональности и классической европейской культуры в целом.

6 МЕХАНИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И НОМИНАЛИЗМ Т. ГОББСА

6.1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Гоббс Томас (англ. Hobbes Thomas; 1588—1679) — английский философ-материалист, представитель эмпиризма, один из основателей теории общественного договора. Учение о языке Гоббса позволило считать его предшественником семиотики.

Гоббс родился в семье приходского священника. Окончив Оксфордский университет в 1608 г., он поступил гувернером в аристократическую семью У. Кавендиша (впоследствии герцога Девонширского), с которой был связан до конца жизни. Интерес к философии у него проявился очень рано. Большое значение для его становления как ученого имели путешествия по Франции, Италии и Германии, где он встречался и беседовал с Г. Галилеем, Р. Декартом, П. Гассенди.

Огромное влияние на формирование мировоззрения и философской системы Гоббса оказала английская буржуазная революция. Он активно участвовал в политических процессах своего времени — сначала на стороне роялистов, а затем республиканцев. С 1640 по 1651 г. Гоббс вместе с роялистской партией пробыл в эмиграции в Париже, но при этом пристально следил за разразившейся в Англии гражданской войной. После казни Карла I Стюарта Англия была провозглашена республикой.

В 1651 г. Гоббс втайне от роялистов возвратился в Лондон. После смерти Кромвеля в 1658 г. и реставрации династии Стюартов многие из придворных не могли простить Гоббсу

ни примирения с Кромвелем, ни его идей. Против философа было заведено судебное дело, труд «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (далее — «Левиафан») был запрещен, а его автору грозил арест. Но дружелюбно относившийся к философу Карл II ограничился запретом на издание новых сочинений Гоббса.

Гоббс — один из наиболее ярких представителей механистического варианта материалистического мировоззрения XVII в. Он создал первую законченную систему механистического материализма, соответствовавшую характеру и требованиям естествознания того времени. Его естественнонаучные, философские и политико-правовые идеи были тесно взаимосвязаны. Идейное наследие Гоббса представлено сочинениями философского и социально-политического характера. В 1640 г. накануне революционных событий в рукописи появился первый набросок его теории государства — «Элементы естественного и политического закона», который спустя десять лет, в 1650 г., был издан в виде двух самостоятельных работ: «Человеческая природа» и «О политическом теле». В 1642 г. через Мерсенна Гоббсу была передана рукопись «Метафизических размышлений» Декарта, на которую он написал «Возражения». В полемике с Декартом Гоббс отверг существование особой мыслящей субстанции, доказывая, что мыслящая вещь есть нечто материальное.

Во время пребывания в Париже Гоббсом был также разработан проект философской системы, названный «Основы философии» и представленный тремя частями — «О теле», «О человеке» и «О гражданине». В связи с политическими событиями в Англии первой вышла в свет третья часть «О гражданине» (Париж, 1642). Затем в 1651 г. Гоббс в Лондоне издал ставшее впоследствии знаменитым произведение «Левиафан». Оба труда были внесены в папский «Индекс запрещенных книг». Первая часть «Основ философии», именуемая «О теле», была опубликована в 1655 г., а вторая часть системы — «О человеке» — в 1658 г. В рукописи остался труд под названием «Бегемот, или Долгий парламент», в котором Гоббс описал историю гражданской войны и ее ужасы. Он был опубликован в 1682 г., после смерти автора.

Умер Т. Гоббс в 1679 г. в Хардвик-Холле (графство Дербишир) в возрасте 92 лет.

6.2. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

В качестве своей первостепенной задачи Гоббс обозначил четкое определение предмета и задач философии. В решении этого вопроса он был очень близок Бэкону, сочинения которого хорошо знал и с которым

неоднократно встречался лично. Гоббс утверждал, что знание причин и способов возникновения вещей является единственно верным путем к силе и могуществу. Философия призвана служить практическим интересам. «Цель, или назначение, философии, — писал философ, — заключается, таким образом, в том, что благодаря ей мы можем использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия и на основании наших знаний по мере сил и способностей планомерно вызывать эти действия для умножения жизненных благ» [6, т. 1, с. 77].

Однако, в отличие от Бэкона, который отводил в своей классификации наук определенное место «естественной теологии», Гоббс более последовательно провел границу между теологией и философией. «Философия, — по определению Гоббса, — есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения (*per rectam ratiocinationem*) и объясняющее действия, или явления, из познанных нами причин, или производящих оснований, и, наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий» [6, т. 1, с. 74].

Раскрывая сущность теологии, Гоббс подвергает анализу феномен веры, с которой она неразрывно связана. Вера, по глубокому убеждению философа, противоположна знанию, так как «...знание, медленно рассматривая предложение, постепенно усваивает его, как бы перемалывая и разжевывая, вера же — заглатывает целиком. Для познания полезно раскрытие имен, которыми выражается предложение, подлежащее исследованию; более того, единственный путь к знанию — путь через дефиниции, для веры он даже вреден» [6, т. 1, с. 496]. Поэтому человека, пытающегося с помощью естественного разума доказать таинства веры, мыслитель сравнивает с больным, который пытается сначала разжевать «целительные, но горькие пилюли», а потом их проглотить. В результате он их сразу же выплевывает, а ведь они могли вылечить, если бы он проглотил их сразу.

Согласно Гоббсу, религия — важное средство укрепления государства. Поскольку религиозная вера имеет мощную власть над умами людей, она должна быть рассмотрена как серьезная политическая сила. В определенном смысле для него религия есть суеверие, признанное государством. «Поэтому религия не философия, а закон в каждом государстве; следует не спорить с ней, а исполнять ее веление» [6, т. 1, с. 74]. Философия Гоббсом трактовалась предельно широко, как постижение и объяснение причин, т. е. как суммарное теоретическое знание. Исследователи истории философии отмечают, что «...и поныне “теоретическое естествознание” и “естественная философия” в английском языке считаются синонимами» [16, с. 174].

Гоббс отождествлял философию с разумной способностью, которой наделены люди. Философия как *естественный разум* свойственна каждому человеку, поскольку каждый в известной мере способен рассуждать о каких-либо вещах. Вслед за Декартом он отмечал, что вместе с тем большинство сбивается с пути там, где требуется длинная цепь доводов, поскольку им не хватает правильного метода. Поэтому для более глубокого понимания того, что такое философия, Гоббс дал определение «правильного рассуждения»: «Под рассуждением я подразумеваю... исчисление. Вычислить — значит найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что складывать или вычитать» [6, т. 1, с. 74]. Умножение как вычислительная процедура представляет собой, по Гоббсу, сложение одинаковых слагаемых, а деление — вычитание одинаковых вычитаемых, повторяемое неоднократно. Мышление в такой трактовке приобрело механистический характер, что вполне соответствовало духу времени. С помощью многочисленных примеров философ продемонстрировал данный процесс рассуждения.

Предположим, пояснял он, что человек видит какой-то дальний предмет неясно, но в состоянии отнести его к телам. По мере приближения к данному предмету он получает новое представление о нем, например, что это одушевленное тело. Затем, подойдя вплотную к нему, познающий открывает еще целый ряд свойств (фигуру, голос), благодаря которым данное тело определяется как разумное существо. «Когда мы наконец точно и во всех подробностях видим весь предмет и узнаем его, наша идея его оказывается сложеной из предыдущих идей, соединенных в той же последовательности, в какой язык складывает в название “разумное одушевленное тело, или человек” отдельные имена — тело, одушевленное, разумное» [6, т. 1, с. 75].

Разум, усвоив по отдельности данные признаки, объединяет их в одно понятие или единую идею. Аналогичным образом он способен проделать обратную процедуру. Самое главное, по мнению английского философа, состоит в том, чтобы усвоить отдельно каждое из представлений, а затем научиться складывать и вычитать их. Процедура исчисления ни в коей мере не сводится к действиям только с числами, складывать или вычитать можно и величины, тела, движения, времена, качества, деяния, понятия, предложения и слова. «Прибавляя или отнимая понятия, т. е. производя исчисление, — утверждал философ, — мы обозначаем это глаголом *мыслить*, что означает также исчислять или умозаключать» [6, т. 1, с. 76].

Предметом философии, согласно Гоббсу, является всякое тело, возникновение и свойства которого могут быть постигнуты посредством

размышления. Поэтому из философии должно исключить теологию, как «...учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором нельзя себе представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения» [6, т. 1, с. 79]. Также из философии следует исключить учение об ангелах и все вещи, которые не являются ни телами, ни их свойствами. Далее из предмета философии, несмотря на их полезность и необходимость для нее, Гоббс удалил естественную и политическую историю, поскольку «их знание основано на опыте или авторитете, а не на рассуждении» [6, т. 1, с. 80].

В философию Гоббсом не допускалось знание, имеющее своим источником божественное вдохновение или откровение, поскольку оно не приобретено с помощью разума, а ниспослано божественной милостью. Соответственно предмет философии исключал «учение о богопочитании», так как его источником является авторитет церкви. И наконец, вслед за Декартом Гоббс убежден, что философия должна быть освобождена от всякого ложного и плохо обоснованного знания, примером которого для мыслителя являлась астрология, в большей степени подобная пророчеству, чем науке.

Философия, из которой устранено все не соответствующее ее предмету и ее познавательным средствам, по Гоббсу, распадается на две составные части. Основанием для их выделения выступило, по его мнению, существование двух видов тел. «Один из них охватывает предметы и явления, которые называют *естественными*, так как они являются продуктами природы; другой — предметы и явления, которые возникли благодаря человеческой воле, в силу договора и соглашения людей, и называется *государством* (civitas). Поэтому философия распадается на философию естественную и философию гражданскую» [6, т. 1, с. 80].

Каждая из этих частей имеет свою структуру. Естественная философия, или философия природы, разделена, в свою очередь, на «первую философию», изучающую основные определения и категории бытия, и прочие частные науки о природе, такие как физика, геометрия. Гоббс, говоря о «первой философии», всячески избегал использования термина «метафизика», поскольку с ним, благодаря схоластической традиции, неразрывно связаны представления о бестелесности и сверхчувственности ее объектов. Гражданская, или философия государства, в качестве своего первого раздела, по мнению Гоббса, должна включать этику, поскольку для познания сущности государства необходимо изучить склонности и нравы людей. Вторым разделом философии государства призвана была стать политика, исследующая гражданские обязанности.

Таким образом, отказавшись от компромиссов концепции «двойственной истины» и четко обозначив предмет философии, английский мыслитель заложил прочные основания для создания материалистической онтологии и гносеологии эмпиризма. Гоббс определил цель и задачи философии государства, обосновав ее необходимость и принципы построения в соответствии с новыми методологическими установками.

6.3. УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ И ЯЗЫКЕ

Гоббс выступил продолжателем традиции эмпиризма, имевшей в Англии достаточно богатую историю со времен Оккама и весьма плодотворно развитую Бэконом. В качестве первого принципа своей теории познания философ привел положение, согласно которому «...нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично в органах ощущения» [6, т. 2, с. 9]. Он убежден, что от рождения человек имеет лишь ощущения, все остальное — представление, память, понимание — является производным от них. Поэтому, убежден философ, именно с ощущений начинается процесс познания мира. Причина ощущений — внешнее тело, которое воздействует на соответствующий каждому ощущению орган чувств. Результаты такого воздействия Гоббс называет «идеями», «призраками», «фантазмами». В отличие от Бэкона, он использовал эти понятия для обозначения вполне полноценной чувственной информации, при этом предупреждая, что «...тем не менее объект есть одно, а воображаемый образ или призрак — другое» [6, т. 2, с. 10]. Полагая чувственный опыт исходным пунктом познания, Гоббс внес существенный вклад в развитие эмпиризма. При этом он попытался избежать его крайностей и приблизиться к рационализму.

Ощущение и память, согласно философу, дают «знание фактов», которое необходимо в повседневной жизни людей, наука же представляет собой знание связей и зависимостей фактов, т. е. знание причин и следствий. «Под наукой (*scientia*) мы понимаем истины, содержащиеся в теоретических утверждениях, т. е. во всеобщих положениях и выводах из них. Когда речь идет лишь о достоверности фактов, то мы говорим не о науке, а о знании (*cognitio*)» [6, т. 1, с. 235–236]. Наука является прежде всего результатом деятельности ума. К ней философ отнес в первую очередь математическое знание, которым он был достаточно глубоко впечатлен. В силу этого неслучайно истолкование им мышления как исчисления и трактовка физики как прикладной математики.

Однако источником научного знания не может быть чувственный опыт, поскольку в таком случае невозможно обосновать всеобщий и необходимый характер данных истин. Вместе с тем, согласно Гоббсу, его источником не может быть и интуиция, как это полагал рационалист Декарт. Для английского философа такого рода знание неразрывно связано с языком. Проблему достоверности знания он попытался решить на пути исследования языка. Он, по существу, отождествил мышление и язык, будучи убежденным, что возможность деятельности человеческого ума реализуется посредством речи. Речью он называл звуки, связанные таким способом, что они образуют знаки мыслей. В результате Гоббсом были представлены два вида опыта: чувственный, как источник истин факта, и мыслительно-речевой, как источник истин науки. Однако увязать эти два вида опыта Гоббсу не удалось.

Ученый полагал, что индивидуальное познание, основанное на чувственном опыте, непрочно и расплывчато. Для сохранения и закрепления его результатов необходимы вспомогательные средства. Поэтому наиболее «благородным и выгодным» из всех изобретений человечества английский мыслитель считал изобретение языка и речи, состоящей из имен и названий. «Без способности речи, — говорил Гоббс, — у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков» [6, т. 2, с. 22].

Философ достаточно много внимания уделил проблеме места и роли языка в жизни общества. Он выделил общее и специальное употребление речи. Первое состоит в том, чтобы переводить связь мыслей в связь слов. Второе позволяет регистрировать постигнутые причины вещей и передавать их другим. Благодаря овладению речью как специфической формой социального опыта, люди, по Гоббсу, приобрели значительные преимущества. Он указал на пользу числительных, которые помогают людям считать, измерять, описывать и созидать.

Кроме того, посредством речи люди могут сообщать другим свои желания и намерения, без чего немыслима никакая общественная организация среди людей. Без языка невозможна никакая дисциплина, отсутствие которой неизбежно ведет людей к дикости. Изобретение речи позволило людям «...развлекать себя и других, играя нашими словами для невинного удовольствия или украшения» [6, т. 2, с. 23]. В определенном смысле язык создал самого человека, без него не состоялся бы общественный договор, означавший для Гоббса переход человечества к цивилизованному состоянию.

Наряду с позитивной ролью языка мыслитель достаточно глубоко раскрыл всевозможные злоупотребления речью. Он, как и Бэкон, разочаривший «идолов рынка» и «театра», отмечал, что плохо определенные

имена с неизбежностью ведут к заблуждениям. Он также раскрыл бесплодность и догматизм схоластического вербализма, основанного на подмене вещей словами, и абсолютизирующего понятия. Поэтому он сравнивал язык с паутиной, в которой запутываются слабые и тщеславные умы, цепляющиеся за слова. Но в этой критике появляются новые мотивы, которые не были свойственны Бэкону. Гоббс особо отметил негативные последствия злоупотребления речью для социально-политической сферы. Он указал на то, что с помощью слов люди способны не только причинять боль и страдания друг другу, но и разжигать вражду и ненависть среди себе подобных. Слова способны порождать непонимание и ложь, которые подрывают общение людей и мирное их сосуществование, что ведет к войнам и хаосу.

Причиной этих негативных последствий является многозначность используемых людьми слов как результат плохого и поспешного их определения. Путь к обретению истины Гоббс, как эмпирик, усматривает не в интуиции, а в дефиниции, т. е. в строгом, четком установлении значения слов. «Свет человеческого ума, — утверждал Гоббс, — это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными определениями» [6, т. 2, с. 36]. В силу этого способность рассуждения, согласно Гоббсу, не являясь ни врожденной, подобно ощущению и памяти, ни стихийно приобретенной, состоит в надлежащем употреблении имен и правильном методе. Надлежащее определение слов состоит в четкой фиксации их значения. Метод заключается в последовательном продвижении от строго определенных имен к суждениям, которые образуются путем соединения имен между собой. Далее — от суждений к силлогизмам, которые представляют собой связь суждений. Совокупность силлогизмов и есть наука, представляющая знание связей и зависимостей фактов.

Теоретически познавать для Гоббса — значит оперировать знаками. Философ разработал знаковую концепцию языка. Он обосновал конвенциональный характер языка, рассматривая его как искусственное образование, созданное на основе соглашения между людьми. В контексте своей семиотической концепции английский философ дал развернутую классификацию знаков, выделив следующие их виды:

1. Сигналы как определенные звуки, издаваемые животными и привлекающие к некой активности.

2. Метки — обозначения, придуманные отдельным человеком для своих целей. Они индивидуальны и субъективны. Это, как поясняет философ, «...чувственно воспринимаемые вещи, произвольно выбранные нами с тем, чтобы при помощи их чувственного восприятия пробудить в нашем уме мысли, сходные с теми, ради которых мы применили эти знаки»

[6, т. 1, с. 82]. По сути, в качестве меток выступают знаки-индексы, призванные оживить в сознании представление о некотором объекте. В качестве меток могут выступать имена. «Имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки, — разъяснял мыслитель, — чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями...» [6, т. 1, с. 83].

3. Знаки — это такие метки, которые приобрели интересубъективный характер в ходе общения людей. Они были охарактеризованы Гоббсом следующим образом: «Разница между метками и знаками состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние — для других» [6, т. 1, с. 32]. Философ различал естественные и произвольные знаки. Для иллюстрации первых он приводит тучи в качестве знака дождя. Вторые выбираются людьми по их воле, таковы, например, плющ для обозначения виноторговли или камень, указующий на границу поля. Произвольными знаками, по Гоббсу, являются слова национальных языков. Имена, используемые в различных языках, являются знаками представлений человека о познаваемых предметах. Впоследствии применяемые в общении между людьми знаки могут использоваться в роли меток для личного употребления, сохраняя и освежая знания и помогая размышлениям.

4. Знаки знаков, или имена имен (универсалии). Они служат для обозначения сходных между собой единичных предметов. В трактовке этой разновидности знаков Гоббс выступает последовательным номиналистом и ярким критиком схоластического реализма. Он предупреждает, что связываемые с данной разновидностью знаков общие представления сами по себе являются бессмыслицей, абсурдом. Для него не существует никаких общих сущностей, объективной реальностью обладают единичные вещи (тела). Английский мыслитель убежден, что «...в мире нет ничего более общего, кроме имен, так как каждая из наименованных вещей индивидуальна и единична» [6, т. 2, с. 24]. Имена не являются знаками вещей самих по себе, поскольку они не выражают природу вещей и между ними нет никакого сходства. Имена, имеющие конвенциональную природу, являются знаками наших мыслей о вещах. В силу этого истина и ложь не могут быть приложимы к самим вещам, они выступают свойствами наших суждений о них.

С этих позиций Гоббсом была развернута его полемика с Декартом в его знаменитых «Возражениях» на картезианские «Метафизические размышления». Идея для Гоббса — это единичное представление, выражающее конкретную вещь, идея для Декарта — это непосредственно усматриваемое умом содержание сознания. Соответственно для Гоббса субстанция — не понятие, выражающее сущность бытия, а слово, фиксирующее единичную вещь. Поэтому никакой духовной, бестелесной

субстанции быть не может. Что касается материальной субстанции, полагаемой Декартом, то для Гоббса — это максимально обобщенная универсалия, которая обозначает бесконечное множество единичных вещей. Поэтому для Гоббса не существует никаких врожденных идей, в том числе идеи Бога. Если для Декарта — это первейшая и самая ясная идея, то для Гоббса — это самая темная универсалия. Всякая идея для него представляет собой образ внешних вещей, запечатленных в душе человека.

6.4. УЧЕНИЕ О ТЕЛЕ И ЕГО АКЦИДЕНЦИЯХ

Номинализм Гоббса и разработанная им методология предопределили характер его онтологического учения. Под бытием он понимал совокупность единичных протяженных тел, которые даны нам в опыте. Только они обладают реальностью существования, поэтому никаких нематериальных, бестелесных духов не существует. Полагая в качестве единственного объекта исследования философии тело, Гоббс предпринимает попытку строгого определения данного объекта. «Телом, — говорит он, — является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, т. е. имеет с ней равную протяженность» [6, т. 1, с. 146]. Вслед за Декартом Гоббс полагал, что тела состоят из корпускул, которые делимы до бесконечности. Взаимосвязь этих материальных частиц, составляющих тела, представлялась философу подобной той, которая имела между частями сложного механизма.

Тела обладают свойствами, которые Гоббс, следуя традиции, называет акциденциями. «Акциденция, — заявлял он, — есть определенная способность тела, благодаря которой оно вызывает в нас представление о себе» [6, т. 1, с. 147]. Он выделил различные виды акциденций. К первой разновидности он отнес акциденции, присущие любому телу и неотъемлемые от него. Таковыми для английского философа явились протяженность и фигура, или геометрическая форма. В отличие от Декарта, отождествившего протяженность с материей, Гоббс понимает ее лишь как способность предмета иметь величину. Для него это не абстрактная протяженность, как атрибут материи, а конкретная протяженность единичного тела. Она совпадает с так называемым реальным пространством, которое мыслитель отличает от воображаемого пространства. Последнее есть результат воздействия величины тела на сознание. Поэтому для Гоббса воображаемое пространство есть акциденция сознания, образ бытия вещи.

К другой разновидности акциденций он отнес движение и покой, которые свойственны многим, но не всем телам, поскольку одни тела могут

находиться в движении, другие — в покое. Подобно Декарту, английский философ свел движение к пространственному перемещению. Определяя движение как непрерывную перемену мест, он полагал, что причина движения какого-либо тела заключается в движущемся и соприкасающемся с ним другом теле.

Для Гоббса из четырех выделенных еще Аристотелем причин значение имеют только действующая и материальная. «Сумма необходимых для произведения действий акциденций одного или нескольких действующих тел называется, если действие уже наступило, действующей причиной (*causa efficiens*). Сумма же акциденций тела, подвергающегося воздействию, обычно называется, если только действие состоялось, материальной причиной» [6, т. 1, с. 161]. Действующая и материальная причины в единстве, по Гоббсу, составляют так называемую полную причину. «Полная причина, — поясняет философ, — всегда достаточна для того, чтобы произвести соответствующее следствие (*effectum*), поскольку это следствие вообще возможно» [6, т. 1, с. 161]. В этом вопросе Гоббс в духе времени достаточно отчетливо обнаружил механицизм своей онтологии, который был направлен против антропоморфизма в истолковании природных процессов.

