

6. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII–XIX ВВ.

6.1. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Новая философия, приходящая на смену религиозной философии Средневековья, существенно отличается от нее и по предмету, и по цели, и по методологии исследования. Доктрина "двойственной истины", выдвинутая в XIII веке арабским философом Ибн Рушдом (Аверроэсом) и отвергнутая официальным духовенством, к XVII веку стала фактическим основанием для отделения философии от теологии и полного освобождения науки из-под власти церкви. Согласно этой доктрине, Бог явил нам свою волю двояким образом: сотворив мир и дав откровение в виде текстов Священного Писания. Поэтому и человеческое познание может двигаться двумя путями: через исследование сотворенного мира (путь науки) и через истолкование священных текстов (путь религиозной веры). Однако по какому бы пути мы ни шли, мы движемся к одной цели – к постижению исходного замысла Творца, поэтому истины разума не должны противоречить истинам веры. В эпоху Средневековья безусловный приоритет принадлежал истинам веры, к Новому времени проблемы истолкования священных текстов смещаются на периферию сознания, в то время как на передний план выдвигается требование научиться читать и понимать "книгу Природы". Освобождаясь от "идеологического контроля" церкви, философия начинает испытывать все большее влияние со стороны естествознания и математики. Впервые эта тенденция получила свое явное выражение в трудах английского философа, ученого-естествоиспытателя и видного политического деятеля **Френсиса Бэкона** (1561–1625).

Античная и средневековая традиции видели цель познания в его *эстетическом* или *сoterическом* значении. Знать нужно для того, чтобы наслаждаться созерцанием гармонии мира, или для того, чтобы обрести спасение, избежав развращающих соблазнов. Бэкон подчеркивает практический смысл познания: знание необходимо для того, чтобы найти в нем опору для изменения мира, приведения его в соответствие с желаниями и стремлениями человека. "Мы можем ровно столько, сколько мы знаем", – говорит Бэкон. Знание есть сила, дающая человеку власть над природой – вот суть новой мировоззренческой установки, определившей основные ориентиры новоевропейского мышления на последующие четыре столетия.

Результатом смены ориентиров становится то, что после более чем двухтысячелетнего господства идеала умозрительного теоретизирования на передний план выдвигаются естественные науки, а задачей познания становится продуцирование открытий и изобретений, которые способствовали бы расширению сферы влияния человека, утверждающего себя в качестве властелина мира. При этом общая ориентация на практическую эффективность, полезность научного знания в философии Нового времени была реализована в двух вариантах – эмпиризм и рационализм, конкурентная борьба между которыми во многом определила и духовную атмосферу эпохи в целом, и ряд существенных различий между "островной" и "континентальной" философией и наукой.

Эмпиризм, основоположником которого был Френсис Бэкон, укоренился на английской почве, впоследствии широко распространившись в англоязычных странах, где, хотя и в модифицированных формах, сохраняет свои позиции вплоть до сегодняшнего дня.

Философия эмпиризма восходит к античной школе Эпикура, который предельно четко сформулировал положение, составляющее основу всей эмпирической традиции: "Ложь и ошибка всегда лежат в прибавлениях, делаемых мыслью". Если бы мысль была только воспроизведением действующего на нее объекта, ошибки не возникали бы никогда. Следовательно, в самом мышлении есть что-то такое, что препятствует получению отображения, полностью соответствующего оригиналу. Это "что-то" Эпикур определяет как ожидания и предположения, которые присутствуют в мышлении еще до того, как в него войдет образ, исходящий от внешнего предмета. Внешние предметы представляют некую фактическую данность. Они есть то, что они есть, а потому не могут быть ложными. Истина и ложь – это характеристика не предметов, а наших суждений, выражающих ожидания и предположения по поводу этих предметов. Если при сопоставлении с предметом они не подтверждаются, то суждения ложны, если подтверждаются – истинны. Когда эмпирик говорит об истинности или ложности, он имеет в виду не объекты, а суждения или, точнее, предсуждения – (предрассудки), которые формируются в нашем рассуждающем мышлении *a priori*, то есть *до опыта*, до того, как в нем будет запечатлен подлинный (чувственный) образ предмета.