Познать мир для Гоббса — значит постигнуть движение тел. Наука, по его мнению, сможет выполнить свою задачу и вооружить человека практически полезными знаниями, если сумеет вскрыть закономерности различий между величиной, фигурой, положением и движением материальных частиц. Поскольку движение он понимал исключительно как механическое перемещение, то образцом для всех наук у него выступили геометрия и физика.

С позиций механистического материализма и номинализма Гоббс решает и проблему времени. Для него реальностью обладает движение единичных тел, время — это «образ движения». «Подобно тому как тело оставляет в нашем уме образ своей величины, — говорил Гоббс, — движущееся тело оставляет в сознании образ своего движения» [6, т. 1, с. 140]. Поэтому время существует не в вещах, а только в мышлении. Такого рода трактовка пространства и времени, с одной стороны, была направлена Гоббсом против онтологизации этих понятий, что было характерно для схоластики. С другой стороны, она обосновала идею зависимости пространства и времени от движения материальных тел, чем предвосхитила так называемую реляционную концепцию пространства и времени.

Третья разновидность акциденций, согласно английскому философу, представлена такими чувственно воспринимаемыми свойствами, как цвет, вкус, звук и т. д. Как и Декарт, он скептически относится к познавательной ценности идей, полученных от восприятия указанных свойств,

поскольку они не обладают высокой степенью устойчивости и во многом носят субъективный характер. Поэтому Гоббс их именует «мнением», «кажимостью», чисто субъективным впечатлением, но имеющим в качестве своей причины движение внешних тел. Вслед за Галилеем и Декартом Гоббс внес свой вклад в разработку количественного подхода к пониманию природы и в обоснование механико-геометрической картины мира. Далее эта установка на обоснование различного гносеологического и онтологического статуса качеств материальных тел будет продолжена Локком в его учении о первичных и вторичных качествах.

Онтология Гоббса, выстроенная на принципах доньютоновской механики, с неизбежностью поставила перед мыслителем вопрос об источнике первоначального движения. Как и Декарт, Гоббс в решении данной проблемы вынужден обратиться к Богу. Бог для него выступает в качестве создателя мира и «всеобщего перводвигателя», что указывает на деистические принципы в его учении. Но, в отличие от Декарта, Гоббс не ставит в качестве задачи философии решение проблемы доказательства существования Бога. Он скорее апеллирует к мистифицирующей функции Бога, акцентирующей непознаваемость для естественного ума деяний и намерений последнего. С позиций деизма Гоббс подверг критике пантеизм, отождествлявший Бога и мир. По этому поводу он отмечал следующее: «...под Богом мы понимаем причину мира, а сказать, что мир есть Бог, — значит, сказать, что мир не имеет причины, т. е. что Бога нет» [6, т. 2, с. 281]. Гоббс, убежденный, что реально существуют только тела, даже в трактовке Бога склонялся к тому, чтобы мыслить его как нечто телесное.

К числу материальных тел Гоббс относил и человека. Для него человек — это сложное природное тело, наделенное сознанием и речью. Этой проблеме особое место уделено в его сочинениях «Человеческая природа» и «О человеке». Жизнь философ трактовал как лишь «движение членов». При объяснении функционирования человеческого тела он уподоблял функционирование его органов механизмам: сердце — пружине, суставы — колесам и т. д. Не только тело человека, но и его внутренний мир, его разум, чувства и волю Гоббс пытался объяснить аналогичным способом, подведя духовную сферу жизни человека под механические закономерности отношений материальных элементов. Так, деятельность органов чувств им представлялась как внутренний «порыв» в ответ на внешние «усилия», исходящие от тел. В этом отношении восприятие для него есть внутреннее движение, порожденное воздействием извне. Воспоминания и представления — это остатки прошлых движений, вызванных в свое время восприятиями. И само мышление как высшая форма проявления жизни представляет собой особый вид движения.

Таким образом, для устремлений Гоббса характерно более радикальное проведение принципов механистического материализма по сравнению с Декартом. Гоббс отказался от идеи бестелесной души и благодаря этому пришел к весьма своеобразному решению психофизической проблемы. Оно, разумеется, обнаружило ограниченность и упрощенность, что во многом было предопределено уровнем знаний о человеке его эпохи.

Многие из онтологических и гносеологических идей Гоббса были еще при жизни мыслителя восприняты такими выдающимися философами, как П. Гассенди, Б. Спиноза, а в XVIII в. получили развитие в учении английского материалиста Дж. Толанда.

6.5. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Т. ГОББСА

Этот раздел философской системы Гоббса непосредственно связан с теорией общественного договора, одним из основателей которой он явился. Учение о государстве философом было разработано в сочинениях «О гражданине» (1642) и «Левиафан» (1651). Необходимость рассмотрения данной темы была связана в первую очередь с развернувшимися политическими событиями в Англии. Причины же пристального интереса к данной проблематике были связаны с целым рядом глубоких изменений, охвативших Европу в этот период.

В истории европейской цивилизации XVII в. — это время бурного развития капитализма и утверждения товарно-денежных отношений. Установившиеся благодаря рынку новые экономические связи способствовали преодолению феодальной раздробленности и создавали предпосылки для политического единства. В непримиримой борьбе разных политических сил осуществлялся процесс создания национальных государств. Религиозная концепция, обосновывавшая божественное происхождение государства и господствовавшая со времен Августина Аврелия, постепенно утрачивала свое влияние и уступала место новым идеям и учениям.

Теория общественного договора и тесно связанная с ней концепция естественного права выступили в качестве важнейших достижений новоевропейской эпохи и ее философии. «Эпоха ранних буржуазных революций идеологически выступает как период противоречивого перехода от теологического к юридическому мировоззрению» [20, с. 159]. Вклад в дело утверждения этого нового мировоззрения в XVII в. внесли Г. Гроций, Т. Гоббс, Б. Спиноза, Дж. Локк. Свое развитие и дальнейшее углубле-

ние теория общественного договора получила в XVIII в., и прежде всего благодаря учению французского просветителя Ж.-Ж. Руссо.

Сущность теории общественного договора, безотносительно к конкретному авторскому ее воплощению, может быть сведена к следующим положениям:

1. В истории человечества существовало два периода. Первый период — догосударственный, именуемый «естественным состоянием» (*status naturalis*), — характеризовался, по мнению мыслителей, свободой, равенством и отсутствием всяких внешних принуждений. Второй период получил название «гражданского состояния» (*status civilis*), его наступление связано с государством как особой политической институцией.

2. Государство есть результат не «милости Божией», а соглашения как свободного волеизъявления людей, или договора.

Гоббс, разрабатывая теорию общественного договора в условиях гражданской войны и революции в Англии, явился выразителем основных установок социально-политического мышления своей эпохи. Своего рода введением в эту теорию у него выступило учение о человеке, центральным понятием которого стала «человеческая природа». Человек, по Гоббсу, представляет собой промежуточное звено между природой и обществом. С одной стороны, он является сложным природным телом, а с другой — выступает создателем искусственных тел, важнейшим из которых является государство. Поэтому «...для правильного и вразумительного объяснения естественного права и политики, — уверен философ, — необходимо знать, какова человеческая природа...» [6, т. 1, с. 510]. В своей политико-правовой теории Гоббс исходил из положения об изначальности и неизменности природы человека.

Характеризуя человека как природное существо, мыслитель прежде всего отмечал эгоистическую сущность его натуры. Естественнаучный атомизм Гоббса в контексте его политического учения принял форму социального атомизма. По мнению английского философа, он явился следствием крайнего индивидуализма, господствовавшего в естественном состоянии. В своем стремлении к самосохранению человек одержим многочисленными страстями, такими как жадность, зависть, страх, гнев, и постоянным поиском своей собственной выгоды и пользы. Вместе с тем человек, по Гоббсу, не только существо природное, но и разумное, наделенное *recta ratio*, т. е. «правым», «необманывающим» разумом. Без этой «изначальной разумности» невозможно выживание индивидуума, поскольку эта способность позволяет воспринимать предметы природы таковыми, каковы они есть, т. е. объективно.

Человек, как любое природное тело, наделен свободой. В трактовке этого понятия философ склоняется к его натурализации. «Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я разумею внешнее препятствие для движения), — пояснял он, — и это понятие может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам в неменьшей степени, чем к разумным существам» [6, т. 2, с. 163]. Свобода и необходимость для Гоббса совместимы. Они существуют в неразрывной связи, подобно тому как вода реки имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение наблюдается, по мысли философа, и в действиях людей. Поскольку действия совершаются по воле людей, то они проистекают из свободы, но поскольку «...всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины... то они проистекают из необходимости» [6, т. 2, с. 164]. Эти основные свойства человеческой природы своеобразно проявляются в естественном и гражданском состояниях.

Понятие «естественное состояние» — одно из основных понятий учения о человеке и философии государства Гоббса. Поэтому, как отмечают исследователи, он уделил пристальное внимание раскрытию этого концепта [19, с. 88–90]. Естественное состояние, согласно английскому мыслителю, характеризуется господством естественного права, естественной свободы и естественного закона. *Естественное право* определяется им как «...свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни...» [6, т. 2, с. 98]. Оно трактуется философом как проявление неограниченности человеческой свободы и универсального закона самосохранения.

Естественная свобода подразумевает, как отмечалось выше, «...отсутствие внешних препятствий, которые нередко могут лишить человека части его власти делать то, что он хотел...» [6, т. 2, с. 98]. *Естественный закон* — «...есть предписание, или найденное разумом (reason) общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни...» [6, т. 2, с. 98]. Естественный закон в трактовке Гоббса выступает выражением разумной и моральной природы человека, самоограничением неистребимого человеческого эгоизма.

Естественное состояние описывается философом обстоятельно и без прикрас. Будучи убежденным, что природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, Гоббс полагал, что именно из-за равенства проистекает взаимное недоверие между ними. Равенство способностей порождает равенство надежд на достижение целей и делает людей врагами. «На пути к достижению их цели (которая состо-

ит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга» [6, т. 2, с. 94].

Автор «Левиафана» обнаруживает в природе человека три основных мотива войны: соперничество, недоверие и жажду славы. Движимый эгоизмом и обладающий безграничной свободой естественный человек впадает в состояние «войны всех против всех». В этом состоянии каждый является врагом каждого, а сила и коварство становятся основными добродетелями. Поэтому для его характеристики Гоббс использует древнеримское высказывание «Человек человеку волк». Здесь нет и не может быть общей власти, нет закона, а следовательно, нет несправедливости. Понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого, как и понятия и добра и зла, неприменимы к описываемому состоянию. «Всякий человек называет добром то, что ему нравится или доставляет удовольствие, и злом то, что ему не нравится. Так как каждый человек отличается от другого по складу характера и вкусам, то люди различаются между собой также и в понимании добра и зла. Не существует абсолютного добра, лишённого всякого отношения к чему-либо или к кому-либо» [6, т. 1, с. 535].

В состоянии войны нет места ничему позитивному — ни собственности, ни владению, ни разграничению между своим и чужим. В нем господствует страх и присутствует постоянная опасность насильственной смерти. Угроза гибели становится доминирующей в утилитарном сознании естественного индивида. Этот страх перед самоистреблением заставляет людей с помощью разума искать выход из опасной ситуации. «Страсти, делающие людей склонными к миру, суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием. А разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению. Эти условия суть то, что иначе называется естественными законами...» [6, т. 2, с. 98].

Гоббс весьма глубоко и тонко проанализировал природу страха и его роль в жизни естественного индивида. Страх как основное психологическое состояние индивида в ситуации «войны всех против всех» вразумляет человека, укрощая его агрессивные страсти. Благодаря этому появляется первоначальный общественный договор как выражение коллективной благоразумной реакции на ситуацию «войны всех против всех». Он основан на следовании людьми естественным законам как велениям разума.

Философ раскрывает содержание этих общих правил разума, которые являются результатом своего рода «опытного благоразумия» людей. Особое внимание он уделил двум первым как основным. Один из них гласит, что «...всякий человек должен добиваться мира, если у него есть

надежда достигнуть его; если же он не может его достигнуть, то он может использовать любые средства, дающие преимущество на войне» [6, т. 2, с. 99]. От этого основного естественного закона происходит другой естественный закон, гласящий, что человек должен довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы для других людей по отношению к себе.

Гоббс, анализируя и обобщая содержание этих и последующих законов, указывал на их родство с евангельской истиной: «Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе». Эти и другие естественные законы (о справедливости, скромности, благодарности, милосердии и т. д.) вечны и неизменны для Гоббса, поскольку разум в его трактовке является таковым. Неизменны как его цели, в качестве которых выступают самосохранение и мир, так и предписываемые им для их достижения средства.

Однако как только люди решают следовать этим предписаниям разума, исчезает «война всех против всех» как причина, заставившая заключить соглашение. «Их договор есть лишь мирная конвенция, заключенная между убежденными хищниками под давлением взаимоопасных для них всех жизненных обстоятельств» [20, с. 224]. Как только эти обстоятельства исчезают, они нарушают соглашение и снова оказываются в состоянии войны. Разрешение данной проблемы Гоббс видит в создании государства, которое призвано заставить людей раз и навсегда следовать заключенному договору о мире. Такой договор представляет собой не какой-то единовременный акт, но постоянное состояние сознания и воли граждан, добровольно признающих над собой власть государства.

Следуя требованиям разума, люди приходят к осознанию необходимости ограничить произвол друг друга и смириться перед лицом единой воли, могущей обеспечить для них сколько-нибудь устойчивый мир.носителем этой воли Гоббс объявляет государство (лат. *civitas*). «Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты» [6, т. 2, с. 133]. Таковым представляется Гоббсу рождение великого Левиафана, или «...того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой» [6, т. 2, с. 133]. Гоббс не случайно использовал имя и образ этого библейского чудовища для обозначения государства. Он стремился подчеркнуть безграничность и абсолютный характер его власти, опиравшейся на его силу. В условиях ожесточенной политической борьбы в своем отечестве он мечтал видеть Англию в качестве мощ-

ной морской державы. Впоследствии в адрес философа неоднократно направлялись упреки за этот образ государства-монстра.

Для автора «Левиафана» государство — это реальное единство, достигнутое посредством соглашения, заключенного каждым человеком с другими людьми, в результате которого одному лицу или собранию лиц передается право управлять ими. И только государство, созданное путем договора, по Гоббсу, может быть названо «политическим, или государством, основанным на установлении». Государство же, основанное путем физической силы, он именует «государством, основанным на приобретении».

Философ выделял три рода верховной власти, а именно: монархию, где носителем верховной власти является один человек; демократию, где носителем верховной власти является общее собрание всех граждан; аристократию, где верховная власть принадлежит собранию определенных лиц, так или иначе выделенных из остальной массы. Их различие заключается в степени пригодности, или способности каждой из них осуществлять ту цель, «...для которой они установлены, а именно к водворению мира и обеспечению безопасности народа» [6, т. 2, с. 145]. Сравнив указанные формы правления, Гоббс бесспорное предпочтение отдал монархии.

Носитель единой воли, которому передано право управлять, по Гоббсу, является сувереном, и он обладает верховной властью, в то время как все другие являются подданными. Это с неизбежностью влечет за собой ограничение свободы подданных посредством их обязанностей, которые устанавливаются гражданскими законами. Английским мыслителем было проведено четкое различие между правом и законом. Право — это свобода делать или не делать что-либо, а закон — это узы, налагаемые на свободу. Дело власти — приказывать, а дело граждан — подчиняться, поскольку эти законы не есть произвол, а воплощение разумной необходимости. Государство в лице суверена становится «машиной, обладающей разумом». Благо народа должно стать высшим законом государства [6, т. 2, с. 134–137].

Между гражданскими и естественными законами, по Гоббсу, существует тесная связь, поскольку они совпадают по содержанию в силу того, что первые опираются на последние. Не случайно философ науку о естественных законах характеризовал как единственную и истинную философию морали. Будучи наукой о добре и зле в человеческих поступках и в общественной жизни, она должна стать составной частью философии государства. В отличие от естественных законов, подавляемых страстями и действующих лишь как тенденции, гражданские законы кодифицированы государством и наделены обязательно-принудительной силой.

На страже гражданских законов стоят воля правителя и мощь государства, угрожающего санкциями за их нарушение. «Под гражданскими законами, — говорит Гоббс, — я понимаю законы, которые люди обязаны соблюдать не как члены того или другого конкретного государства, а как члены государства вообще» [6, т. 2, с. 139]. Для мыслителя гражданский закон не просто разумное предписание, или совет одного человека другому, а приказание, исходящее от суверена, адресованное тем, кто обязался повиноваться ему. Он освящен не только авторитетом разума, но и пользой государства.

В термин «гражданский закон» включено имя приказывающего, каким является *persona civitatis* — государственное лицо. Добродетель этого государственного лица заключается в том, чтобы править в соответствии с данными законами. Эта *persona civitatis*, выступающая у Гоббса как правитель-суверен, обладает всеми видами власти: законодательной, исполнительной, судебной, а также властью выстраивать отношения с другими государствами.

Гоббс отстаивал идею неделимости суверенитета и не допускал разделения властей, поскольку полагал, что это неминуемо ведет к гражданской войне и возрождению естественного состояния с его анархией и «войной всех против всех». Для Гоббса нормально функционирующее государство — это и целесообразно устроенный людьми «политический автомат», и «святое» животное, и «смертный Бог». «Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве), — говорил философ, — является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни» [6, т. 2, с. 129]. В свою очередь, государство, раздираемое противоречиями, — большое животное, охваченное озверением, своего рода Сатана. Картины такого состояния достаточно выразительно описаны философом в работе «Бегемот, или Долгий парламент», в которой представлена история гражданской войны в Англии.

Таким образом, государство для автора «Левиафана» есть повеление разума, воплощение разумности человеческой природы с целью укрощения естественного себялюбия и своеволия и преодоления основанного на них отчуждения. Оно есть необходимое условие возможности обретения человеком своей социальной сущности благодаря развитию своих способностей в условиях мира и безопасности.

Теория общественного договора имманентно содержала идею о необходимости и возможности согласования индивидуального и общественного в человеке. Индивидуальное новоевропейским мыслителем repre-

зентировалось посредством концепта «естественный человек» со всеми вытекающими отсюда его модусами, прежде всего эгоизмом и «войной всех против всех», общественное утверждалось с помощью учения об общественном договоре. Возможность такого договора обосновывалась апелляцией к «законам разума», которые являлись мерилom совершенного устройства общества и воплощали собой не только «благую истину», но и «истинное благо». Добровольное ограничение естественных свобод есть указанное разумом средство сохранить жизнь и собственность. Таковой представляется мыслителям центральная идея этой теории.

Итак, теория общественного договора Гоббса явилась одним из влиятельнейших учений в философии Нового времени. Она стала важной вехой в истории развития социально-философской мысли и способствовала формированию ряда основополагающих категорий теории права и государства. Понятия «естественное состояние» и «общественный договор», разработанные философом, в дальнейшем будут использованы в социально-политической философии Дж. Локка. В целом же идеи английского мыслителя получают существенный резонанс в контексте философии Просвещения. Это в первую очередь следует отнести к социально-политическим и этическим учениям Ш.-Л. Монтескье, Д. Дидро и Ж.-Ж. Руссо.

Защита Гоббсом идеи сильного государства и абсолютизация его роли в жизни общества станет основанием для зачисления его в ряды представителей *этатизма* (франц. *état* — государство). Многие идеи английского философа, и прежде всего его идея ценности права и государства, в качестве единственных форм человеческого бытия, с помощью которых индивид получает возможности для развития своих способностей и реализации своей сущности, не утратили своей остроты и актуальности в условиях современной политической реальности.

7 СЕНСУАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ Дж. ЛОККА

7.1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Локк Джон (англ. Locke John; 1632—1704) — английский философ-материалист, идеолог веротерпимости и основатель идейно-политической доктрины либерализма. Родился 29 августа 1632 г. в Рингтоне (графство Сомерсет) в семье судейского чиновника. В возрасте 15 лет Локк был принят в Вестминстерскую школу, которая в то время была ведущим учебным заведением страны. В 1652 г. он поступил в Оксфордский университет. Господствовавшая здесь схоластическая философия не привлекала Локка — и молодой человек занялся изучением естествознания и медицины. В 1667 г. Локк познакомился с лордом Эшли, впоследствии графом Шефтсбери, который был известным государственным деятелем, лидером партии вигов (партия средней и крупной английской буржуазии, стремившаяся закрепить завоевания английской буржуазной революции), оппозиционной Карлу II. Граф Шефтсбери ввел Локка в сферы политики и экономики и всячески способствовал его участию в государственном управлении. В 1682 г. Шефтсбери, попавший в немилость к королю, вынужден был эмигрировать в Нидерланды, куда в 1683 г. вслед за ним последовал Локк. Королевские власти требовали выдачи Дж. Локка для суда. Но благодаря знакомству с правителем Нидерландов Вильгельмом III

Оранским, который оценил по достоинству его ум и политический опыт, Локку удалось избежать расправы. После свержения Якова II Стюарта упомянутым Вильгельмом III Оранским, имевшим неоспоримые права на английский престол, Локк вернулся в Англию, где стал одним из наиболее видных деятелей нового правительства. Одновременно он занялся интенсивной научной деятельностью. Однако в 1700 г. из-за болезни Локк оставил все свои посты и поселился в поместье лорда Мешэма, где занимался воспитанием его внука и подготовкой к изданию своих многочисленных трудов, идеи которых он вынашивал в течение всей жизни.

Одним из первых трудов, вышедших в 60-е гг. XVII в., стал «Опыт о законе природы», представлявший собой набросок теоретического обоснования понятий «естественное право» и «естественный закон». С 1685 по 1692 г. Локк подготовил и издал «Письма о веротерпимости», в которых он выступил против традиционного взгляда, согласно которому светская власть обладала правом насаждать истинную веру и истинную мораль. В 1693 г. философом были опубликованы «Мысли о воспитании», написанные им с 1684 по 1691 г.

В 1690 г. увидело свет главное философское произведение Локка «Опыт о человеческом разумении», начатый им в 1671 г. и законченный в 1686 г. Это сочинение выдержало ряд изданий при жизни автора, последнее, пятое издание, содержавшее исправления и дополнения, вышло в 1706 г., после смерти философа. Работа в развернутом виде представляла гносеологическую программу Локка.

Социально-философские и политические идеи Локка были представлены в работе «Два трактата о правлении» (1689–1690). В ней философ разработал концепцию общественного договора и обосновал идеи либерализма. В 1695 г. было издано религиозно-философское произведение «Разумность христианства». Подавляющее большинство работ написано на английском языке.

Умер Дж. Локк в поместье лорда Мешэма в 1704 г.

7.2. КРИТИКА ТЕОРИИ ВРОЖДЕННЫХ ИДЕЙ

В своем основополагающем философском сочинении «Опыт о человеческом разумении» (далее — «Опыт») Локк разрабатывает гносеологическую программу, которая внесла существенный вклад в развитие и углубление традиции эмпиризма. Во введении к этой работе философ формулирует ее цель, состоящую в исследовании происхождения, достоверности и объема человеческого познания.

В духе своего времени Локк объявил, что сущностной способностью человека и его основным определением является разум, ибо он «...ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему то превосходство и господство, которое он [человек] имеет над ними...» [12, т. 1, с. 91]. Поэтому первым шагом к достижению поставленной цели должны стать познание природы самого разума, постижение его способностей и обнаружение границ его возможностей.

Английский философ сформулировал задачу критического анализа разума с целью управления им и усовершенствования его деятельности. «Знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности. Когда мы будем знать свои силы, мы будем лучше знать, что можем предпринять с надеждой на успех» [12, т. 1, с. 94]. В своем устремлении исследовать разум, с одной стороны, Локк продолжил работу, проделанную в разных версиях Бэконом и Декартом, а с другой стороны, предвосхитил ряд идей критической философии Канта.

Как истинный последователь традиции сенсуализма, утверждавшей происхождение знаний исключительно из ощущений, свое исследование разума Локк начинает с развернутой критики теории врожденных идей.

Очевидно, что острие этой критики в первую очередь должно было быть направлено против концепции Декарта, однако Локк на страницах своей работы не упоминал имени французского философа, хотя достаточно часто использовал его аргументы в качестве объекта критики. Не указывал он и на других представителей этой теории. Это означает, что он видел свою задачу в том, чтобы раскрыть несостоятельность целой традиции, начало которой было положено учением Платона и которая была очень важна в среде современников Локка — кембриджских неоплатоников.

Для Локка исследование данной проблемы является необходимым введением в его гносеологию, поэтому именно с него он начинает «Опыт», посвящая ему первую часть своего знаменитого сочинения. Он со всей тщательностью и обоснованностью подходит к критическому рассмотрению двух основных аргументов сторонников теории врожденного знания. В качестве таковых выступили, *во-первых*, всеобщее признание данных истин людьми (согласие), *во-вторых*, первичность врожденных идей по отношению к приобретенным.

Для опровержения аргументов своих оппонентов Локк прибегает к достаточно обширному эмпирическому материалу, включающему факты психологии и описания наблюдений за жизнью «диких народов» открытых в недавнем прошлом земель. Что касается первого аргумента, то

Локк убежден, что на самом деле нет истин, которые бы пользовались всеобщим согласием. Даже такие истины, как «что есть, то есть» и «невозможно, чтобы одна вещь была и не была», не находят общего признания.

Кроме того, как заявляет философ, эти истины не известны детям, идиотам и другим людям. «Ибо, во-первых, очевидно, что дети и идиоты не имеют ни малейшего понятия или помышления о них. А этого пробела достаточно, чтобы расстроить всеобщее согласие, которое должно непременно сопутствовать всем врожденным истинам» [12, т. 1, с. 97]. Но даже если предположить несколько истин, разделяемых всеми, то согласие не может выступать в качестве доказательства их врожденности.

Далее Локк обращается к первой в ряду всех врожденных идей — идее Бога. Он отмечает, что даже относительно ее мы не обнаруживаем должного согласия. Исследования показали, что могут существовать народы, у которых данная идея отсутствует, а если имеется, то истолковывается различным образом. «Но если бы даже все человечество, — рассуждал философ, — повсюду имело понятие о Боге (хотя история говорит нам о противном), из этого не следовало бы, что идея его врожденна» [12, т. 1, с. 139]. Если идея Бога неврожденна, следовательно, никакая другая тоже не может считаться врожденной.

По поводу первичности врожденного знания Локк заявлял, что в случае принятия данного тезиса мы должны обнаружить эти истины там, где они менее всего проявляются, — в сознании детей и необразованных народов, поскольку они менее всех остальных испорчены чужими авторитетами и заимствованными мнениями. Образование и воспитание не стерло в их сознании ясных знаков, начертанных природой. Вместе с тем их понятия, констатирует Локк, скудны, ограничены и заимствованы из их повседневной жизни.

Утверждение сторонников врожденного знания о том, что данные истины существуют потенциально и познаются в процессе рассуждения, для Локка также является несостоятельным. Он полагал, что если принять такой довод, тогда любую истину следует считать врожденной, «...ибо все они открыты благодаря пользованию разумом и представляют собой истины, к познанию которых непременно может прийти разумное существо, если оно правильно пользуется своим мышлением» [12, т. 1, с. 97].

Кроме того, как отмечал мыслитель, начало рассуждения не есть время открытия врожденных истин, поскольку процесс образования отвлеченных идей зависит от мыслительных способностей человека и развивается вместе с ними. Дети, например, не могут знать, что такое тождество и различие как таковые, пока не приучат свой разум к более простым и частным идеям в процессе своей повседневной жизни. Только усвоив

в своем жизненном опыте, что «розга и вишня не есть одно и то же», ребенок может прийти к пониманию такой общей истины, как «невозможно, чтобы одна вещь была и не была».

Для Локка представлялась очевидной невозможность существования не только умозрительных истин, но и общепринятых, а следовательно врожденных, практических принципов. Он заявлял, что «...практические принципы имеют еще меньше права называться врожденными, а сомнение в том, что эти нравственные принципы запечатлены в душе от природы, еще сильнее сомнения относительно врожденности умозрительных принципов» [12, т. 1, с. 114]. Доказательством тому выступают многочисленные нарушения этих принципов людьми. Более того, целые народы отвергали некоторые нравственные правила. Локк иронизировал над теми, кто отстаивал эту теорию.

Философ утверждал, что в случае согласия с ними следовало бы принять за истину то, что у людей, живущих мошенничеством и грабежом, есть врожденные принципы правдивости и справедливости, которые они признают и с которыми согласны. В качестве контраргумента сторонники врожденности практических максим (нравственных правил) заявляли, что факт их отсутствия в действиях людей не означает, что они не существуют в их мыслях. По этому поводу Локк вполне справедливо замечал, что действия людей являются лучшими толкователями их мыслей. Он также отмечал, что те, кто отстаивал врожденность практических принципов, никогда не говорили, каковы они. Кроме того, нравственные правила нуждаются в доказательстве, что также является свидетельством их неврожденности.

Рассматривая данную проблему, Локк проявляет себя как мастер психологического анализа, глубоко раскрывая причины распространения имеющего столь длительную традицию учения. Важнейшую из них он усматривал в стремлении одних людей отучить пользоваться своим разумом других. Другую причину мыслитель видел в том, что люди склонны почитать воздвигнутых в своей душе идолов, беречь давно приобретенные представления, налагая печать божественности на нелепости и заблуждения. Эти идеи, будучи однажды принятыми, избавили ленивых от мук исканий, остановили сомневающихся в их исследованиях. В то же время тем, кто претендовал на роль учителей, они принесли немалую выгоду, предоставив возможность управлять людьми и использовать их в корыстных целях. «Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя, — это немалая власть человека над человеком» [12, т. 1, с. 152].

В результате детального критического анализа теории врожденных истин, а также основываясь на данных психологических, антропологических исследований того времени, своих педагогических наблюдениях, Локк пришел к несомненному выводу о том, что в душе нет никаких врожденных идей и принципов. Душа человека до всякого опыта есть не что иное, как *tabula rasa* (лат. «чистая, неисписанная доска»). «Мы предполагаем, что наша душа есть, если так можно выразиться, как бы *tabula rasa*, на которой ничего не написано, свободная совершенно от всяких идей» [12, т. 1, с. 152]. Локк использовал метафору восковой дощечки, где под дощечкой понимаются ум или душа, чтобы выразить идею «незаполненности», «чистоты» сознания.

Данный образ восходил к Античности, затем обнаружил себя в средневековой философской традиции (Альберт Великий). Но именно в новоевропейской философии он получил свое глубокое обоснование, первоначально как *tabula abrasa*, т. е. «табличка отскобленная», в теории идиолов Ф. Бэкона и затем в качестве основополагающей идеи в учении Локка. Философ полагал, что душа человека не содержит врожденных идей и принципов — ни теоретических, ни практических (нравственных), включая идею Бога. Люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания.

Критика Локком теории врожденных идей вызвала достаточно бурную реакцию со стороны представителей рационализма. В первую очередь это относится к немецкому философу Г. Лейбницу, который в пику своему английскому оппоненту назвал свое основное сочинение «Новые опыты о человеческом разумении...» (1704). Не случайно в историко-философской литературе эту работу называют «Анти-Локк». Лейбниц указал на ограниченность критики Дж. Локком теории врожденных идей и внес свой вклад в ее дальнейшее обоснование.

Этот диалог стал важной вехой в процессе развития и углубления теоретико-познавательных проблем в новоевропейской философии. Кроме того, исследователи философской мысли данного этапа считают, что «...локковская критика доктрины врожденности идей представляет собой первую развернутую критику априоризма (иную, более совершенную форму которого в следующем столетии разработает Кант)» [20, с. 419]. Следует также отметить, что *tabula rasa* в философии Локка — это не только гносеологический концепт. Он имел мощные социальные коннотации, поскольку явился манифестацией идеи равенства как равных стартовых возможностей для людей, которые различаются лишь своими естественными способностями и силами.

7.3. ПОНЯТИЕ ОПЫТА. ВНЕШНИЙ И ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ

Фундаментальным понятием эмпиризма является понятие опыта. Существенная роль в его разработке принадлежит именно Локку. Для окончательного завершения темы врожденности знания Локк считал необходимым указать путь, каким человек приходит ко всякому знанию. Философ был убежден, что весь материал рассуждения и знания человек получает из опыта. «На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит» [12, т. 1, с. 154]. Анализ понятия «опыт» предполагал, по Локку, исследование познавательных способностей человека. Первой в ряду таковых для него является способность ощущений, которая представляет собой «богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум» [12, т. 1, с. 155]. Органы чувств, будучи обращенными к отдельным предметам внешнего мира, полагал философ, передают уму разные, отличные друг от друга ощущения. Таким путем у людей возникают идеи желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого и все те идеи, которые принято называть чувственными качествами. Это есть первый источник идей, который Локк называет *внешним* опытом.

В этой части своего учения английский философ достаточно отчетливо следует традиции сенсуализма, в особенности сенсуализма эпикурейского типа, который отдавал предпочтение внешнему опыту. Однако, будучи хорошо знакомым с развитием предшествующей философской мысли, Локк использовал в своей теории познания идею «внутреннего человека». Право первенства в ее обосновании принадлежало Августину в контексте христианской традиции. Процесс рационализации этой идеи в новоевропейской философии привел к формулировке картезианского принципа *cogito*. Оценив по достоинству достижения своих предшественников, Локк в качестве второго источника идей выдвинул деятельность ума, которая представляет собой «...внутреннее восприятие действий (operations) нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями» [12, т. 1, с. 155]. В качестве таковых действий ума у него выступили «восприятие», «мышление», «сомнение», «вера», «рассуждение», «познание», «желание» и т. д. Этот источник идей каждый человек имеет внутри себя, в силу чего Локк называет его *внутренним чувством*, или *рефлексией*. Благодаря ему человек приобретает такие идеи, которые могут быть созданы умом при помощи размышления о своей собственной деятельности. «Под рефлексией, — заявляет Локк, — я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее про-

явления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности» [12, т. 1, с. 155]. В этой части учения Локка очевидно, *во-первых*, влияние идей Декарта, *во-вторых*, стремление дополнить чувственное познание рациональной деятельностью и тем самым преодолеть ограниченность сенсуализма. Такой подход позволяет говорить о Локке как об одном из ведущих и глубоких теоретиков эмпиризма.

Если ощущения есть внешний опыт, то рефлексия представляет собой, по Локку, внутренний опыт. Причины существования этих двух видов опыта как источника идей философ достаточно четко определил следующим образом: «...внешние материальные вещи, как объекты ощущения, и внутренняя деятельность нашего собственного ума, как объект рефлексии, по-моему, представляют собой единственное, откуда берут начало все наши идеи» [12, т. 1, с. 155]. Проблема взаимосвязи этих двух видов опыта представляла для Локка серьезную проблему, однако он постоянно подчеркивал первенство и приоритетность внешнего опыта. Он указывал, что как только исчезает внешний опыт, т. е. ощущения не составляют идей сознанию человека, становится невозможной любая деятельность ума, или рефлексия.

Таким образом, ощущения и рефлексия, согласно автору «Опыта о человеческом разумении», представляют собой путь, благодаря которому душа человека, будучи изначально *tabula rasa*, естественным образом приобретает все свое знание, элементами которого являются идеи.

7.4. ПОНЯТИЕ ИДЕИ. ПРОСТЫЕ И СЛОЖНЫЕ ИДЕИ

Локк убежден: чтобы лучше понять природу, характер и объем нашего знания, необходимо установить не только причину идей, но и прояснить, что есть «идея» как элемент знания, как исходный «материал мышления». Свое первое обоснование понятие «идея» получило в учении Платона, однако наряду с его гносеологическим содержанием, оно имело весьма значимый для платоновского учения онтологический статус. Эта трактовка еще в большей степени проявилась в контексте схоластического реализма.

Для новоевропейской философии понятие «идея» становится центральным в процессе создания учений о познании. Его экспликация явилась основанием для концептуального оформления основных гносеологических программ и важнейшей темой напряженного диалога эмпириков и рационалистов. Локк достаточно наглядно продемонстрировал это кри-

тикой врожденных идей. Понятие «идея» в контексте его собственного учения истолковывалось предельно широко и исключительно в гносеологическом аспекте. Идеями он называл все, что ум воспринимает и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания.

Локк различал простые и сложные идеи. Простые идеи возникают в результате внешнего и внутреннего опыта. «Каждая такая идея, будучи сама по себе несложной, содержит в себе только одно единообразное представление или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи» [12, т. 1, с. 169]. Сложные идеи являются результатом различных действий ума с простыми идеями. Локк утверждает, что ум, «...будучи совершенно пассивным при восприятии всех своих простых идей, производит некоторые собственные действия, при помощи которых из его простых идей как материала и основания для остального строятся другие» [12, т. 1, с. 169]. Он выделил три вида действия, в которых ум проявляет свои способности в создании сложных идей:

1) соединение нескольких простых идей в одну сложную, т. е. их суммирование;

2) сведение вместе двух идей, простых или сложных, сопоставление их друг с другом, т. е. их сравнение;

3) отвлечение идей от всех других идей, сопутствующих им в их реальной действительности, т. е. абстрагирование.

Благодаря этим действиям ума создается бесконечное разнообразие сложных идей, которое, по Локку, может быть сведено к следующим трем разрядам: 1) модусам; 2) субстанциям; 3) отношениям.

Модусы — это сложные идеи, которые не имеют в себе предпосылки самостоятельности их существования, а являются зависимыми от субстанций либо их свойствами. Таковы идеи, обозначаемые словами «треугольник», «благодарность», «убийство» и др. Однако важнейшими среди таких идей являются идеи пространства, времени, числа. Локк выделял два вида модусов: простые и смешанные. Первые представляют собой разновидности или различные сочетания одной и той же простой идеи, например «дюжина» или «двадцатка». Вторые составлены из простых идей разных видов, соединенных для образования одной сложной идеи, например «красота», которая состоит в известном сочетании окраски, формы и т. д. Эти идеи есть результат применения умом процедуры сложения простых идей [12, т. 1, с. 214].

Субстанции — это сочетания простых идей, которые представляют собой различные отдельные вещи, существующие самостоятельно. Например, сочетание идей определенной формы вместе со способностью движения, мышления и рассуждения образует обычную идею человека.

Идеи субстанции также представлены двумя видами. Это идеи простых субстанций, существующих отдельно, например идеи человека или овцы, и идеи собирательных субстанций, как несколько соединенных вместе, например армия людей или стадо овец. Этот разряд идей также создается путем сложения умом простых идей.

При анализе этого рода идей Локк демонстрирует гносеологический подход к трактовке понятия субстанции, наделяя его эмпирическим содержанием. Субстанция — это сложная идея, представляющая в сознании человека конкретную единичную вещь как некую целостность.

Отношения — это разряд сложных идей, которые возникают в результате сопоставления умом одной идеи с другой. Подобные отношения выражаются соотносительными словами, например «отец-сын», «больше-меньше», «Кай-Авель», «причина-следствие». Эти идеи создаются в результате сравнения [12, т. 1, с. 214–215].

Вместе с тем Локк выделяет еще один, особый разряд сложных идей, которые названы им *общими (отвлеченными)*. Они создаются умом при помощи третьего из обозначенных им действий ума — абстрагирования. Разум, сопоставляя различные предметы мира, посредством отвлечения от одних признаков и обобщения других образует идеи, которые становятся представителями предметов одного и того же рода. По этому поводу философ отмечал следующее: «...когда мы отбрасываем единичное, то общее, которое остается, есть лишь то, что мы сами создали, ибо его общая природа есть не что иное, как данная ему разумением способность обозначать или представлять много отдельных предметов; значение его есть лишь прибавленное к нему человеческим разумом отношение» [12, т. 1, с. 472]. По Локку, отвлеченные идеи, будучи продуктами разума, своим основанием имеют сходство вещей, ибо природа, производя вещи, многие из них создала сходными.

Разум способен создавать разные степени общности, что является основанием для выделения видов и родов в представлении предметов мира. Отвлеченные идеи составляют сущность родов и видов. В результате последовательного абстрагирования разум способен создать идею всеобщего. Таковой для Локка является идея субстанции вообще, или «понятие о чистой субстанции», под которой понимается философская идея материальной субстанции. «Таким образом, наша идея, которой мы даем общее имя “субстанция”, — утверждал философ, — есть лишь предполагаемый, но неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими. А так как мы воображаем, что они не могут существовать *sine re substante* (“без чего-нибудь поддерживающего их”), то мы на-

зываем этот носитель *substantia*, что в буквальном смысле слова означает “стоящее под чем-нибудь”, или “поддерживающее”» [12, т. 1, с. 346].

Локк своеобразно решил вопрос о соотношении общего и единичного. Для него, как эмпирика, реальностью обладают единичные конкретные вещи, тогда как общее и всеобщее не относятся к действительному существованию вещей. Они изобретены и созданы разумом для его собственного употребления и касаются только знаков — слов или идей. Слова бывают общими, когда употребляются в качестве знаков общих идей. Идеи же бывают общими, когда выступают как представители многих отдельных вещей.

Данная позиция представляла собой умеренную форму номинализма, которую принято называть концептуализмом. *Концептуализм* (лат. *conceptus* — понятие) — учение, которое отрицает за общими понятиями самостоятельное существование, но полагает, что они воспроизводят объединяемые в человеческом уме сходные признаки единичных вещей. Как оппонент схоластического реализма в решении проблемы универсалий, концептуализм утверждал, что в единичных предметах существует нечто общее, на основе чего возникает концепт, выраженный словом.

Позиция Локка в решении данной проблемы отличается от позиции Гоббса как выразителя крайней формы номинализма. Гоббс общее свел к знакам, которые имеют конвенциональную природу, т. е. установлены по произвольному соглашению людей и никоим образом не выражают природу вещей. Локк же в знаках (словах) видел средство обозначения общих идей, которые отражали обнаруженное разумом объективно существующее сходство между вещами. Для него общее — это рационально постигаемая сущность материальных вещей.

Таким образом, учение Локка об идеях способствовало дальнейшему обоснованию эмпиризма. Вместе с тем оно достаточно наглядно продемонстрировало стремление философа преодолеть не только односторонность сенсуализма как его основания, но и крайности номинализма.

7.5. КОНЦЕПЦИЯ ПЕРВИЧНЫХ И ВТОРИЧНЫХ КАЧЕСТВ

Учение Локка об идеях было неразрывно связано с его концепцией первичных и вторичных качеств, главные положения которой сводятся к обоснованию различного онтологического и гносеологического статуса всего разнообразия свойств материального мира. Английский мыслитель

тель теоретически обосновал уже имевшее место в европейской мысли представление о двух видах идей, полученных в результате чувственного познания и отражающих в сознании человека различные качества предметов мира. Критерием их различения явилась степень соответствия этих чувственных образов своим прообразами, т. е. отражаемым качествам. «Чтобы лучше раскрыть природу наших идей и толковать о них понятно, будет удобно провести в них различие... Большинство находящихся в уме идей ощущения так же мало похожи на нечто находящееся вне нас, как мало похожи на наши идеи обозначающие их названия, хотя последние и способны, как только мы их услышим, вызывать в нас эти идеи» [12, т. 1, с. 183].

Обозначенная Локком проблема в той или иной степени поднималась многими мыслителями XVII в. К их числу можно отнести естествоиспытателей в лице Г. Галилея, Р. Бойля, И. Ньютона, рационалистов в лице Р. Декарта и Б. Спинозы, эмпирика Т. Гоббса. Интерес к данной проблеме был связан с достижениями бурно развивающегося физико-математического естествознания, следствием чего явилось пристальное внимание со стороны мыслителей к механико-геометрическим свойствам мира и признание за ними особой роли в процессе его познания.

Изначально Г. Галилей в своем «Диалоге о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой» (1632) провел различие между объективными и субъективными качествами познаваемых предметов. Затем Декарт представил протяженность в качестве единственно значимого атрибута своей материальной субстанции. Далее Гоббс выделил различные группы акциденций, истолковав механико-геометрические свойства как объективно существующие. Заслуга Локка состоит в том, что в рамках своей теории познания он оформил данную проблему концептуально и дал ей философское обоснование. Он вслед за английским физиком Р. Бойлем, который был одним из учредителей Лондонского королевского общества и с которым философ состоял в тесном сотрудничестве, использовал при решении указанной проблемы термины «первичные» и «вторичные» качества.

В работе «Опыт о человеческом разумении» ее автор отмечал, что воздействие внешних предметов может производить в сознании человека как адекватные, так и неадекватные идеи. К первым следует отнести идеи протяженности, движения, покоя, фигуры, ко вторым — идеи вкуса, цвета, запаха. Различия между этими идеями являются, по Локку, результатом различного характера свойств предметов, воздействующих на человеческую душу. Именно характер этих свойств определяет их как первичные и вторичные. Локк не только дал определения первичных и вторичных качеств, но и обозначил их существенные признаки.

Для первичных качеств таковыми выступили: *во-первых*, их имманентность телу, их неотделимость от него, в каком бы состоянии оно ни было, и постоянное их наличие (присутствие) при всех возможных изменениях тела. *Во-вторых*, это вполне согласованное и изобразительно точное восприятие различными органами чувств. Такое совокупное восприятие возможно благодаря тому, что мышление человека способно связывать воедино разные ощущения [12, т. 1, с. 184]. Список первичных качеств был составлен предшественниками Локка и включал такие свойства, как протяженность, форма, движение или покой и число. Автор «Опыта» добавил к указанному перечню такое свойство, как плотность, которая является следствием непроницаемости атомов, составляющих тела.

Вторичные качества — это такие качества, как цвет, звук, вкус, запах и т. д., которые на деле не играют никакой роли в самих вещах. В том чувственном виде, в каком они воспринимаются человеком, они в самих телах не существуют. Идеи этих качеств возникают в сознании субъекта при соответствующих условиях. Например, свет необходим для восприятия цвета, а степень освещенности предмета определяет степень интенсивности воспринимаемого нами его качества. Кроме того, для восприятия каждого вторичного качества имеется особый орган, способный к его восприятию.

Первичные качества объявляются единственно объективными, поэтому «...идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах» [12, т. 1, с. 186]. Вторичные качества производны от первичных. Идеи, вызываемые этими качествами, не имеют сходства с телами. «В самих телах, — констатировал Локк, — нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах... есть только способность вызывать в нас эти ощущения. И то, что является сладким, голубым или теплым в идее, в самих телах, которые мы так называем, есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц» [12, т. 1, с. 186]. Другими словами, вторичные качества объективны по вызывающей их внешней причине и субъективны по их содержанию. Идеи этих качеств есть не более как условные знаки вещей.

Таким образом, концепция первичных и вторичных качеств ознаменовала собой дальнейшее углубление анализа гносеологической проблематики посредством исследования механизма познавательных функций ощущений. Она также способствовала преодолению точки зрения наивного реализма, отождествлявшего образы вещей в сознании с воспринимаемой реальностью. Данное учение Локка стало объектом критики и отправной точкой обоснования версии эмпиризма Дж. Беркли. Внимание данной проблеме было уделено также в философии И. Канта.

7.6. УЧЕНИЕ ОБ ИСТИНЕ И ВИДАХ ЕЕ ПОЗНАНИЯ

Учение Локка об истине и видах ее познания является логическим следствием его учения об идеях и концепции первичных и вторичных качеств. Данной проблеме он посвящает заключительную, четвертую книгу «Опыта».

Для этого философа проблема истины — есть проблема адекватности отражения предметов мира и их свойств в человеческом разуме: «Наше познание, — утверждал он, — реально лишь постольку, поскольку идеи сообразны с действительностью вещей» [12, т. 1, с. 169]. Локка не устраивал критерий истинности, предложенный Декартом (французский философ в качестве такого критерия объявил ясность и отчетливость воспринимаемых умом идей). Он полагал, что достоверность знания не может быть заключена исключительно в ясных и отчетливых идеях. Аргументы его французского оппонента в этом вопросе представлялись ему недостаточно убедительными.

Проблема истины для Локка — это область своеобразных отношений между идеями, поскольку знание есть не бессвязная совокупность идей, а их логическая система. Сам процесс познания определялся философом как «...восприятие связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости любых наших идей» [12, т. 2, с. 3]. Поэтому большое значение для него приобретает способ восприятия отношений между идеями, посредством которого выявляется степень очевидности познания. Руководствуясь такими установками, Локк выделил три вида познания и определил каждому из них соответствующий критерий истинности.

1. Интуитивное познание — это непосредственное восприятие умом соответствия или несоответствия двух идей, без вмешательства каких-нибудь других идей. Этот вид познания, считал Локк, предполагает, что «...уму не нужно при этом доказывать либо изучать, он воспринимает истину, как глаз воспринимает свет: только благодаря тому, что он на него направлен» [12, т. 2, с. 8]. В качестве примера таких истин он приводит следующие: «белое не есть черное», «круг не есть треугольник», «три больше двух» и т. д.

Полагание английским философом-эмпириком интуитивного познания в качестве первого и наиболее достоверного вида познания может послужить основанием для аналогий с учением об интеллектуальной интуиции Декарта. Однако при всем сходстве трактовки механизма действия этого вида познания они диаметрально противоположным образом ис-

толковывали природу самих идей. Локк постоянно подчеркивал, что эти идеи возникают посредством чувств, а потом уже наш разум интуитивно схватывает истинность положений, которые формируются из этих идей. Декарт исходил из принципа врожденности идей разуму.

Критерием истинности в этом познании выступает соответствие между идеями, которое, по Локку, может быть сведено к таким его видам: 1) тождество или различие, 2) отношение, 3) совместное существование, или необходимая связь, 4) реальное существование [12, т. 2, с. 3].

2. Демонстративное познание — это опосредованное восприятие умом соответствия или несоответствия двух идей. Искомое соответствие или несоответствие обнаруживается умом не сразу, а через посредство одной или нескольких идей. Локк называет это рассуждением, а посредствующие идеи — доводами. Поэтому демонстративное познание зависит от доказательств, поскольку «соответствие показано разуму и ум заставляет его увидеть» [12, т. 2, с. 8]. Этот вид познания связан с интуитивными истинами, которые служат началом рассуждения и отдельными звеньями, своего рода атомами в цепочке дедуктивного вывода. В результате такого рассуждения знание, неочевидное для интуиции, становится очевидным для демонстрации. В качестве примера демонстративного познания Локк приводит положение: «Углы треугольника равны двум прямым» [12, т. 2, с. 10].

Критерием истинности для данного вида познания является соответствие связи идей тем связям, которые существуют между предметами мира, ими обозначаемыми. Другими словами, два вида последовательностей (логический и реальный) должны совпадать по своей структуре, только в этом случае связь идей может претендовать на достоверность.

3. Сенситивное познание — это чувственное восприятие отдельных предметов. Локк с определенной долей осторожности относит его к области знания. С одной стороны, оно выходит за пределы простой вероятности, с другой — не достигает тех степеней достоверности, которые присущи интуиции и демонстрации. По своей очевидности сенситивное познание близко к интуиции, так как дает знание о факте существования внешнего мира. Но при этом оно зачастую характеризуется случайностью и неполнотой. Для него свойственна устремленность на единичное, т. е. оно не дает знания общего. Содержанием этого познания выступают идеи первичных и вторичных качеств.

Критерием истинности в данном виде познания является соответствие идей свойствам предметов, которые ими отображаются. Идеи как результат сенситивного познания приобретаются путем внешнего опыта, т. е. с помощью ощущений. По Локку, они будут истинны в том случае, когда объектом их постижения будут первичные качества предмет-

ного мира, поскольку только они воспроизводятся нашими чувствами изобразительно точно.

Таким образом, учение об идеях, весьма фундированная их типология, а также классификация видов познания, изложенные Локком в «Опыте о человеческом разумении», явились свидетельством обстоятельного и всестороннего анализа им теоретико-познавательных проблем. Это придало многим положениям его гносеологии основательность и глубину. Английский философ достаточно убедительно продемонстрировал чувственную природу идей как «материала» познавательной деятельности ума. Привлечение в систему эмпиризма интуитивного и неразрывно связанного с ним демонстративного познания позволило ему не только дополнить эту традицию рационалистическими элементами, но и использовать их в качестве орудия критики своих оппонентов.

7.7. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Социально-политическая проблематика и ее разработка имели особое значение для философской системы Локка. С одной стороны, это было вызвано происходившей в это время в Англии буржуазной революцией, а с другой — развернувшейся идейной борьбой вокруг проблемы происхождения и сущности государства. Эти вопросы нашли свое отражение в первую очередь в работе Локка «Два трактата о правлении». В ней философ представил собственную версию теории общественного договора, основные идеи которой позволили отнести его к числу основателей концепции естественного права и родоначальников идеологии либерализма.

Указанное сочинение английского философа включает две части. В первом трактате Локк осуществил критику работы своего современника и соотечественника Р. Филмера «Патриарх, или Естественная власть королей», которая в то время получила широкую известность. В ней Филмер обосновал патриархально-абсолютистскую концепцию государства, согласно которой всякая собственность и власть королей происходят от владений и власти Адама, дарованных ему Богом.

Локк острие своей критики направил на основную формулу данной концепции, суть которой сводится к следующему: «Всякое правление есть абсолютная монархия... Ни один человек не рождается свободным» [12, т. 3, с. 141]. Философ со всей тщательностью исследовал «ложные принципы и основания сэра Роберта Филмера», поставив перед собой задачу их опровержения. Он представил развернутую систему аргументации,

подобно тому как это было проделано им в «Опыте» для критики теории врожденных идей. Свои аргументы Локк выдвигал, обращаясь не только к исследованию исторической реальности, но и к анализу библейской истории и тексту самого Священного Писания.

Во второй части сочинения «Два трактата о правлении» Локк раскрыл основные положения своей социально-политической теории. Существенную роль в ее становлении сыграли прежде всего общефилософские и гносеологические установки самого Локка. Их неразрывную связь с социально-политическими идеями отмечают многие исследователи творчества мыслителя [10; 20; 23]. Вместе с тем в одной из своих ранних работ в качестве теоретических источников идей о естественном праве и естественном законе английский философ указал учения Аристотеля и стоиков. Заметное влияние на идеи Локка оказало эвдемонистическое учение П. Гассенди. Немалое значение для обоснования данной теории сыграла осуществленная Локком критика не только апологетического учения Филмера, но и концепции общественного договора Гоббса.

Как и Гоббс, Локк полагал, что для истинного понимания политической власти и определения источника ее возникновения необходимо рассмотреть естественное состояние, в котором изначально находились все люди. Установив основные характеристики этого состояния, Локк определил его как «...состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы...» [12, т. 3, с. 263]. Важнейшим принципом естественного состояния философ считал равенство людей, «...при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, — и никто не имеет больше другого» [12, т. 3, с. 263].

Однако господство равенства в этом состоянии, по его мнению, не означает уравнивания людей. Они различаются не только своими физическими силами, но и разной степенью разумности и прилежания. Поэтому естественное равенство, будучи прежде всего равенством стартовых возможностей людей, допускает и, более того, оберегает природное различие людей. Для Локка, по мнению исследователей его творчества, равенство возможностей для реализации естественных различий «...есть, как это ни парадоксально на первый взгляд, лучшее средство для устранения неестественных привилегий» [20, с. 243]. Утверждение равенства в естественном состоянии — это возможность и необходимость его утверждения в гражданском состоянии, так как идея о природном равенстве людей впоследствии выступит фундаментом для обоснования идеи социального равенства.

В этом отношении весьма примечательно обоснование Локком права естественного индивида на собственность. Философ утверждал, что собственностью человека является в первую очередь личность самого человека, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. По сути дела, это формулировка английским мыслителем главного среди естественных прав — права на жизнь. Логическим продолжением этого права у него стало право на владение всем, что произведено индивидом с помощью приложения его жизненных сил. По Локку, это приложение жизненных сил человека есть труд. Он убежден: поскольку труд есть неоспоримая собственность человека, никто другой, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его приложил.

Автор «Двух трактатов о правлении» также убедительно показал, что происхождение собственности неразрывно связано с трудом. Он говорил о том, что «...хотя предметы природы даны всем сообща, но человек, будучи господином над самим собой и владельцем своей собственной личности, ее действий и ее труда, в качестве такового заключал в себе самую великую основу собственности» [12, т. 3, с. 287]. Анализируя происхождение собственности, Локк внес определенный вклад в обоснование трудовой теории стоимости, полагая, что именно «...труд составляет гораздо большую часть стоимости вещей, которыми мы наслаждаемся в этом мире» [12, т. 3, с. 286].

В ходе анализа естественного состояния Локком была разработана тройственная формула прав человека, в качестве элементов которой выступили *право на жизнь, право на свободу и право на собственность*, что позволило назвать этого английского философа одним из основателей концепции естественного права. Концепция естественного права утверждала идею неотчуждаемости, неотъемлемости основных прав человека в силу их принадлежности его природе. Свое дальнейшее развитие концепция получила в XVIII в. в творчестве Д. Дидро, Ж.-Ж. Руссо и других мыслителей эпохи Просвещения.

В естественном состоянии, по Локку, действует закон природы, которым это состояние управляется и который обязателен для каждого индивида. Этот закон природы есть закон разума, и он требует соблюдения всеми естественными индивидами естественного права. Закон природы гласит, что «...поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого» [12, т. 3, с. 265].

В силу действия этого закона естественное состояние, по мнению мыслителя, не есть состояние своеволия. Поэтому, в отличие от Гоббса, у Локка естественное состояние не выступало воплощением «войны всех

против всех». «“Состояние природы” у Локка, — отмечают исследователи его философии, — есть “состояние свободы”, но не “состояние вседозволенности”, потому что даже если люди в этом состоянии и не связаны волей другого человека, они все же должны подчиняться “закону природы”, т. е. природным (естественным) *моральным* предписаниям» [23, с. 152].

В таком случае возникает потребность в объяснении, чем была вызвана необходимость заключения договора и установления гражданского состояния. У Гоббса такая необходимость была вызвана страхом перед самоистреблением в ситуации упомянутой «войны всех против всех». Локк эту причину разъяснил иначе. Он полагал, что в естественном состоянии человек является одновременно носителем законодательной (разум — источник закона природы), судебной и исполнительной власти. В случае посягательств на права одного человека другим первый, руководствуясь законом природы, должен защитить себя и наказать нарушителя. В отсутствие беспристрастной третьей стороны и четко оговоренных санкций человек сам выступал в качестве судьи. По этому поводу Локк заметил, что очень сложно быть справедливым судьей в своем собственном деле. Такое положение неизбежно ведет к нарушению естественных прав и чревато опасностью войны между людьми.

В качестве основных недостатков естественного состояния Локк выделил следующие: отсутствие закона, который всеми принимается в качестве нормы справедливости и несправедливости; отсутствие знающего и беспристрастного судьи, который обладал бы властью разрешать все затруднения в соответствии с установленным законом; отсутствие или недостаток силы для приведения приговора в исполнение.

Таким образом, причинами, побудившими людей перейти к гражданскому состоянию, явились отсутствие в естественном состоянии действенных механизмов разрешения противоречий между людьми и необходимость надежных гарантий соблюдения их естественных прав. Именно это, полагал Локк, заставило людей пойти на заключение договора, который и явился истинной причиной политической власти. «Единственный путь, — говорил мыслитель, — посредством которого кто-либо отказывается от своей естественной свободы и надевает на себя узы гражданского общества, — это соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для того, чтобы удобно, благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо, не являющийся членом общества» [12, т. 3, с. 317].

Созданное таким образом сообщество Локк называет государством. «Под государством я все время подразумеваю не демократию или какую-либо иную форму правления, но *любое независимое сообщество* (any

independent community), которое латиняне обозначили словом “civitas”» [12, т. 3, с. 338]. Первым положительным законом созданного государства должно стать установление законодательной власти, которая, по убеждению мыслителя, в своих крайних пределах должна быть ограничена общим благом.

Локк впервые в истории политической мысли выдвинул идею разделения властей, согласно которой верховная власть должна состоять из трех независимых, но взаимодополняемых ветвей. Законодательная власть должна принадлежать парламенту как представительному органу, исполнительная — в основном суду и армии. Третья ветвь власти им была названа федеративной, поскольку призвана отвечать за международные отношения, и была передана кабинету министров и отчасти королю.

Непременным условием успешного функционирования политической власти, убежден английский мыслитель, является подчинение ее самой установленным законам. В противном случае он не исключал возможности расторжения договора. Если государство не в состоянии защитить права личности и гарантировать ее свободы, оно имеет все основания быть ликвидированным. Локк утверждал, что «...только цель, ради которой возведено правительство, и должна быть мерилем его деятельности» [12, т. 3, с. 66]. Философ таким способом обосновал право народа на революцию.

Одной из важнейших задач социально-политической концепции Локка явилось обоснование идеи терпимости. Философ, раскрыв глубину и сложность проблемы терпимости в контексте сложившейся социально-исторической и политической ситуации, продемонстрировал ее философский характер. Он показал, что данная проблема бесконечно многообразна по своим проявлениям и возникает в различных сферах общественной жизни: в отношениях государства и гражданина, в национальных и конфессиональных отношениях как социальных общностей, так и отдельных людей. Как автор «Писем о веротерпимости» Локк выступил в роли страстного защитника свободы совести. Он ратовал за отделение церкви от государства. Он также был убежден, что никто не вправе постигать Бога за другого, никто не вправе решать за человека: верить или не верить.

Вера для этого английского мыслителя — глубоко личный и сокровенный процесс, поскольку «...путь к спасению — это не какая-то внешняя вынужденная деятельность, но добровольный и тайный выбор ума» [12, т. 3, с. 69]. Попечение о собственной душе, по Локку, есть исключительное право самого человека. По этому поводу философ заявлял: «...справедливое притязание на неограниченную терпимость имеют место, вре-

мя и способ моего поклонения Богу, потому что это происходит между Господом и мной... выходит за пределы досягаемости и воздействия политики и правительства, которые существуют только ради моего благополучия в этом мире» [12, т. 3, с. 68].

Как идеолог либерализма, Локк связал воедино проблему терпимости и проблему свободы, обосновав их неразрывную связь. Рассматривая тройственную формулу прав человека (жизнь, свобода, собственность) как воплощение «метафизики свободы», английский философ представил ее одновременно как полную формулу терпимости в основных ее измерениях. Право на жизнь Локк трактует как *терпимость к свободному* распоряжению индивидом собственными жизненными силами. Тогда нетерпимость, как ее контрагент, представляет собой ограничение и подавление этой свободы, вплоть до полного физического уничтожения.

Право на собственность — это *терпимость к свободному* распоряжению индивидом результатами приложения жизненных сил. Нетерпимость в данном случае имеет также обширную феноменологию: от зависти до различных форм революционных практик, направленных на экспроприацию собственности.

И наконец, право на свободу совести для Локка предстает как терпимость к *свободному самоопределению* индивида в сфере мировоззренческих ориентаций и ценностей, т. е. право человека на свободное полагание и следование своим жизненным целям. Нетерпимость в данном случае — это различные формы духовного подавления.

Таким образом, по Локку, утверждение терпимости как принципа общественной жизни — это полагание возможности свободы во всех формах ее проявления, научение терпимости — это научение свободе. Исследователи новоевропейской мысли считают, что полная формула «естественного индивида» Локка одновременно есть полная формула человека как гражданского лица. Для него свобода в гражданском состоянии предполагает экономически самостоятельного индивида, автономную моральную личность и независимого субъекта права. «Естественное право» Локка формулировало новый политико-юридический идеал: идеал общества, в котором каждый человек с самого начала признается в качестве индипендента (субъекта независимых убеждений. — *И. Л.*) — труженика — собственника» [20, с. 250].

Роль идей Локка в истории европейской философской и общественно-политической мысли невозможно переоценить. Концепция естественного права обосновала идею неотъемлемости основных прав человека и утвердила ее как политико-правовую аксиому. Она не только явилась

идейно-теоретическим основанием конституционной практики европейских государств эпохи Просвещения, в том числе и Речи Посполитой (Конституция 3 мая 1791 г.), но и нашла свое отражение в Конституции США. Идея разделения властей была обоснована как важнейший принцип теории правового государства, а Локк заслуженно признан в качестве одного из ее основателей.

Философские идеи Локка оказали существенное влияние на дальнейшее развитие британской философии в лице Дж. Толанда, Дж. Пристли, Дж. Беркли, Д. Юма. Французское Просвещение сформируется во многом под воздействием учения английского философа. Такие выдающиеся мыслители, как Вольтер, Ш.-Л. Монтескье, Э. Кондильяк, Ж. Ламетри, К. Гельвеций, Д. Дидро, будут достаточно часто обращаться к идейному наследию этого мыслителя.

8 ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ Б. СПИНОЗЫ

8.1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Спиноза Бенедикт (ивр. Барух, лат. Benedictus de Spinoza; 1632–1677) – нидерландский философ. Один из основных представителей новоевропейского рационализма и метафизики XVII в.

Спиноза родился в семье еврейского купца, чьи предки, спасаясь от религиозных преследований, бежали из Португалии и осели в Амстердаме. Свое обучение будущий философ начал в еврейском училище, которое готовило раввинов. В качестве основных преподаваемых здесь предметов были древнееврейский язык и еврейское богословие. Спиноза проявил себя как очень способный ученик, и руководители местной еврейской общины возлагали на него большие надежды. Однако премудрости Талмуда не удовлетворяли пытливого ума будущего философа. Он увлекся изучением языков и познакомился с трудами Аверроэса и Аристотеля в интерпретации выдающегося еврейского философа и богослова Моисея Маймонида (1135–1204).

Особый интерес у него вызвали достижения в области математики и естествознания, а также новейшие философские учения, с которыми он познакомился в школе амстердамского доктора филологии Ф. ван ден Эндена. В результате своих занятий Спиноза отошел от ортодоксального иудаизма

и сблизился с коллегами (течение в протестантизме), что послужило основанием для обвинения его в ереси. Община предприняла всяческие попытки заставить Спинозу отказаться от своих взглядов: ему предлагали деньги, покушались на его жизнь. В 1656 г. руководители общины провозгласили «великое отлучение» еретика, означавшее изгнание из общины. В 1660 г. Амстердамская синагога официально обратилась к муниципальным властям с требованием осудить Спинозу, представлявшего «угрозу благочестию и морали».

Мыслитель был вынужден покинуть Амстердам и поселиться в деревне близ Лейдена. На жизнь он зарабатывал шлифовкой линз и рисованием. Однако главные его усилия были сконцентрированы на изучении и разработке философских проблем. Здесь им были написаны первые сочинения. К ним относится «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» (1658–1660), представляющий собой предварительный набросок его будущей системы. Позже был подготовлен «Трактат об усовершенствовании разума» (1661), раскрывающий основные принципы методологии и теории познания Спинозы. В 1663 г. издано единственное произведение Спинозы, вышедшее при его жизни под его именем, — «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим путем» с приложением «Метафизических размышлений» Декарта.

В 1670 г. в Амстердаме анонимно вышел «Теолого-политический трактат», который вызвал негодование со стороны теологов и был официально запрещен. От серьезных преследований Спинозу спасла благосклонность к нему братьев де Витт, которые в то время находились у власти. В мае 1670 г. Спиноза переехал в Гаагу, где провел последние годы своей жизни. В 1673 г. он отказался от приглашения пфальцского курфюрста занять кафедру философии в Гейдельбергском университете, аргументируя это боязнью потерять интеллектуальную свободу.

В 1675 г. Спиноза завершил работу над «Этикой» — главным сочинением, над которым он работал в течение двенадцати лет. Этот труд, имевший полное название «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей» (далее — «Этика»), в систематизированной форме содержал все основные положения его философии. Однако после того как в 1672 г. братья де Витт были убиты в результате государственного переворота, он не решился опубликовать трактат, хотя рукописные копии были знакомы кругу ближайших друзей.

Умер философ в 1677 г. от туберкулеза (болезни, которой он страдал в течение 20 лет, невольно усугубляя ее вдыханием пыли при шлифовке оптических линз и курением) в возрасте 44 лет.

После смерти Спинозы его сочинения были изданы на латинском языке под названием «Opera Posthuma» («Посмертные сочинения») друзьями философа в Амстердаме, но вскоре были запрещены и не переиздавались до начала XIX в.

8.2. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ НАТУРФИЛОСОФИИ ПАНТЕИЗМА

Философия Спинозы с полным основанием может быть представлена как синтез древней и новой метафизики. В ней нашли воплощение, с одной стороны, идеи, восходящие к учению Парменида, Платона и Аристотеля, а с другой — идеи рационализма Декарта, критически переосмысленные нидерландским философом. В процессе становления натурфилософской системы Спинозы значительную роль также сыграли пантеистическое учение Бруно, достижения физико-математического естествознания и социально-политические идеи Гоббса. На структуру его философской системы и форму ее изложения оказал воздействие геометрический идеал Эвклида. Поэтому неслучайно основной труд Спинозы «Этика» (1675) по своему построению подражал «Началам» (III в. до н. э.), знаменитой работе древнегреческого математика. Это было проявлением его мечты стать «Эвклидом философии».

Философская система, созданная Спинозой, в наиболее совершенном виде представила пантеизм в его натуралистической версии. *Пантеизм* (греч. *παν* — все; *θεός* — Бог) — это философское учение, отождествляющее Бога и мир. В истории философской традиции был представлен в двух формах. Мистический пантеизм заключал природу в Боге. В определенной степени эта форма была свойственна системам неоплатонизма с его идеей эманации. Натуралистическая версия пантеизма растворяла Бога в природе. С наибольшей силой она проявилась в эпоху Возрождения. Так, Н. Кузанский выразил эту идею в формуле «Бог во всем и все в Боге». Наиболее ярким образцом натуралистического пантеизма в эту эпоху выступило учение Дж. Бруно, которое и было развито Спинозой.

Разрабатывая свою метафизику, голландский мыслитель, в противоположность картезианскому учению о двух независимых субстанциях, в основу своей системы положил учение о единой и единственной субстанции. В своем главном труде «Этика» он писал: «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» [18, т. 1, с. 361]. Следуя

традиции, Спиноза определял субстанцию как высшую реальность, в которой сущность и существование слиты воедино.

Конститутивным основанием его метафизики явился принцип единства Бога и природы. Субстанция есть Бог, ибо «...кроме Бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема» [18, т. 1, с. 372]. «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» [18, т. 1, с. 361]. Бог-субстанция Спинозы не есть Божество теистических религий. Он не есть личность, наделенная сознанием, могуществом и волей. Бог Спинозы — бесконечная безличная сущность, главным определением которой является существование, бытие в качестве причины всего сущего.

Бог-субстанция как единое понятие, по мнению Спинозы, включает в себя и природу. Однако в данном случае имеется в виду прежде всего умопостигаемая природа как целостность и единство, а не чувственно воспринимаемое множество предметов мира. Поэтому полная формула метафизики Спинозы представляет собой триединство — *Бог*, или *субстанция*, или *природа*. Иными словами, дуализму Декарта Спиноза решительно противопоставил *монизм* как учение об одной-единственной, притом абсолютной, божественной субстанции-природе. Последовательная экспликация элементов данной формулы позволяет раскрыть сущность одной из оригинальных версий метафизики XVII в.

Трактовка Спинозой Бога как субстанции направлена против средневекового креационизма, который предполагал акт творения мира Богом, трансцендентность Бога по отношению к миру, а также идею провиденциализма. Пантеизм Спинозы отверг и новоевропейский деизм. Это учение хотя и исключило идею божественного промысла и рационализировало понимание самого Бога, вместе с тем рассматривало его как внеприродную инстанцию. Бог деистов, будучи «перводвигателем», выступал как «отдаленная причина» всех вещей и мира в целом. Согласно основной формуле Спинозы, Бог есть имманентная причина, а не действующая извне. Философ убежден, что в «мире нет творения, а есть только вечное порождение» [18, т. 1, с. 380].

Бог — причина не только всех вещей, но и самого себя. Существование Бога не менее необходимо, чем существование самого мира. Спиноза утверждал, что «...или ничего не существует, или существует также существо абсолютно бесконечное» [18, т. 1, с. 372]. Этим положением голландский философ воспроизвел онтологическое доказательство Бога, но, в отличие от деиста Декарта, подчинил его принципам пантеизма. Бог для

Спинозы есть «свободная причина», так как он существует в силу необходимости своей собственной природы и только ею определяется к действию [18, т. 1, с. 372]. То есть свобода Бога не есть произвол, а выступает как самозаконность, потому что не исключает необходимости. В силу этого субстанция, отождествляемая с Богом, по убеждению философа, есть *causa sui*, т. е. причина самой себя. Ее сущность включает в себе существование и в этом существовании она едина и единственна.

Раскрывая содержание основных элементов своей философской формулы, Спиноза особое внимание уделил понятию субстанции. Субстанция Спинозы неделима, так как не состоит из частей. Она вечна, поскольку не имеет начала и конца во времени. Она безусловно бесконечна, так как не может быть ограничена никакой другой субстанцией. Субстанция обладает множеством атрибутов, каждый из которых выражает ее вечную и бесконечную сущность. Атрибутом, следуя традиции, мыслитель называл существенные и неотъемлемые свойства субстанции: «Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» [18, т. 1, с. 361].

Однако человеческому познанию, в силу его ограниченности, из бесконечного множества атрибутов доступны лишь два — протяженность и мышление. В особом внимании Спинозы к протяженности и мышлению обнаруживается влияние картезианской метафизики. Но две самостоятельные субстанции Декарта представлены голландским мыслителем в качестве атрибутов единой субстанции. Объявив мышление атрибутом субстанции-природы, Спиноза дал предельно расширительную его трактовку. Он полагал, что не только человек, но и другие проявления природы являются одушевленными, хотя и в разной степени. Данная позиция философа может быть истолкована как панпсихизм (учение о всеобщей одушевленности природы). Однако исследователи указывают на то, что в контексте дальнейших рассуждений Спинозы его панпсихизм превращается в панлогизм [16, с. 221]. Это выразилось в отождествлении им логических и онтологических связей, которое заявлено философом в «Этике» в виде знаменитой формулы: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [18, т. 1, с. 410].

Единая и неделимая субстанция, кроме атрибутов, имеет множество единичных проявлений, или модусов. «Под *модусом*, — утверждал Спиноза, — я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое» [18, т. 1, с. 361]. Понятие модуса необходимо, чтобы перейти от единой, неделимой и вечной субстанции к миру эмпирически воспринимаемых ко-

нечных единичных вещей. К ним применимы время, мера и число, именно они задают конкретность единичной вещи.

Понятие модуса отличается от понятия субстанции по следующим важным основаниям: *во-первых*, существование субстанции необходимо, модуса — возможно; *во-вторых*, субстанция есть причина самой себя, модусы предопределены к бытию не собой, а субстанцией; *в-третьих*, субстанция бесконечна, модусы есть ограничение, которое выступает в качестве принципа индивидуации вещей мира.

Вопрос о соотношении понятий модуса и вещи Спиноза решил следующим образом: они совпадают с онтологической точки зрения и разграничиваются гносеологически. Понятие модуса призвано показать зависимость единичной вещи от вечной и бесконечной субстанции. Философ отмечал, что «...хотя каждая отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы» [18, т. 1, с. 443].

Для установления связи между бесконечной субстанцией и ее единичными проявлениями Спиноза использовал понятие «бесконечный модус». Бесконечный модус — это нечто среднее между атрибутом и модусом. Это совокупность всех модусов, которые вытекают из данного атрибута, или общее качество всех модусов данного атрибута. В силу этого в качестве бесконечного модуса протяженности Спиноза обозначил движение, а бесконечным модусом мышления объявил разум. Разум, наряду с другими модусами мышления, такими как желание, любовь, является наивысшим проявлением атрибута мышления и призван объяснить способность познания, присущую человеку.

Бог-субстанция в единстве всех ее атрибутов истолковывается в контексте пантеистической системы Спинозы как *природа порождающая* (*natura naturans*). Это умозрительная, интуитивно постигаемая природа, которая и есть божественная субстанция. Данное понятие у Спинозы олицетворяло собой производящую причину, источник непрерывного творения. Мир как многообразие чувственно воспринимаемых единичных вещей трактуется им как *природа порожденная* (*natura naturata*). Это понятие выражало состояние следствия и пассивности мира. Вместе с тем это не две разные природы, как может показаться на первый взгляд. С точки зрения философа, это природа как божественная субстанция, представленная с точки зрения ее единства, с одной стороны, и бесконечного многообразия ее проявлений, с другой. Однако раскрыть механизм взаимосвязи этих двух сторон одной и той же природы и тем самым решить проблему единства и множественности автору «Этики» не удалось.

Таким образом, создав учение о единой божественной субстанции-природе, Спиноза посредством монистической метафизики преодолел субстанциональный дуализм Декарта. Однако предложенная им на принципах рационализма и материализма и претендующая на математическую строгость теория Абсолюта сама оказалась не лишенной достаточно глубоких противоречий. Проблема соотношения единой и вечной субстанции и бесконечного разнообразия ее проявлений не получила логически непротиворечивого и убедительного решения.

8.3. МЕТОДОЛОГИЯ И ОСОБЕННОСТИ РАЦИОНАЛИЗМА

Наряду с Декартом Спиноза является одним из основных представителей рационализма. Проблемы теории познания первоначально получили свое обоснование в его «Трактате об усовершенствовании разума», дальнейшее их развитие было представлено в «Этике».

Спиноза, как и Декарт, уверен в необходимости усовершенствования человеческого разума. В этом отношении весьма показательным является проведенная им аналогия между медициной и логикой. Медицина заботится о надлежащей работе органов тела, а логика, исследуя разум и заботясь о правильном использовании его способностей, может по праву считаться медициной духа. Более того, она представляется Спинозе полезнее первой, поскольку разум — это высшая и лучшая часть человеческой природы, следовательно, его усовершенствование есть высшее благо. Логика должна обеспечить человека знанием о законах и формах деятельности его разума, т. е. вооружить его правильным методом.

Но философ предостерегал от поиска признаков истинности после того, как идеи приобретены разумом. По его убеждению, «...правильный метод есть путь отыскания в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей...» [18, т. 1, с. 331]. Чтобы разум был способен к этому, он должен обладать пониманием истинной идеи. Посредством этой идеи-нормы, своего рода образца истинности, он сможет различать впоследствии адекватные и неадекватные идеи.

Таковой идеей для Спинозы выступила идея Бога-субстанции-природы, которая призвана направлять разум на постижение истины. Мыслитель по этому поводу говорил, что «...должна прежде всего существовать в нас — как врожденное орудие — истинная идея, поняв которую, мы понимаем вместе с тем различие между таким восприятием и всем прочим» [18, т. 1, с. 331–332]. В целях отыскания этого надежного пути по-

знания Спиноза предлагает рассмотреть все способы восприятия, которыми располагает человек, чтобы обнаружить наиболее достоверный из них. Именно этой проблеме и посвящен его «Трактат об усовершенствовании разума».

В качестве *первого вида* познания у него выступает *чувственное* познание. Он называет его мнением или воображением (имагинацией). Оно, в свою очередь, представлено знанием понаслышке (из чужих слов) и по произвольному признаку [18, т. 1, с. 325]. Знание со слов — это прежде всего знание схоластов с их слепым пиететом перед авторитетом. В силу этого оно не может претендовать на научность. Вторая разновидность чувственного познания — это восприятие из беспорядочного опыта. Данный способ характерен для повседневной жизни людей и также трактуется Спинозой как недостаточный для постижения истины.

Чувственные идеи, полученные в результате воздействия на душу человека предметов внешнего мира, отражают не столько свойства познаваемых предметов, сколько состояния самого человеческого тела. Поэтому их адекватность незначительна и они во многом несут субъективный характер. Однако Спиноза отмечал, что это не означает абсолютную невозможность приобретения знания посредством такого восприятия, а свидетельствует лишь о его ограниченности, неполноте. Возникающие как результат обобщения более или менее случайного по своему характеру обыденного опыта людей идеи смутны и неопределенны. Философ назвал их *родовыми*, или *универсальными*, понятиями. К таковым Спиноза отнес понятия цвета, вкуса, запаха, красоты, безобразия, высших целей бытия, свободы воли и др. С помощью чувственного познания, полагал философ, люди постигают мир модусов, т. е. единичных вещей и их свойств.

Вторым видом является *рассудочное* (ratio), или *разумное* (intellectus), познание. В его основе лежит восприятие, «...когда мы по некому следствию находим причину или когда выводится заключение из какого-нибудь общего явления...» [18, т. 1, с. 325]. При этом способе восприятия идея возникает из деятельности самого разума, а не из случайных движений тела. Познание совершается посредством умозаключений, которые состоят из *общих* понятий. Общие понятия отличаются от чувственных идей тем, что они фиксируют механико-геометрические свойства, характерные для всех предметов мира. Таковыми, например, являются математические понятия.

Умозаключение представлено Спинозой как дедуктивное выведение одних адекватных идей из других. При этом соединение идей разумом осуществляется в соответствии с твердыми законами самого разума. Поэтому здесь нет места случайности, характерной для чувственного по-

знания, при котором неадекватные идеи связываются сообразно порядку состояний тела. Для Спинозы душа, выступающая в качестве разума, действует по строгим законам и представляется «...как бы неким духовным автоматом» [18, т. 1, с. 349]. Это является гарантией последовательности и полноты процесса логического вывода идей. Этим способом познания постигаются атрибуты вечной и бесконечной субстанции.

И наконец, *третий вид* познания, который мыслится Спинозой как наивысший, — это *интуитивное* познание. Это способ постижения, «...при котором вещь воспринимается единственно через ее сущность или через познание ее ближайшей причины» [18, т. 1, с. 325]. Вслед за Декартом Спиноза отстаивает интеллектуальный характер интуиции, так как она неразрывно связана с рассудочным, или разумным, познанием. Их связь обнаруживает себя в общих понятиях, которые непосредственно, интуитивно даны уму и которые являются основанием, своего рода фундаментом, для дальнейшего выведения истин посредством дедуктивного вывода.

С помощью интуиции прежде всего постигается идея Бога-субстанции-природы, как идея всеобщей сущности бытия. Интуитивное знание для Спинозы — это знание целостности и единства мира, несмотря на множественность и отдельность представляющих его предметов. Это познание с точки зрения вечности, поскольку это есть форма рефлексивного постижения идеи божественной субстанции. Разум при таком способе познания, отмечал Спиноза, «...воспринимает вещи не столько с точки зрения длительности, сколько под некой формой вечности...» [18, т. 1, с. 357]. Результатом этого познания является идея субстанции как самая адекватная из идей.

Несмотря на очевидное сходство в данном вопросе Спинозы с Декартом, исследователи отмечают достаточно серьезные попытки Спинозы преодолеть некоторые недостатки учения своего предшественника [5; 22]. Это в первую очередь касается критерия истинности, в качестве которого французский философ выделял ясность и отчетливость. Указанный критерий представлялся Спинозе достаточно субъективным. Он вслед за Гоббсом полагал, что важную роль в достижении истины играют правильные определения понятий. Но в данном случае речь идет исключительно об общих понятиях, которые имеют сверхчувственную природу. Спиноза утверждал, что эти понятия должны определяться такими суждениями, истинность которых вытекает из необходимой связи субъекта и предиката. По существу речь идет об аналитических суждениях, в качестве примера которых выступили такие суждения, как «Бог существует», «Субстанция есть причина самой себя» и др.

Идея, постигнутая посредством интуиции и выраженная в четких дефинициях, имеет все свойства и внутренние признаки истинной идеи. Только такая идея, по мнению Спинозы, может быть названа адекватной. Она не нуждается в соотнесении с предметом и представляет собой имманентный критерий истинности. Спиноза достаточно образно сформулировал один из важнейших принципов своей рационалистической методологии: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, — заявлял он, — так и истина есть мерило и самой себя и лжи» [18, т. 1, с. 440]. В качестве такой истины выступает идея Бога-субстанции-природы. Будучи эталоном достоверности, она, согласно философу, становится мерилем истинности или ложности всякого знания. С помощью нее может быть определена минимальная степень истинности идей, которые получены в результате чувственного познания.

Таким образом, Спиноза продолжил развитие традиции рационализма в тесной взаимосвязи с натурфилософским пантеизмом как его онтологическим основанием. Его методологическим основанием явилась абсолютизация математического знания, которая с неизбежностью обнаружила несостоятельность попытки достичь полного и окончательного познания мира.

8.4. УЧЕНИЕ О ПРИЧИННОСТИ И КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЗМА

Учение о причинности — своего рода точка пересечения учения о субстанции Спинозы и его теории познания. Принцип причинности является одним из основных в философии нидерландского философа, так как он выступил прямым следствием трактовки им Бога-субстанции как причины самой себя и как свободной необходимости. Поэтому решение автором «Этики» проблемы причинности всецело основывалось на данном онтологическом постулате. Одним из важнейших выводов, к которым приходит мыслитель в результате рассмотрения данной проблемы, стало отрицание им целевых причин. Это логически вытекало из идеи имманентности, а не трансцендентности Бога миру.

По убеждению мыслителя, единственными реально существующими являются не целевые как отдаленные, а ближайшие или действующие причины. В силу этого для него принципиально важным представляется раскрыть несостоятельность различных версий телеологизма. *Телеолбгия* (греч. *τέλος* — цель *λόγος* — учение) — философское учение, обосновыва-

ющее всякое развитие, происходящее в мире, посредством конечных, целевых причин. Истоки телеологического подхода к истолкованию мира коренятся в склонности людей приписывать явлениям и процессам природы целесообразный характер «их действий и поведения». Поэтому телеологии свойственна антропоморфизация природных предметов и процессов.

Спиноза подверг критике две существовавшие разновидности данного учения: трансцендентную и имманентную. Согласно трансцендентной телеологии целеполагающее начало, или Бог, находится вне мира и вносит цели в сотворенную для человека природу. По мнению философа, эта форма телеологии лежит в основе морального мировоззрения, которое в природных явлениях усматривает результат добродетельных и греховных поступков людей. Согласно этому мировоззрению бури, болезни, землетрясения случились потому, что «...боги были разгневаны нанесенными им от людей обидами или погрешностями, допущенными в их почитании» [18, т. 1, с. 396]. В таком случае любое явление или событие имеет своей конечной причиной волю всемогущего Творца. Для Спинозы такое истолкование происходящего есть результат незнания людьми истинных причин явлений, а Бог представляет собой удобное «убежище незнания». Философ по этому поводу заявлял, что «...природа не предназначает для себя никаких целей и что все конечные причины составляют только человеческие вымыслы» [18, т. 1, с. 397].

Не оставил мыслитель без внимания и вторую разновидность телеологии. Имманентная телеология представлялась Спинозе более утонченной ее формой, поскольку это была собственно философская ее версия. Здесь наличие целевых причин приписывалось самой природе. Заслуга в обосновании имманентной телеологии принадлежала Аристотелю, согласно которому каждый предмет имеет целевую причину, представляющую собой источник движения от низших форм к высшим. Свое наивысшее воплощение телеологизм Аристотеля нашел в учении об энтелехии и Боге-перводвигателе.

Для Спинозы природа, отождествленная с Богом-субстанцией, существует и действует не ради какой-либо цели, поскольку она есть *causa sui*. Соответственно, единичные вещи, представляющие собой мир модусов, или проявлений единой субстанции, также подчинены принципу причинности. Они связаны между собой взаимной цепью причинной обусловленности. Каждое тело предопределено к своему движению другим телом, другое — третьим, третье — четвертым и так до бесконечности. Причинные связи, обнаруженные в природе, истолковывались Спинозой, вслед за Декартом, в духе механицизма. «Тело движущееся, — подчерки-

вал он, — движется до тех пор, пока не будет определено к покою другим телом...» [18, т. 1, с. 416].

В своем единстве и целостности эта причинно-следственная связь, согласно Спинозе, и представляет собой Бога-субстанцию-природу. Он убежден, что Бог есть не только актуально бесконечная субстанция, но и потенциально бесконечный мир как множество ее единичных проявлений. В этом мире нет никакой целесообразности, он представляет собой бесконечную цепь причинно-следственных связей. В силу этого божественная субстанция-природа выступает как воплощение вечного настоящего, поскольку ничего нового в ней не случается. Она лишена всякого изменения и развития и сохраняет вечный и неизменный порядок. В этих положениях достаточно ярко проявился метафизический характер мышления Спинозы. Этот тип мышления был характерен для учений большинства философов его эпохи.

Детерминизм Спинозы неразрывно связан с решением проблемы соотношения случайности и необходимости. Поскольку в мире существует жесткая однозначная причинно-следственная связь, то, соответственно, все в этом мире необходимо, в нем нет места случайности. Спиноза отказывается случайности в объективном существовании, поскольку случайность для него отождествляется с беспричинностью. Он полагал, что все истолковываемое людьми как случайность есть просто незнание причин или нежелание их познавать.

В соответствии с этим положением философ объяснил природу такого заблуждения, как вера людей в обладание ими свободой воли. По мнению мыслителя, не может быть никакой свободы воли, так как каждое действие человека предопределено, детерминировано причиной. «В душе нет никакой абсолютной или свободной воли, — отмечал он, — но к тому или другому хотению душа определяется причиной...» [18, т. 1, с. 445]. Лишь незнание причин, побудивших людей к действиям, заставляет их верить в наличие свободы воли и, как следствие, порождает этот миф.

Воля, по убеждению Спинозы, совпадает с разумом, т. е. с адекватным познанием, которое способно обнаружить истинные причины действий. Он определил волю как «...способность, по которой душа утверждает или отрицает, что истинно и что ложно, а не желание, по которому душа домогается какой-либо вещи или отвращается от нее» [18, т. 1, с. 445]. Однако в своей повседневной жизни люди чаще всего руководствуются чувственным познанием, которое носит фрагментарный характер. Чувственное познание, в силу своей ограниченности, способно постичь лишь небольшой фрагмент бесконечной цепочки причинно-следственных свя-

зей. На основе этого частичного, неполного знания люди делают заключение об объективном существовании в мире случайности.

Для Спинозы возможность и случайность не являются состояниями самих вещей, а есть недостаточность их познания, так как в большинстве случаев людям неведом порядок и связь всей природы. Если бы люди ясно постигли этот порядок природы, полагает философ, они бы обнаружили в ней господство необходимости. В такой трактовке необходимости проявляется фатализм учения Спинозы. Вечный неизменный порядок природы проистекает из сущности Бога-субстанции. Поэтому в контексте учения нидерландского философа божественное предопределение лишено всякого религиозного смысла, так как он натуралистически истолковал идею Бога и обожестил природу. В результате божественное предопределение приняло у него форму механистического фатализма. Понятие необходимости, согласно таким установкам философа, выражает одновременно и законы природы, и законы божественного управления ею.

Таким образом, учение о причинности Спинозы обосновывало естественный и объективный характер закономерностей, господствующих в природе. отождествив Бога с природой, Спиноза изменил вектор интереса философии. В противоположность господствовавшим в средневековом креационизме и новоевропейском деизме вертикальным связям, он утвердил онтологическую и гносеологическую ценность горизонтальных связей. Это стало возможным в результате лишения легитимности любой апелляции к целевой причине в объяснении природы.

8.5. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СВОБОДЕ

Особенностью философской системы Спинозы, получившей развернутое изложение в сочинении «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей», является ярко выраженная этическая направленность. Поставив перед собой цель — изучить общий естественный порядок, мыслитель обращается к изучению человека как составной части этого порядка. Поэтому название этого труда не случайно содержит в качестве ключевого слово «этика». Все основополагающие идеи его системы, которые были рассмотрены ранее, получают свое отражение в учении о человеке и его свободе.

Исходное положение материалистической антропологии Спинозы гласило, что человек не образует в природе «государство в государстве», а представляет собой сложный модус божественной субстанции. Поэтому,

будучи частью природы, он всецело подчиняется ее законам. Сущность субстанции-природы, по определению Спинозы, проявляется в ее атрибутах, из которых познанию доступны протяженность и мышление, соответственно, и человек предстает в двух измерениях — тела и души. «Под телом я разумею, — говорил философ, — модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (*res extensa*)» [18, т. 1, с. 402].

Душа представляет собой модус мышления, частичку «бесконечного разума Бога». Она состоит из совокупности идей. «Первое, что составляет действительное (актуальное) бытие человеческой души, — утверждал автор «Этики», — есть не что иное, как идея некоторой отдельной вещи, существующей в действительности...» [18, т. 1, с. 412]. Ближайшим объектом идеи, составляющей душу человека, служит его тело. Поэтому Спиноза определил душу как «идею тела». Однако душа способна не только иметь «идею тела», когда она благодаря чувственному познанию осознает его состояния, но и постигать свое собственное состояние. То есть благодаря рационально-интуитивному познанию она обретает «идею идеи тела», или «идею души». Таким образом, душа человека, по мнению Спинозы, есть способность воспринимать состояния своего тела и идеи этих состояний. При этом эти идеи могут быть как ясными и отчетливыми, так и смутными по своему характеру.

Спиноза отрицал прямое взаимодействие души и тела, будучи уверенным, что «...ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело к движению» [18, т. 1, с. 457]. Вместе с тем он всячески пытался сохранить целостность человека, отмечая, что опыт убедительно показывает: когда душа человека неспособна к мышлению, то и тело инертно, и наоборот, если тело недействительно, то и душа утрачивает способность к мышлению. Следуя принципу панлогизма, он полагал, что «...душа и тело составляют одну и ту же вещь...» [18, т. 1, с. 458]. Однако механизм их взаимосвязи остался для философа неизвестным.

Наиболее отчетливо стремление философа обнаружить взаимосвязь души и тела проявилось в его учении об аффектах, ставшем кульминационным пунктом его философии. В этом учении нашли свое воплощение и учение о субстанции, и его рационалистическая методология. Как отмечают исследователи истории новоевропейской философии, тема страстей в этот период стала предметом пристального интереса и напряженного обсуждения мыслителями [10; 20]. Страсти истолковываются философами Нового времени как неотъемлемая часть человеческой природы и в силу этого подлежат тщательному изучению. Так, Декарт создал

труд под названием «Страсти души», который в свое время вызвал интерес шведской королевы Христины. Серьезное, отнюдь не случайное внимание этой теме было уделено Гоббсом и Локком в контексте их социально-политических концепций.

Рассмотрение данной проблемы в рамках новоевропейской философии имело свою специфику в сравнении с ее трактовкой в рамках средневековой традиции и гуманизма эпохи Возрождения. Средневековая философия утверждала, что все страсти должны быть преодолены во имя единственно подлинной страсти, которая представляет собой бесконечную любовь к Богу-творцу. Возрождение ознаменовало себя не только как эпоха жизнерадостного оправдания страстей, но и как эпоха, которую с неистовой силой переполняли страсти во всем их многообразии и противоречивости. Однако для Возрождения в большей степени была характерна художественная, эстетическая форма осмысления человеческой чувственности.

Новое время в соответствии с рационалистическими установками поставило задачу не только продолжить реабилитацию страстей как неотъемлемой части природы человека, но и представить их в качестве объекта научного исследования. По мнению новоевропейских мыслителей, это позволит поставить сферу чувственности под контроль человеческого разума и тем самым ослабить пагубное воздействие страстей на человека. Более того, разумное регулирование, убеждены многие из них, способно облагородить страсти и направить их мощную энергию на пользу самому человеку. По сути дела, речь идет о необходимости создания рациональной теории иррационального как особой сферы бытия человека. Борьба разума со страстями как своей противоположностью и обретение им власти над ними должны стать наивысшей формой проявления его силы и могущества.

В духе этих установок Спиноза определил целью своего учения исследование происхождения и природы человеческих аффектов. По его глубокому убеждению, естественная «жизнь чувств» подчинена общим законам природы, поэтому аффекты имеют причины к своему существованию, через познание которых они могут быть поняты. Обращаясь к тем, кто предпочитал гнушаться человеческих аффектов или их осмеивать, философ объявил: «...я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства в область таких вещей, которые они провозглашают противоразумными, пустыми, нелепыми и ужасными» [18, т. 1, с. 455].

Автор «Этики» не только обозначил предмет своего исследования, но и четко обосновал его методологию. Поскольку, по его убеждению, при-

рода всегда и везде остается одной и той же и ее законы действуют повсеместно, независимо от ее форм, то, следовательно, способ познания ее различных проявлений должен быть один и тот же. «Итак, я буду трактовать о природе и силах аффектов и могуществе над ними души по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях о Боге и душе, и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» [18, т. 1, с. 455].

Спиноза предпринял попытку с геометрической точностью посредством аксиоматического метода выстроить целостную теорию человеческих аффектов. В рамках этой теории он создал своего рода феноменологию страстей посредством их описания и классификации. Этому предшествовало определение философом сущности аффекта как комплексного объекта исследования. «Под аффектом, — заявлял автор “Этики”, — я разумею состояния тела... которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию... и идеи этих состояний» [18, т. 1, с. 457].

В соответствии с приведенным определением содержание аффекта включало, с одной стороны, состояния человеческого тела, возникающие под воздействием предметов внешнего мира, а с другой стороны, идеи этих состояний, возникающие в результате осознания таких воздействий. Будучи одновременно и состоянием тела, и состоянием души человека, аффект способен оказывать обратное воздействие на них. Это обусловлено тем, что аффекты связаны с процессом осознания не только факта воздействия внешних предметов на тело человека, но и его значения как для души, так и для тела. Это осознание, в свою очередь, становится причиной или активного, или пассивного поведения человека. Такое истолкование сущности аффекта позволило Спинозе раскрыть неразрывную связь аффектов с процессами мышления.

Философ полагал: аффекты многочисленны и разнообразны, что обусловлено как характером объектов, их вызывающих, так и различными состояниями людей. Поэтому в качестве своей первой задачи он определил создание классификации аффектов. В результате проделанной работы Спиноза выделил три основные группы состояний души и тела: *желание*, *удовольствие* и *неудовольствие*, отметив, что «...кроме этих трех, я не признаю никаких других основных и покажу далее, что остальные аффекты берут свое начало от этих трех» [18, т. 1, с. 466].

Желание, как результат осознания человеком влечения к какому-либо объекту, опосредует его действия и придает им определенную направленность. Его различными проявлениями выступают такие состояния, как гнев, смелость, чревоугодие, скупость, месть и т. д. Не менее важным

для жизни человека аффектом, по мнению Спинозы, является *удовольствие*, или радость как состояние глубокой удовлетворенности человека. «Под удовольствием... я буду разумеать в дальнейшем, — пояснял философ, — такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству...» [18, т. 1, с. 465]. К его разновидностям мыслитель отнес: любовь как удовольствие, соединенное с идеей объекта; преданность, надежду, уверенность, наслаждение и т. п. Соответственно противоположностью аффекта удовольствия выступил аффект *неудовольствия* — следствие неудовлетворенных потребностей. Спиноза определил его как состояние, «...через которое она (душа. — И. Л.) переходит к меньшему совершенству» [18, т. 1, с. 465]. Неудовольствие выражается в печали и нередко может принимать форму ненависти. К этому виду аффектов мыслитель также причислил страх, отчаяние, подавленность, предательство и т. д. В основу данной классификации было положено умение или неумение человека удовлетворять свои потребности, что напрямую зависело от его познавательной деятельности.

В соответствии с результатами познавательной деятельности Спиноза выделил пассивное и активное состояния человека, обусловленные аффектами. Смутные и неадекватные идеи, возникающие в результате чувственного познания, являются причинами пассивных аффектов, которые он именовал страстями.

Аффекты-страсти могут заполнять собой все сознание человека и владеть над ним. Бессилие человека в укрощении и ограничении таких аффектов Спиноза назвал рабством, так как «...человек, подверженный аффектам, не владеет сам собой, но находится в руках фортуны...» [18, т. 1, с. 521]. В таком состоянии проявляется не могущество человека, а власть и могущество природы над ним. Однако мыслитель убежден, что эта власть не абсолютна, так как она определяется «...соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью человека» [18, т. 1, с. 521].

Как представитель рационализма, Спиноза в качестве «собственной способности» полагал способность к ясному и отчетливому познанию. В силу этого проблема свободы была проинтерпретирована философом как проблема превращения аффектов-страстей в аффекты-действия. Ее решение было поставлено мыслителем в прямую зависимость от результатов познавательной деятельности. Исходя из этого натуралистическая этика Спинозы немыслима без его рационалистической теории познания. Показательной в данном отношении является заключительная часть «Этики», которая получила название «О могуществе разума, или О человеческой свободе».

Спиноза отрицал свободу воли, объявляя представление о ней самой распространенной и самой смутной из универсалий. По его мнению, она есть результат фрагментарности и неполноты знания людей о причинах их деяний. Но философ обосновал возможность свободы, которая не только не противопоставлялась необходимости, но и допускала ее. Свободе, по мнению мыслителя, противостоит принуждение, насилие. Человек, будучи модусом субстанции-природы, являет собой одну из «принужденных вещей». Поэтому его зависимость и неизбежная подчиненность универсальной мировой детерминации неустраима. Спиноза говорил: «...человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следуя общему порядку природы, повинуетс я ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей» [18, т. 1, с. 529].

Совпадение свободы и необходимости имманентно присуще божественной субстанции, поскольку она есть причина самой себя и, следовательно, свободная необходимость. Человек, будучи единичным проявлением субстанции, способен также обрести свободу, не выходя за пределы мировой причинно-следственной детерминации (необходимости). Чтобы достичь этого, ему необходимо превратить аффекты-страсти, которые выражают страдательность (пассивность и зависимость) человеческого существа, в аффекты-действия. Это возможно посредством адекватного познания универсальной причинно-следственной связи, лежащей в основе природы. Средством обретения «свободы как блаженства души», по глубокому убеждению автора «Этики», выступает могущество разума в познании аффектов. Из последнего тезиса проистекает идея свободы как «познанной необходимости»: чем выше степень ясности и отчетливости познания человеком мирового порядка, тем выше его степень свободы. «Итак, так как могущество души... определяется одной только познавательной способностью, — заключал он, — то только в одном познании найдем мы средства против аффектов... и из этого познания мы выведем все, что относится к блаженству души» [18, т. 1, с. 591].

Каждый аффект как определенное состояние человека представляет собой необходимое звено в общей цепи детерминации. Аффект, вытекающий из смутного и неадекватного познания, обрекает человека на пассивность и зависимость. Человек, охваченный страстями, действует слепо и принужденно. Но «...если мы образуем ясную и отчетливую идею этого аффекта, — убежден философ, — то... аффект перестанет быть состоянием пассивным...» [18, т. 1, с. 592]. Благодаря адекватному познанию человек приводит состояние своего тела в соответствие с законами разума и тем самым уменьшает пагубность действия аффектов. «Душа познает, что все вещи необходимы... и определяются к существованию и действию беско-

нечным сцеплением причин... и через это она менее страдает от аффектов, возникающих из них...» [18, т. 1, с. 594].

Аффект, вытекающий из адекватных идей, является выражением активного состояния человека, т. е. его свободы. Поэтому человек, чтобы быть подлинно свободным, должен познать не только порядок вещей, но и собственные аффекты. Однако, чтобы познание могло противостоять аффектам, оно само должно быть сильнее из них. Аффект может быть уничтожен или укрощен только более сильным аффектом. Спиноза полагал, что чем больше человек познает природу, тем больший интерес к ней в нем пробуждается. Познание природы способно овладевать человеком, поэтому оно тоже является аффектом, причем его высшей формой. Оно возвышает человеческий ум, так как благодаря ему он связывается с Богом-субстанцией и приобщается к вечности. В силу этого познание способно наполнять человеческую душу ликованием.

Своей наивысшей степени полноты это приобщение достигает в акте интуитивного познания. «Из этого рода познания возникает высшее, какое может быть, душевное удовлетворение...» [18, т. 1, с. 594]. Познавательную страсть к полному познанию природы Спиноза называет «интеллектуальной любовью к Богу». В этом определении философ воедино связал учение о морали и теорию познания. Разумно-интуитивное познание становится у него условием превращения аффектов-страстей в аффекты-действия и достижения свободы.

Этот процесс заключал в себе две ступени. *Первая* ступень — человек должен привести порядок и связь своих идей в соответствие с порядком и связью вещей. *Вторая* ступень — ему следует привести состояние своего тела в соответствие с порядком и связью идей в его разуме. Таков путь к свободе, или к «блаженству души». Спиноза полагал, что этот путь труден и его редко находят. Поэтому такая свобода доступна не всем, а «людям разума». «Интеллектуальная любовь к Богу» как страсть к познанию нашла свое наиболее адекватное воплощение в образе философа-мудреца как подлинно свободного человека.

Спиноза представил человека как единство страстей и разума. В контексте его философии в своих правах была восстановлена природа и, соответственно, человек как ее часть. Его потребности и страсти получили свое оправдание и обоснование в качестве естественных через их соотношение со «всеобщими и неумолимыми» законами природы. Истинный разум, способный овладеть страстями, был представлен Спинозой одновременно и как воплощение высших ценностей, и как идеал, к которому следует стремиться.

Влияние идей Спинозы было значительным и далеко неоднозначным. Принципы натурфилософского пантеизма были восприняты многими просветителями. Они способствовали развитию материалистических учений. Ярким примером тому выступает «Система природы» П. Гольбаха. Под влиянием идей Спинозы происходил процесс формирования антирелигиозного и антиклерикального свободомыслия в Западной Европе. П. Бейль в своем «Историческом и критическом словаре» (1697) определил учение нидерландского мыслителя как «систему атеизма». В силу этого для многих философов XVIII в. оно, собственно, и выступило в качестве эталона атеизма. Вместе с тем в XVIII–XIX вв. возникли и получили развитие противоположные версии интерпретации и развития идей «великого пантеиста». В этом отношении показателен развернувшийся в Германии в конце XVIII в. знаменитый «спор об атеизме», а также системы идеализма Ф. Шеллинга и Ф. Гегеля. Экспликации религиозной сущности философии Спинозы посвящен ряд историко-философских исследований XX в.

9 МЕТАФИЗИКА ПЛЮРАЛИЗМА Г. ЛЕЙБНИЦА

9.1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Лейбниц Готфрид Вильгельм (нем. Leibniz Gottfried Wilhelm; 1646–1716) — выдающийся немецкий философ и ученый, представитель рационализма, основатель метафизики плюрализма.

Лейбниц родился 21 июня (1 июля) 1646 г. в Лейпциге в семье профессора морали местного университета. С 1661 по 1666 г. он учился в Лейпцигском университете, где наряду с освоением юриспруденции увлекся логикой. В 1666 г. Лейбниц защитил докторскую диссертацию «О запутанных судебных случаях», получив возможность начать академическую карьеру. Однако атмосфера, царившая в университете, не вдохновляла будущего ученого. Он поступил на службу к майнцскому курфюрсту в распоряжение известного политика барона Бойнебурга. Именно здесь началась усиленная исследовательская работа молодого мыслителя в области философии и науки.

С 1672 по 1676 г. Лейбниц находился в Париже с дипломатической миссией, что не помешало ему активно включиться в напряженную интеллектуальную жизнь. Самым главным достижением этого периода стало *открытие им дифференциального и интегрального исчисления* в 1675 г., когда ему исполнилось 29 лет. Возвращаясь из Парижа в Германию, Лейбниц посетил Голландию, где он познакомился и неоднократно

беседовал со Спинозой, что произошло незадолго до смерти великого голландского мыслителя. В Голландии Лейбниц узнал об открытиях А. Левенгука, которые пробудили в нем интерес к живой природе, ее внутреннему строению и спонтанным силам.

В 1676 г. начинается служба философа у ганноверских герцогов. Однако Лейбниц продолжил свои научные и философские исследования. К 1680–90-м гг. относится создание значительного количества философских статей, трактатов, появление писем Лейбница, часть из которых была опубликована только после его смерти. Это, например, «Размышления о познании, истине и идеях» (1684), «Заметки Г. В. Лейбница о жизни и учении Декарта» (начаты в 1689 г., опубликованы в 1693 г.), «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом» (1698).

В этот период Лейбниц самым активным образом содействовал росту европейской науки. Поскольку в это время происходило оформление науки как социального института, то Лейбниц прилагал огромные усилия в деле организации *академий*. Так, благодаря его стараниям в 1700 г. была создана Прусская академия наук в Берлине. Лейбниц стал ее первым президентом. Он составил для Петра I проект организации Российской академии наук, предпринял попытку организовать академию наук в Вене.

В 1708 г. вспыхнул печально известный спор Лейбница с Ньютоном о первенстве открытия дифференциального исчисления. Известно, что Г. В. Лейбниц и И. Ньютон работали над дифференциальным исчислением независимо друг от друга. Причем Лейбниц раньше опубликовал свои результаты. Это произошло в 1684 г. Однако Ньютон потребовал создать международную комиссию для прояснения научного приоритета. В 1713 г. Лондонское королевское общество получило письмо от Лейбница, содержащее примирительную формулировку: он был согласен, что Ньютон пришел к анализу самостоятельно, «на общих принципах, подобных нашим». Лондонское королевское общество, в свою очередь, рассмотрев дело, признало, что метод Лейбница в сущности тождествен методу Ньютона, но первенство было признано за английским математиком. Спор между Лейбницем и Ньютоном о научном приоритете стал одной из драматических страниц в истории европейской науки.

Научное и философское наследие Лейбница очень обширно. Оно включает в себя свыше 15 тыс. писем, посвященных различным естественнонаучным и философским проблемам, значительное количество статей, трактатов и диалогов. Наиболее полно и глубоко философское учение Лейбница представлено в его философской трилогии. Одно из главных сочинений – «Новые опыты о человеческом разумении автора системы

предустановленной гармонии» (далее — «Новые опыты»), где философ, точно следуя структуре и ходу мыслей «Опыта о человеческом разуме» Дж. Локка, в острой полемике с ним представил свою версию теории познания. В 1704 г. этот труд был завершен и готов к публикации, однако умер Локк. Лейбниц в связи с этим наотрез отказался от его издания.

В 1710 г. в Амстердаме вышло в свет сочинение под названием «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (далее — «Теодицея»), явившееся единственным крупным трактатом Лейбница, изданным при его жизни. В 1714 г. была написана «Монадология», которая завершила философскую трилогию. Работа впервые опубликована после смерти Лейбница в 1721 г. в латинском переводе под названием «Начала философии, или Тезисы, написанные в честь принца Евгения». Французский оригинал был впервые опубликован И. Эрдманом, который и назвал этот трактат «Монадология».

Умер великий философ Г. В. Лейбниц 14 декабря 1716 г. в Ганновере в нищете и забвении. Ни Берлинская академия наук, ни Лондонское королевское общество не откликнулись на его смерть.

9.2. МЕТАФИЗИКА КАК УЧЕНИЕ О МОНАДАХ

Лейбниц явился одним из виднейших представителей европейской метафизики XVII в. наряду с Декартом и Спинозой. В развитии метафизических идей этих трех великих мыслителей достаточно ясно просматривается логическая взаимосвязь. Дуалистическая метафизика Декарта с ее неразрешимым противоречием послужила импульсом для создания Спинозой метафизики монизма. Учение о единой божественной субстанции-природе призвано было достичь единства мира и преодолеть пропасть между духовной и материальной субстанциями.

Однако в процессе решения этой проблемы перед Спинозой встала не менее острая и очевидная проблема взаимосвязи единой субстанции и бесконечного множества ее единичных проявлений. Лейбниц, отстаивая перед лицом эмпириков право метафизики (как наиболее глубокого вида знания) на существование, создал собственную версию гармонизации мира. Немецкий философ представил ее как учение о монадах, которое стало воплощением метафизики плюрализма.

Термин «монада» (греч. μονάς — единица, единое) был введен представителями платоновской академии на основе традиции пифагорейзма в рамках бинарной оппозиции монады и диады. Затем это понятие было

актуализировано в эпоху Возрождения в учениях таких мыслителей, как Н. Кузанский и Дж. Бруно, и обрело значение исходного и исключительного элемента мироздания, утратив свою сопряженность с диадой. Особое значение понятие «монада» приобретает в философии Нового времени. Исследователи отмечают, что идея сопряженности монады с духовным началом развивается кембриджской школой платонизма, и в частности Г. Мором, создавшим учение о бесконечно малых элементах бытия (фигурах), основным свойством которых является не форма и оформленность, а одухотворенность. В натурфилософии Ф. М. ван Гельмонта понятие «монада» было истолковано как единица бытия [14, с. 636].

Учение о монадах Лейбница получило отражение в сочинении «Монадология», которое представляло собой целостное изложение его философской системы. На процесс создания Лейбницем этого учения значительное влияние оказали не только философские идеи его предшественников, но и достижения естествознания, особенно открытия Я. Сваммердамма, М. Мальпиги, А. Левенгука, которые благодаря микроскопу стали исследовать различные формы живых организмов.

Свое учение Лейбниц обосновывает в контексте принципов рационализма и формальной логики, исходя, таким образом, из двух положений: *во-первых*, субстанция как основной конститутивный элемент бытия должна отличаться простотой и неделимостью; *во-вторых*, она должна обладать способностью действия и самостоятельностью. В качестве такой субстанции для Лейбница выступила монада, которая была им определена как «духовная единица бытия».

Монады, представляющие собой исходные начала всего сущего, просты и неделимы, поэтому немецкий философ называет их «истинными атомами природы», «элементами вещей». Вместе с тем они не обладают протяженностью и фигурой и в силу этого представляют собой «метафизические точки». Монады вечны и неуничтожимы, они не могут возникнуть или погибнуть естественным путем. Лейбниц утверждал, что все монады являются созданиями Бога и «...рождаются из непрерывных, от момента до момента, излучений (fulgurations) Божества...» [11, т. 1, с. 421]. Будучи творениями Бога, они могут быть уничтожены только сверхъестественным путем.

Простота монад не исключает их логически бесконечной сложности. Монады, будучи бесконечно малой величиной, неисчерпаемы и бесконечно содержательны. Каждая монада индивидуальна, так как неизбежно отличается от любой другой. Количество этих неповторимых монад также представляется Лейбницу бесконечным. Мир в такой интерпретации выступает как максимальное разнообразие множества существований и как неисчерпаемое богатство их проявлений. В отличие от сво-

их предшественников в лице Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы, которые обосновали количественный подход к интерпретации мира, Лейбниц сохранил за ним его качественное многообразие.

Лейбниц также полагал, что вся природа полна жизни, а монады — это центры жизненной силы, они исполнены колоссальной активности, либо потенциальной, либо актуальной. Такую трактовку природы принято называть витализмом. *Витализм* — это учение, объясняющее активность живых организмов действием особой «жизненной силы». Активность монад заключается в изменении своих свойств и качеств. При этом философ замечал: «...естественные изменения исходят из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады» [11, т. 1, с. 414]. Монады не могут оказывать воздействие друг на друга, так как «...вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти или отсюда выйти» [11, т. 1, с. 415].

Спонтанные и инициированные изнутри изменения при этом не разрушают сущностное единство монады, а максимум возможных амплитуд этих изменений свидетельствует о бесконечной активности монад. Учение о субстанции Лейбница позволило ему воссоздать динамическую картину мира в противоположность механицизму, прочно утвердившемуся в новоевропейской философии благодаря идеям Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы.

Монады динамичны в силу своего внутреннего импульса к совершенствованию и абсолютизации своего бытия. Поэтому, как полагал Лейбниц, всем монадам «...можно бы дать название энтелехии, ибо они имеют в себе известное совершенство и в них есть самодовление, которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами» [11, т. 1, с. 416].

Деятельность монад заключается в перцепциях (восприятиях) и апперцепциях (самосознании). Кроме того, монадам присуще стремление (*appetitus*), благодаря которому осуществляется постоянный переход от одного восприятия к другому. Реализация этой деятельности ведет, согласно Лейбницу, к выстраиванию вселенской иерархии монад во главе с верховной монадой — Богом. При этом каждая монада отличается от другой степенью отчетливости в восприятиях и одержима стремлением к повышению своей позиции в этой иерархии. Лейбниц отождествил саморазвитие монад с ростом их самопознания. В соответствии с этим критерием он выделил следующие виды монад:

1) простые, «голые» монады (*nues*), обладающие смутными и бесконечно малыми перцепциями, в которых нет ничего отдельного и отчет-

ливого. Они «спят без сновидений» и составляют неорганическую природу;

2) развитые, монады-души (*ames*), восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью, но они лишены самосознания и представляют собой страдательные души животных;

3) монады-духи (*esprits*), способные не только к ясным перцепциям, но и к апперцепциям, составляют души людей [11, т. 1, с. 426—427].

Мировая последовательность, открывающаяся за монадами-духами, предполагала бесконечное число степеней совершенства как воплощения разных этапов всеобщего процесса постижения абсолютной истины. Однако следующие за ними степени совершенства недоступны для человеческого познания. Завершением этой безграничности степеней выступает Бог, как бесконечный «предел», потому что в нем «совершенство абсолютно бесконечно» и он содержит в себе столько реальности, сколько возможно. Бог есть высшая монада, которая «...едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне ее, что было бы независимо от нее...» [11, т. 1, с. 419]. Все творения имеют свои совершенства от Бога, но свои несовершенства они имеют в силу ограниченности собственной природы. Однако одним из важнейших даров Бога является возможность всякого творения к совершенствованию.

В «Монадологии» Лейбниц представил четыре доказательства бытия Бога. Он внес уточнение в *онтологическое* доказательство, которое определил как априорное. По мнению философа, суждение «Бог существует» не содержит никакого логического противоречия, так как его сущность заключает в себе существование, и «...этого достаточно уже, чтобы познать существование Бога априори» [11, т. 1, с. 420]. Лейбниц утверждал, что «...один только Бог, или необходимое существо, имеет то преимущество, что он необходимо существует, если только он возможен» [11, т. 1, с. 420]. Богу достаточно быть возможным, чтобы быть действительным.

Апостериори, т. е. посредством чувственного опыта, позволяет убедиться в существовании Бога *космологическое* доказательство. В мире «существуют случайные существа, которые могут иметь свое последнее, или достаточное, основание только в необходимом существе, имеющем в себе самом основание своего существования» [11, т. 1, с. 421]. Третье доказательство, представленное философом, исходит *от вечных истин*, которые постигаются разумом непосредственно, без «которых не было бы не только ничего существующего, но даже и ничего возможного» [11, т. 1, с. 420]. Четвертое доказательство связано с принципом *предустановленной гармонии*, обнаруживаемым в мире, и отсылающим к Богу как его ав-

тору. Мудрость, благость и могущество Творца выступают основанием гармонии мироздания.

Таким образом, метафизика Лейбница как учение о множестве монад-субстанций и Боге как верховной монаде явилась еще одной версией поиска гармонии мира. Дуализму картезианской метафизики и монизму философии Спинозы Лейбниц противопоставил субстанциональный плюрализм, который был призван объяснить бесконечное многообразие мира, не исключавшее при этом его единства.

9.3. УЧЕНИЕ О ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ

Учение о предустановленной гармонии, обоснованное Лейбницем, было призвано объяснить всеобщую взаимосвязь и согласованность в мире. Монады как субстанциальные элементы мира, будучи чисто духовными сущностями, по Лейбницу, не могут физически взаимодействовать друг с другом. Они не имеют «окон» и представляют собой замкнутый мир, невосприимчивый к внешним влияниям. «Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанции... Итак, ни субстанция, ни акциденция не могут извне проникнуть в монаду» [11, т. 1, с. 414]. Но монады находятся в зависимости одна от другой, и эта взаимозависимость в подобном «спиритуалистическом» континууме допустима лишь как взаимная согласованность в перцепциях и апперцепциях монад. Несмотря на свою уникальность и закрытость, эти «метафизические точки» бытия удивительным образом демонстрируют гармонию в отношениях друг с другом.

Лейбниц полагал идеальное влияние одной монады на другую, происходящее посредством Бога. Бог нашел в каждой из монад основание, побуждающее его приспособлять одну к другой, и установил порядок между ними. По мнению немецкого философа, это взаимное соответствие обеспечено Творцом, «...поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее» [11, т. 1, с. 422]. Поэтому монады подобны синхронизированным часам, тогда как Бог — это «верховный часовщик», заложивший в монады абсолютные программы и тем самым создавший эту синхронность. Благодаря этому все в универсуме дышит «взаимным согласием» [11, т. 1, с. 423].

Теория предустановленной гармонии есть одна из форм артикуляции позиции деизма Лейбница. Предустановленная гармония действует не

только в духовном мире, представленном бесконечным разнообразием монад, но и в физическом. Этот мир описан Лейбницем как совершенная космическая машина, а Бог, как ее устроитель, выступил здесь в качестве «искуснейшего Механика». Будучи Творцом этих двух миров, Бог позаботился о гармонии между ними.

Лейбниц заявил, что он установил совершенную гармонию между двумя сферами бытия: «...физическим царством природы и нравственным царством благодати, т. е. между Богом, рассматриваемым как устроитель машины универсума, и Богом, рассматриваемым как монарх божественного Государства Духов» [11, т. 1, с. 428—429]. Это позволило немецкому философу утверждать, что «...Бог как зодчий полностью удовлетворяет Бога как законодателя» [11, т. 1, с. 429].

С помощью предустановленной гармонии Лейбниц предпринял попытку объяснить связь души и тела. «Тело, принадлежащее монаде, которая есть его энтелехия, или душа, образует вместе с энтелехией то, что можно назвать живым существом, а вместе с душою — то, что называется животным» [11, т. 1, с. 424]. Тело всякого живого существа представляется Лейбницу в духе Нового времени естественным автоматом, который по своей сложности бесконечно превосходит все искусственные автоматы. Философ замечал, что «...машины в природе, т. е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие между природой и искусством, т. е. между искусством божественным и нашим» [11, т. 1, с. 425].

Все тела, подобно рекам, находятся в постоянном «течении», благодаря чему части непрерывно входят и выходят из них. Такая смена чаще происходит медленно, но когда это совершается быстро, случается то, что принято называть рождением или смертью. Однако, по мнению Лейбница, не может существовать ни полного рождения, ни полной смерти. Организмы лишь меняют свою форму, поскольку монады неуничтожимы естественным путем. Душа меняет свое тело постепенно. Не бывает душ, совершенно отделенных от тела. Только Бог свободен от тела.

Душа и тело действуют по своим собственным законам. Души подчиняются законам целевых причин, тела — законам действующих причин. Но при этом они соотносятся между собой благодаря предустановленной гармонии. «В силу этой гармонии вещи ведутся к благодати природными путями, и наш земной шар, например, должен быть разрушаем и восстанавливаем естественными путями в те моменты, когда этого требует правление над духами для кары одних и награды других» [11, т. 1, с. 425].

Теория предустановленной гармонии позволила Лейбницу достичь компромисса между понятиями действующей и целевой причины. Все,

что происходит в физическом мире, подчиненном механическим закономерностям, является средством достижения высших целей. Поэтому *механицизм* (мир — «божественная машина», «естественный автомат») для философа становится способом, которым реализуется *финализм* (достижение конечных целей). Материальный мир и его законы задуманы и созданы Богом таким образом, что они призваны обеспечить возможность развития духовного царства монад до наивысшего совершенства. Развивая данное учение, Лейбниц обосновывает механистическую модель мироздания, которая, однако, еще неразрывно связана с теорией Абсолюта.

Существует целый ряд аспектов в теории предустановленной гармонии. Онтологический аспект отражает единство многообразия мироздания. Гносеологический аспект позволяет представить познавательную деятельность всех монад и ее результаты как единую иерархическую систему. Теория предустановленной гармонии имеет ярко выраженную этическую сторону, так как Лейбниц убежден, что «...под этим совершенным правлением не могут оставаться ни добрые дела без награды, ни злые без возмездия» [11, т. 1, с. 429]. И наконец, эта теория включает в себе мощное эстетическое начало, поскольку она направлена на реализацию принципа вселенского совершенства. Новоевропейский тезис о разумности мира был доведен Лейбницем до логического завершения. Он принял форму утверждения, что сотворенный Богом мир является «наилучшим из возможных». Это достигается благодаря тому, что Бог своей мудростью познает бесконечное множество миров, своей благодатью избирает наилучший и своим могуществом созидает его [11, т. 1, с. 422]. Впоследствии формула «Все к лучшему в этом наилучшем из миров» станет объектом иронической насмешки со стороны Вольтера в его философской повести «Кандид, или Оптимизм» (1758).

Идея предустановленной гармонии задает также единство микро- и макрокосмоса. Автор «Монадологии» утверждал: «...ибо так как всякая монада по-своему есть зеркало универсума, а универсум устроен в совершенном порядке, то необходимо должен быть также порядок и в представляющем, т. е. в восприятии души, и, следовательно, также и в теле, сообразно которому универсум отражается в душе» [11, т. 1, с. 424].

Вся бесконечная Вселенная «представлена» в каждой из монад, а каждая монада, в силу своей неповторимости, обладает своей всегда уникальной «точкой зрения», отражающей мир. Эти «живые зеркала, или отображения универсума», создают бесчисленные «образы мира», как бы умножая Вселенную в бесчисленное количество раз и раскрывая ее бесконечное содержательное богатство. «И как один и тот же город, — пояснял Лейбниц, — если смотреть на него с разных сторон, кажется со-

вершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады» [11, т. 1, с. 423].

Принцип предустановленной гармонии, согласно автору «Монадологии», позволяет реализовать совершенство, какое только возможно, где предполагается и максимальное разнообразие, и наибольший порядок.

Таким образом, мир Лейбница — это мир многогранный, неисчерпаемый в своем содержании и в то же время единый и гармоничный. Принцип плюрализма, положенный философом в основание его метафизики, не только не исключает единства мира, но и предполагает его. Посредством плюрализма Лейбниц обосновал принцип всеобщей связи в мироздании. Монада как элемент гармоничного целого постигается через ее место в системе этой целостности. Но, в свою очередь, и сама система определяется через свой элемент, т. е. посредством монады. Монада, будучи бесконечно уникальной, продуцирует свою систему, свой особый мир. Известный французский философ Ж. Делёз полагал, что постичь идею Лейбница о предустановленной гармонии невозможно без ее соотношения с барочной архитектурой [8].

Монада и принцип предустановленной гармонии Лейбница выступили предельным выражением идеи системности, которая подрывала господство метафизического способа мышления, столь характерного для XVII в. Его идеи предвосхитили принципы развития мира, которые были обоснованы наукой XX в., в частности синергетикой.

9.4. ПРИНЦИПЫ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Лейбниц является мыслителем, который внес существенный вклад в дальнейшее развитие и углубление новоевропейского рационализма. Он продолжил работу, начало которой было положено Р. Декартом и Б. Спинозой. Теория познания Лейбница получила свое освещение в его сочинении «Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии». Название данного труда прямо отсылает к основному философскому произведению Дж. Локка, известному под названием «Опыт о человеческом разумении» (1704). По этой причине в историко-философской литературе зачастую труд Лейбница на-

зывают «Анти-Локк». Автор «Новых опытов», строго следуя структуре локковского произведения, не только подверг развернутой критике его учение, но и обстоятельным образом представил собственную философскую систему.

Немецкий философ, обращаясь к читателям в предисловии к данному сочинению, объяснил причину своего интереса к «наиболее ценному произведению» знаменитого англичанина не только стремлением обеспечить своему труду «благоприятный прием». «Я счел также возможным, — пояснил он, — воспользоваться трудом другого автора не только для того, чтобы облегчить себе свою собственную работу (так как проще, конечно, следовать по стопам хорошего писателя, чем все заново вырабатывать своими силами), но также и для того, чтобы прибавить кое-что к тому, что он дал... так как мне кажется, что я разрешил некоторые трудности, которые он оставил неразрешенными» [11, т. 2, с. 47].

Придерживаясь логики сочинения Локка, Лейбниц в первую очередь рассмотрел проблему врожденного знания. Локк в первой части своей работы подверг детальному критическому анализу данную теорию. При этом острие этой критики он не только направил на аргументацию Декарта, но и поставил под сомнение целую традицию, имевшую длительную историю и значительное влияние. Английский философ сосредоточился на двух основных аргументах ее сторонников: *во-первых*, на всеобщем признании данных истин людьми, т. е. согласии, *во-вторых*, на первичности врожденных идей по отношению к приобретенным.

Если кратко воспроизвести главные доводы Локка против указанных положений, то их можно представить следующим образом: не существует ни одной истины, по поводу которой можно было бы обнаружить всеобщее согласие; даже так называемые «общеизвестные» истины неизвестны детям и идиотам; если принять всеобщее согласие в качестве доказательства врожденности, тогда следует все истины, с которыми люди соглашались, объявить врожденными.

Утверждение наличия в разуме человека неосознанного знания противоречиво, с точки зрения английского эмпирика. Если «потенциальное знание» представляет собой знание, которым можно обладать, не сознавая этого, то такое знание для него невозможно. Неверно также, по Локку, утверждение, что начало рассуждения есть время осознания потенциально заключенных в разуме истин. В таком случае нам следовало бы признать все истины врожденными, так как для нас они становятся реальностью посредством рассуждения.

Утверждению сторонников теории врожденности знания о том, что врожденные истины — это наиболее общие истины, и поэтому они пред-

шествуют всем остальным истинам, английский философ, используя результаты различного рода исследований, противопоставил утверждение, что менее общие истины становятся известны детям раньше более общих. В результате такого рода критики Локк пришел к выводу о том, что в душе нет никаких врожденных идей и принципов. Душа человека до всякого опыта есть *tabula rasa*. Знание, которым владеют люди, есть результат умозаключений из данных чувственного опыта.

Лейбниц, в свою очередь, подвергает критике основные положения локковской критики теории врожденного знания. Его аргументы, изложенные в «Новых опытах», можно резюмировать следующим образом: не всякое знание, разумеется, является врожденным, но вместе с тем необходимо признать врожденными истины, которые невозможно вывести из опыта. Некоторые продукты деятельности разума, убежден немецкий мыслитель, существуют независимо от чувственности. «Хотя чувства необходимы для всех наших действительных знаний, но они недостаточны для того, чтобы сообщить их нам полностью, так как чувства дают всегда лишь примеры, т. е. частные, или индивидуальные, истины» [11, т. 2, с. 49].

Истины необходимого характера находятся в самом разуме. Лейбниц отмечал, что «...в нашем духе имеется много врожденного, мы, так сказать, врождены самим себе, и что в нас имеются бытие, единство, субстанция, длительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие и тысячи других предметов наших интеллектуальных идей» [11, т. 2, с. 51]. Кроме того, правила умозаключения не могут также быть полученными из опыта. «Правда, не следует думать, будто эти вечные законы разума можно прочесть в душе прямо, без всякого труда, подобно тому как читается эдикт претора на его таблице, но достаточно, если их можно открыть в нас, направив на это свое внимание, поводы к чему доставляют нам чувства» [11, т. 2, с. 50].

Достоверность врожденных истин основана не на всеобщем согласии, так как для Лейбница это не доказательство, а лишь признак достоверности. Основание достоверности этих истин следует искать, полагал немецкий философ, в самом разуме. «Ведь только разум способен установить надежные правила и дополнить то, чего недостает правилам ненадежным, внося в них исключения, и найти наконец достоверные связи в силу необходимых выводов» [11, т. 2, с. 50]. Неосознанное знание для Лейбница также не является бессмыслицей, как это утверждал Локк. Немецкий философ замечал, что человек обладает бесконечным множеством знаний, которые он не всегда осознает, даже когда нуждается в них. Его память хранит их, а воспоминание предоставляет их ему в случае нужды. Но это

воспоминание требует некоторой помощи, определенного побуждения, чтобы извлечь некоторое знание из числа многих. Этим побуждением является взаимодействие человека с миром посредством чувств.

В результате такого рода рассуждений образу *tabula rasa* Лейбниц противопоставил другой образ, который на основе аналогии продемонстрировал наличие врожденного знания в душе человека. Этим образом для него явилась глыба мрамора, но не с гладкой поверхностью, подобно чистой доске, а с прожилками, которые намечали бы фигуру Геркулеса. Тогда образ Геркулеса был бы «врожден душе», хотя потребовались бы усилия, чтобы открыть эти прожилки и отполировать их, удалив все то, что мешает им выступить на поверхность. Подобным образом идеи и истины рассматриваются как «врожденные человеческой душе».

Лейбниц убежден, что человек наделен не просто голой способностью к познанию. Его душа имеет предрасположение, или задаток, или преформацию, благодаря которой истины могут быть извлечены из нее. «Это подобно разнице между фигурами, произвольно высекаемыми из камня или мрамора, и фигурами, которые прожилками мрамора уже обозначены или предрасположены обозначиться, если ваятель воспользуется ими» [11, т. 2, с. 82]. По существу, для Лейбница речь идет о законах мышления, о природной логике, без которой человек мало чем отличался бы от животного. Чувства человеку необходимы для того, чтобы дать повод обратить внимание его разума на определенные истины. Поэтому тезису эмпиризма «Нет ничего в разуме, чего до этого не было бы в чувствах» Лейбниц противопоставил тезис «В разуме нет ничего, чего бы раньше не было в чувствах, кроме самого разума».

В соответствии с выдвинутыми положениями Лейбниц выделил два вида истин: истины разума и истины факта. К истинам разума в первую очередь относятся интуитивные истины, которые являются первичными. Они основываются на логическом законе — законе тождества — и выражаются аналитическими суждениями. Специфика таких суждений состоит в том, что предикат лишь раскрывает те признаки, которые имманентно заключены в понятии субъекта. Такая трактовка интуитивных истин позволила Лейбницу освободить их от субъективизма, в котором был обвинен Декарт. Французский философ критерием истины полагал ясность и отчетливость идей, воспринимаемых умом в акте интеллектуальной интуиции [11, т. 2, с. 368].

С первичными истинами, по Лейбницу, неразрывно связана другая разновидность истин разума. Это математические истины, которые могут быть выведены из первичных. В процессе их постижения интуиция переходит в дедукцию. Они основываются на логическом законе противоре-

чия. В них связь субъекта и предиката является необходимой, так как ее отрицание ведет к противоречию. Истины разума представляют собой, по Лейбницу, вечные истины, поскольку, в отличие от истин факта, верны всегда, при любых условиях. Они позволяют мыслить то, что возможно и непротиворечиво [11, т. 2, с. 374].

Вместе с тем Лейбниц наряду с истинами разума придавал большое значение (и для жизни людей, и для развития науки) истинам факта. Эти истины есть результат чувственного познания, которое способно давать определенное знание о мире. Если истины разума необходимы и противоположное им невозможно, то истины факта случайны и противоположное им возможно. Истины разума имеют теоретическую значимость, истины факта — практическую. Способами познания истин разума выступают интуиция и дедукция. Эти истины, по Лейбницу, основаны на законе тождества и законе противоречия. Способом получения истин факта является индукция, и поэтому в отличие от истин разума данные истины случайны. Однако философ-рационалист убежден, что научное осмысление данных чувственного познания возможно. Логическим обеспечением этого осмысления призван стать закон *достаточного основания*. Этот закон гласит, что «...ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе...» [11, т. 1, с. 418].

Лейбницу принадлежит заслуга в разработке этого логического закона во всем многообразии его значений. В связи с этим он замечал: «...я думаю, что исследование степеней вероятности было бы очень важным и отсутствие его составляет большой пробел в наших работах по логике» [11, т. 2, с. 379]. Закон достаточного основания важен для экспериментального естествознания, так как он является законом эмпирического исследования. Для Лейбница этот закон стал логической основой принципа причинности, так как «...истина чувственных вещей заключается только в связи явлений, которая должна иметь свое основание...» [11, т. 2, с. 381]. Он, как Т. Гоббс и Б. Спиноза, отверг понятие абстрактной случайности как беспричинности, но при этом выступил против абстрактной необходимости и фатализма. Лейбниц разработал категорию вероятности и предпринял попытку создания логики вероятности.

Согласно Лейбницу, закон достаточного основания имеет и другой аспект. Достаточное основание для своего существования должны иметь не только предметы и события материального мира, но и мысли самого исследователя, и особенно его умозаключения. Поэтому данный закон в этом аспекте иногда называют законом достаточного обоснования. Для немецкого философа эти два аспекта были слабо различимы, что яви-

лось причиной их частого отождествления. Идея отождествления логических и онтологических связей была свойственна духу Нового времени, так как в этой идее нашла отражение вера в соразмерность законов разума и законов мира.

Таким образом, Г. Лейбниц усовершенствовал рационалистическую методологию. Обоснование познавательной значимости и определенной научной ценности истин факта способствовало преодолению непроходимой пропасти между картезианским рационализмом и локковским эмпиризмом. Немецкий философ усовершенствовал механизм обоснования знания, связав его с основными законами логики.

9.5. ТЕОДИЦЕЯ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

Бог в учении Лейбница — это основная категория не только его метафизики, гносеологии, естественной теологии, но и учения о свободе. Теоретическим синтезом различных аспектов проблемы Бога стал трактат немецкого философа «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (1710). В предисловии к этому трактату Лейбниц выделил «...два знаменитых лабиринта, в которых часто блуждает наш разум: один связан с великим вопросом о свободе и необходимости, преимущественно же о происхождении и начале зла...» [11, т. 4, с. 53]. Другой состоит в споре о проблеме непрерывности, неделимости и бесконечности. «Первый лабиринт запутывает почти весь род человеческий, второй же затрудняет одних только философов» [11, т. 4, с. 53].

В трактовке Бога у Лейбница сопряжены мистифицирующая и интеллектуализирующая функции. Мистифицирующая функция отражала сакральность, непостижимость акта творения Богом монад и физического мира как грандиозной космической машины. Бог, сотворив субстанции, наделил их необходимыми силами и предоставил возможность в дальнейшем действовать самостоятельно. Такая трактовка Абсолюта выявляла позицию деизма немецкого философа. Интеллектуализирующая функция Бога нашла свое воплощение в истолковании его как сверхмирного разума и как источника вечных истин. Лейбниц, различая истины веры и истины разума, отмечал, что они не противоречат друг другу. Более того, он полагал, что «разум полезен вере». Истины разума и истины откровения представлены им как разновидности всеобщего разума Бога [11, т. 4, с. 75].

В соответствии с его сущностью Бог своей мудростью познает множество возможных миров, представленных в его бесконечном разуме, своей

благостью избирает наилучший и своим могуществом его созидает. Божественный замысел является основанием для развития бытия ко все более сложным и совершенным духовным и телесным формам. Бог также выступил в качестве цели процесса развития монад. В силу этого проявлением деизма Лейбница стал телеологизм, получивший свое наиболее яркое выражение в формуле «Все к лучшему в этом наилучшем из миров». Это положение с неизбежностью поставило перед мыслителем вопрос о происхождении зла, поскольку его наличие в мире может быть истолковано против всемогущества и благодати Создателя.

Лейбниц различал три разновидности зла: метафизическое, физическое и моральное. Метафизическое зло состоит в простом несовершенстве, физическое — в страдании, моральное — в грехе. Причиной метафизического зла является природное несовершенство любого творения, «...так как всякое создание по своему существу ограничено» [11, т. 4, с. 144]. Поэтому мир как совершенное целое может включать несовершенные элементы, ущербные части. Зло в данном случае есть видимость, поскольку люди, обнаруживая эти несовершенства в частях, не способны постигнуть мир как целостность. Будучи близорукими, они «...обыкновенно думают, что наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой части его» [11, т. 4, с. 279].

Лейбниц уверен, что наилучший замысел не может быть свободен от зла, которое, тем не менее, превращается в наибольшее благо. Беспорядки в частностях удивительным образом, полагал философ, способны открыть красоту целого. Зло как несовершенство относительно, частично по сравнению с абсолютной благодатью целого. Бог не желает зла, а лишь его допускает. «Бог прежде желает блага, — утверждал автор «Теодицеи», — а затем — наилучшего блага» [11, т. 4, с. 145].

Физическое зло допускается Богом как должное наказание за вину, а также для предупреждения больших зол и достижения наибольших благ. «Наказание равным образом служит и в качестве примера, и в качестве устрашения, и зло часто ведет к большему ощущению добра и иногда приводит к большему совершенству того, кто его творит...» [11, т. 4, с. 145].

Решение проблемы морального зла теснейшим образом связано с поиском выхода из лабиринта свободы и необходимости. Эта проблема поднималась многими философами XVII в. Но особое место ей было отведено в философии Т. Гоббса и Б. Спинозы. Гоббс подверг свободу натурализации, отождествив ее с природной необходимостью. Спиноза, истолковав свободу как познанную необходимость, наделил необходимость фаталистическим характером.

Лейбниц же дифференцировал понимание необходимости, тем самым предложив более глубокое ее объяснение. Он также связал истолкование необходимости с понятием возможности. Выделение автором «Теодицеи» разновидностей необходимости было поставлено в зависимость именно от тех возможностей, которые они допускают [11, т. 4, с. 251]. В соответствии с этим критерием он выделил несколько видов необходимости.

1. Абсолютная, или метафизическая, необходимость основана на логических законах тождества и противоречия и поэтому называется Лейбницем также геометрической (логической). Она самая универсальная, самая повелительная, поскольку допускает только одну возможность, исключая любую противоположность. Она выносится за пределы свободной деятельности человека, так как любой человек считается с ней как с необходимой безусловной предпосылкой. Абсолютная необходимость не существует сама по себе, а всегда связана с другими [11, т. 4, с. 61–62].

2. Физическая необходимость связана с законом достаточного основания. Она представляет собой многообразие причинно-следственных связей, с которыми человек имеет дело в своем опыте. Лейбниц называл ее также гипотетической (условной), так как она не исключает случайности. «Она не упраздняет случайности вещей и не производит той безусловной необходимости, которая не мирится со случайностью» [11, т. 1, с. 379]. Случайность для Лейбница (в отличие от Спинозы, который истолковал ее как незнание людьми причин) носит объективный характер. Она порождена определенной причиной, за которой скрываются более глубокие закономерные связи. Знание о них получается индуктивным путем из опытных фактов, и оно попадает под закон достаточного основания [11, т. 4, с. 152].

3. Моральная необходимость связана со способностью человека к самоопределению. Мотивы, которыми руководствуется человек в своем выборе, и составляют моральную необходимость. Моральная необходимость сопряжена с физической. Если метафизическая необходимость делает неизбежным зло метафизическое, физическая — зло физическое, то моральная необходимость призвана объяснить бесчисленные порочные деяния людей, или зло вины.

Решение данной проблемы предполагало рассмотрение автором «Теодицеи» понятий воли и свободы воли. Лейбниц полагал наличие воли, так как все монады активны и обладают стремлением к повышению своего статуса во вселенской иерархии. При этом активность монад становится все более значительной по мере все большего совершенствования ими познавательной деятельности. Лейбниц часто называл эту активность са-

мопроизвольностью. Но только у монад-духов, присущих человеку, она принимает форму свободы. Вместе с тем Лейбниц, признавая наличие воли, всячески отрицал свободу воли как абсолютную недетерминированность этой активности. В условиях необходимости невозможна свобода воли. Но поскольку необходимость, в условиях которой осуществляется человеческая жизнь, является условной (гипотетической), т. е. предполагает случайность и не исключает некоторый набор возможностей, то возможна свобода.

Разумеется, свобода человека не может быть абсолютной и изначально предустановленной. Ее степень будет определяться усилиями самого человека на пути познания этих возможностей. Выбор мотива, побуждающего его к действию, определяется законом достаточного основания. «Если поэтому имеется достаточное основание для того, чтобы действовать так, а не иначе, то имеется такое же основание и для того, чтобы выбрать данный путь, а не другой» [11, т. 4, с. 325].

Поэтому свобода неразрывно связана с познанием и степенью его истинности. Свобода, по Лейбницу, включает в себе три необходимых условия: 1) самопроизвольность, в соответствии с которой люди сами определяют себя к действию; 2) случайность, исключающую абсолютную необходимость; 3) понимание, предполагающее отчетливое знание предмета. Но именно понимание «...есть как бы душа свободы, а все прочее составляет как бы ее тело и основание. Свободная субстанция определяет сама себя, и определяет себя посредством благого мотива, понятого разумом, который ее склоняет, но не принуждает» [11, т. 4, с. 325].

По убеждению философа, к счастью человека ведут разум и воля, а чувства и влечения — только к удовольствию. По этому поводу он говорил, что «...мы бываем свободны от рабства настолько, насколько действуем в соответствии с отчетливым познанием, и бываем поработаны страстями настолько, насколько наши восприятия (*perceptions*) бывают смутными» [11, т. 4, с. 326]. Лейбниц подчеркивал неразрывную связь разума и свободы, полагая, что разум без свободы бесполезен, а свобода без разума не имела бы никакого значения.

Человек, по мнению автора «Теодицеи», будучи отображением самого Божества, способен познавать систему вселенной и подражать ему кое в чем своими творческими попытками. Бог в создании наилучшего из миров своей мудростью познал его, своей благостью избирал и своим могуществом его произвел. Человек, как «малое божество», также способен познать возможности, предоставленные ему, выбрать наилучшую из них и в соответствии с благим мотивом действовать.

Лейбниц утверждал, что быть свободным означает стремиться посредством разума к наилучшему из возможного и не быть «скованным» при выборе. Благодаря этому свобода утрачивает характер произвольности, ведущей к заблуждениям и злу. Она становится разумной деятельностью, детерминированной целесообразными мотивами, направляющими к благу. Свобода представлена немецким философом как исключительно индивидуальный акт, поскольку это деятельность человека как духовного существа, совершающего выбор на основе своих достижений в познании мира.

Эти установки позволили мыслителю прийти к верному, по его убеждению, решению проблемы зла, существующего в мире, и предложить свою версию «богооправдания», которая может быть выражена следующей формулой: «Основание зла необходимо, тогда как происхождение зла случайно, т. е. необходимо, чтобы зло было возможно, и случайно то, что зло действительно» [11, т. 4, с. 480].

Таким образом, в контексте анализа проблемы зла Лейбниц предпринял попытку решения проблемы свободы в ее неразрывной связи с необходимостью. Несмотря на противоречивость и ограниченность этой попытки, автор «Теодицеи» достаточно убедительно показал, что в условиях необходимости свобода достижима. Но путь к ней труден и связан с духовным самосовершенствованием человека.

В целом немецким философом была создана впечатляющая картина мироздания. Мир, представленный в его учении, качественно многообразен в силу бесконечности и неисчерпаемости его форм. Но в то же время он един по причине всеобщей взаимосвязанности его частей. Этот мир динамичен, так как преисполнен внутренней колоссальной активности, которая лежит в основе восходящего к совершенству его развития. Идеи, обоснованные новоевропейским философом, имели глубокое диалектическое содержание. Следует также отметить, что эти диалектические идеи достаточно плодотворно сочетались с принципами формально-логического анализа, широко применяемыми им.

Значение философии Лейбница для дальнейшего развития историко-философского процесса трудно переоценить. Лейбницеанско-вольфовская школа явилась той интеллектуальной средой, благодаря которой сформировалось мировоззрение многих известных мыслителей, в том числе И. Канта. Переосмысление монадологии Лейбница было осуществлено французскими материалистами. Дени Дидро, оценивая значение Лейбница в статье, подготовленной им для знаменитой французской эн-

циклопедии, писал, что для Германии Лейбниц был тем, чем для Греции были Платон, Аристотель и Архимед, вместе взятые.

Влияние идей Лейбница на свое творчество испытали И. Гердер, Ф. Шеллинг, Г. Гегель. Учение автора «Монадологии» стало предметом пристального интереса Л. Фейербаха, который посвятил ему труд под названием «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (1837).

Не остался безучастным к идеям великого философа и XX век. Это отразилось не только в сфере современных философских поисков, но и других областях научного знания. Так, к примеру, Н. Винер заявил, что если бы ему предложили выбрать святого в качестве покровителя кибернетики, то он отдал бы это право Лейбницу. Многие идеи новоевропейского философа оказались весьма созвучными принципам, составившим содержательное ядро синергетики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия Нового времени явилась важнейшим этапом в развитии историко-философского процесса. Ее новаторские идеи сыграли существенную роль в формировании основных стратегий развития последующей философской мысли и оказали значительное влияние на становление и утверждение системы ценностей европейской и мировой культуры.

Философия Нового времени, с одной стороны, усвоила величайшие достижения двухтысячелетнего развития европейской мысли, начало которого было положено античной традицией; с другой — осуществила критику и ниспровергла идеи средневековой философии, ограничивавшие и сковывавшие духовную и практическую активность человека. В результате этой напряженной деятельности были сформулированы идейно-мировоззренческие основания классической традиции.

В качестве одного из важнейших оснований выступила идея рационализма, отразившая безграничную веру в возможности разума в деле преобразования природы, человека и общества. Данная идея была неразрывно связана с принципом предустановленной гармонии мира, разумности его устройства и абсолютной «прозрачности», доступности для постигающего мышления. Не менее значимой явилась идея совпадения логических и онтологических связей, обоснованная в философии Нового времени, которая стала выражением

глубокой убежденности мыслителей в соразмерности законов разума и законов мира.

Культ разума, характерный для данного этапа философии, — это культ методично мыслящего и познающего разума. Поэтому познавательная способность человека и возможности ее реализации выступили объектом внимания и глубокого анализа со стороны философии. Учение о методе было направлено на поиск путей и средств ее бесконечного совершенствования. Истина как результат деятельности разума была обоснована в качестве высшей не только духовной, но и материальной ценности европейской культуры.

Мыслители этой эпохи создали соответствующее духу времени учение о человеке, в котором, с одной стороны, нашли отражение и развитие идеи возрожденческого гуманизма, а с другой — получили воплощение основные достижения наук о природе. Эвристические эталоны механико-математического естествознания позволили отделить философию человека от теологии и представить ее как исследовательскую дисциплину, предметом которой была объявлена человеческая природа.

В философских системах этого периода была восстановлена в своих правах природа и, соответственно, человек как ее часть. Потребности и желания индивида получили оправдание и обоснование в качестве естественных через их соотнесение со «всеобщими и неумолимыми» законами природы.

Новоевропейские концепции представили человека как воплощение двух начал: природного и разумного. По убеждению их создателей, эгоизм и агрессивность как выражение природного начала могут и должны быть укрощены с помощью разума.

Для реализации требования разума обеспечить баланс интересов индивида и общества философами была разработана теория общественного договора, которая обосновала необходимость создания государства как главное условие мирного сосуществования индивидов. Концепция естественного права отразила стремление философской мысли утвердить незыблемость права человека на жизнь, свободу и собственность и обеспечить достоинство личности.

Идея рационализма и обоснованные с ее помощью гуманистические ценности имели своим логическим следствием идею прогресса как неотъемлемую составляющую достояния европей-

ской классики. Разум, благодаря обнаруженной в себе способности к бесконечному самосовершенствованию, может и должен открыть человечеству необозримые перспективы не только для преобразования природы, но и для свободного и творческого развития личности и общества. «Истина прогресса», по убеждению новоевропейских мыслителей, состоит в бесконечном прогрессе истины.

Вера человека в разум, в гуманность его устремлений к счастливому будущему — это главное, что характеризует философию Нового времени, и то, благодаря чему она может быть актуальна и значима для современной эпохи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. *Бэкон Ф.* Сочинения : в 2 т. М., 1977—1978.
2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990. С. 61—273.
3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод : Основы философской герменевтики. М., 1988. 704 с.
4. *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 127—163.
5. *Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2011. 376 с.
6. *Гоббс Т.* Сочинения : в 2 т. М., 1989—1991.
7. *Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. М., 1989—1994.
8. *Делёз Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. М., 1997. 264 с.
9. *Иванова И. И.* От Средневековья к Новому времени: методологические трансформации // Филос. науки. 2012. № 4. С. 102—115.
10. История философии. Запад — Россия — Восток : в 4 кн. / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. Кн. 2 : Философия XV—XIX вв. М., 2012. 496 с.
11. *Лейбниц Г.* Сочинения : в 4 т. М., 1983—1989.
12. *Локк Дж.* Сочинения : в 3 т. М., 1985—1988.
13. *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления. М., 1993. 352 с.
14. *Можейко М. А.* Монада // История философии : энциклопедия. Минск, 2002. С. 636—638.
15. *Мор Т.* Утопия. М., 1978. 416 с.
16. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974. 379 с.
17. *Секацкая М. А.* Есть ли выход из картезианского круга? Комментарий к «Размышлениям о первой философии» // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 127—163.
18. *Спиноза Б.* Избранные произведения : в 2 т. М., 1957.

19. *Субботина Н. Д.* Проблема «естественного сознания» в теории Т. Гоббса и социально-философский анализ категории «естественное» // *Филос. науки*. 2009. № 4. С. 88–96.

20. *Философия ранних буржуазных революций* / редкол.: Т. И. Ойзерман [и др.]. М., 1983. 584 с.

21. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. 447 с.

22. *Хёсле В.* Гении нового времени. М., 1992. 224 с.

23. *Яковлев А. А.* Локк о границах прерогативы // *Вопр. философии*. 2013. № 3. С. 127–163.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
1. СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ	5
2. ПРОБЛЕМА МЕТОДА В КОНТЕКСТЕ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	11
3. РАЦИОНАЛИЗМ И ЭМПИРИЗМ КАК ОСНОВНЫЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ	17
4. ЭМПИРИКО-ИНДУКТИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ Ф. БЭКОНА	25
4.1. Жизнь и творчество	25
4.2. Задачи философии и науки	26
4.3. Учение об идолах познания	32
4.4. Эмпирико-индуктивная методология	35
5. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Р. ДЕКАРТА	41
5.1. Жизнь и творчество	41
5.2. Учение о методе как реформа философии	42
5.3. Методическое сомнение Р. Декарта и принцип <i>cogito</i>	46
5.4. Проблема Бога и доказательства его бытия	50
5.5. Теория врожденных идей и проблема заблуждения	53
5.6. Физика телесной субстанции	57
6. МЕХАНИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И НОМИНАЛИЗМ Т. ГОББСА	63
6.1. Жизнь и творчество	63
6.2. Предмет философии	64
6.3. Учение о познании и языке	68
6.4. Учение о теле и его акциденциях	72
6.5. Политическая философия Т. Гоббса	75

7. СЕНСУАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ	
Дж. ЛОККА	83
7.1. Жизнь и творчество	83
7.2. Критика теории врожденных идей.....	84
7.3. Понятие опыта. Внешний и внутренний опыт.....	89
7.4. Понятие идеи. Простые и сложные идеи.....	90
7.5. Концепция первичных и вторичных качеств	93
7.6. Учение об истине и видах ее познания	96
7.7. Социально-политическая концепция	98
8. ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФИЯ Б. СПИНОЗЫ	105
8.1. Жизнь и творчество	105
8.2. Основные принципы натурфилософии пантеизма.....	107
8.3. Методология и особенности рационализма	111
8.4. Учение о причинности и критика телеологизма	114
8.5. Учение о человеке и его свободе	117
9. МЕТАФИЗИКА ПЛЮРАЛИЗМА Г. ЛЕЙБНИЦА.....	125
9.1. Жизнь и творчество	125
9.2. Метафизика как учение о монадах.....	127
9.3. Учение о предустановленной гармонии.....	131
9.4. Принципы рационалистической методологии	134
9.5. Теодицея и проблема свободы.....	139
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	145
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ	148

Учебное пособие

Лещинская Ирина Ивановна

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В 2 частях

Часть 1. XVII век

Пособие

Редактор *С. П. Гринкевич*

Художник обложки *Т. Ю. Таран*

Технический редактор *Т. К. Раманович*

Компьютерная верстка *С. Н. Егоровой*

Корректор *Е. И. Кожушко*

Подписано в печать 26.04.2016. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.
Ризография. Усл. печ. л. 8,83. Уч.-изд. л. 9,97. Тираж 100 экз. Заказ 222.

Белорусский государственный университет.
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/270 от 03.04.2014.
Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.

Республиканское унитарное предприятие
«Издательский центр Белорусского государственного университета».
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 2/63 от 19.03.2014.
Ул. Красноармейская, 6, 220030, Минск.