Строго апостериорные, то есть сформировавшиеся *a postetiori* (*после опыта*) суждения должны были бы быть всегда истинными, если бы впечатления, получаемые нами от вещей, ложились бы на гладкую основу, не искаженную нашими пристрастиями и предположениями. Образно говоря, предрассудки, присутствующие в

нашем сознании, лишают его "гладкости", придают ему своеобразную "фактуру", шероховатости которой препятствуют получению идеально четкого отображения, на котором были бы ясно "прорисованы" все детали оригинала. Отсюда возникают две фундаментальные характеристики эмпиризма – его радикальная идиосинкразия к предрассудкам и стремление к имеющему чисто опытное происхождение *беспредпосылочному* знанию.

В философии эмпиризма внешний мир природы предстает перед нами как некая совершенно независимая от сознания фактическая данность. Для того, чтобы зафиксировать эту данность в ее непосредственной явленности, Бэкон предлагает тщательно очистить ум от всего, что может помешать ему созерцать чистый и ничем не замутненный источник истины – природу, как она существует сама по себе. Отсюда вырастает его знаменитая программа очищения сознания от заблуждений, или "идолов", которых он насчитывает четыре вида.

1. *Идолы рода* – заблуждения, которые свойственны всем людям, поскольку происходят из природы человека и выражаются в естественной ограниченности чувственного восприятия.

2. *Идолы пещеры* – индивидуальные заблуждения, возникающие из-за того, что каждый человек видит мир со своей точки зрения, как бы из пещеры, ограничивающей его поле зрения.

3. *Идолы рынка* – заблуждения, возникающие из неточности нашего языка, который не всегда ясно и однозначно обозначает исследуемый предмет.

4. *Идолы театра* – это, с одной стороны, результат гипостазирования понятий (когда теоретический конструкт принимается за действительный объект, подобно тому, как иногда литературный герой принимается за реальную личность), а с другой – вера в ложные авторитеты.

Чтобы избавиться от "идолов", Бэкон требует строго руководствоваться предлагаемым им экспериментально-индуктивным методом. *Эксперимент* должен дополнить чистое созерцание целенаправленным наблюдением исследуемого явления в специально созданных и многократно воспроизводимых условиях, благодаря чему преодолевается *субъективность* чувственного восприятия. *Индукция* должна заменить силлогизм, выводящий частное знание из заранее имеющейся (априорной) всеобщей идеи, рассуждением, восходящим от непосредственной эмпирической данности к всеобщей идее, которая выступает как *конечный результат*, а не *исходный пункт* исследования. Эксперимент устраняет заблуждения чувств (идолы рода и пещеры), а индукция – заблуждения разума (идолы рынка и театра).

Бэкон полагает, что умозрительное познание пригодно только в науках, которые мы сегодня называем гуманитарными. Но это только потому, что их главной задачей не является достижение истины. "Пользование предвосхищением и диалектикой, – говорит Бэкон, – уместно в науках, основанных на мнениях и воззрениях, ибо их дело достигнуть согласия, а не знания вещей". Таким образом, в эмпиризме достижение истины и достижение взаимопонимания разделяются и даже противопоставляются друг другу. В этом противопоставлении имплицитно заложены две противоположные тенденции. С одной стороны, в нем можно усмотреть основу для исключения из истины ее практического компонента: постижение истины не имеет ничего общего с достижением согласия между людьми. С другой – в нем же можно найти основание и для полного растворения практического компонента в теоретическом: постижение истины само по себе и есть достижение согласия, ибо, если истина одна, то всякий постигший ее автоматически вступает в некое "сообщество согласных", несогласие же есть следствие невежества, "непросвещенности". Впоследствии первая тенденция получила развитие в различных вариантах позитивизма, вторая – в философии *просвещения*.

Вторым крупнейшим представителем эмпиризма Нового времени был также английский философ **Джон Локк** (1632–1704).

Как классический представитель эмпирической традиции Локк сохраняет верность идеалу беспредпосылочного познания: "Нет ничего в разуме, чего не было бы первоначально в ощущениях" – вот его исходная позиция. Человек появляется на свет подобным чистой доске (*tabula rasa*), и его разум не содержит в себе никаких априорных образований. Все содержание сознания образуется исключительно благодаря чувственным впечатлениям; именно они составляют ту первую (и единственную) реальность, с которой имеет дело познающий субъект. Однако Локк вносит в понимание эмпирического опыта существенно новый нюанс, который постепенно приобретает все большее значение и становится доминирующим в эмпирической традиции к концу XIX – началу XX вв.

Философы-эмпирики, до Бэкона включительно, не делали различий между опытным познанием и чувственным восприятием, полагая, что чувственное восприятие и есть эмпирический опыт. Локк же считает, что чувственное восприятие составляет лишь *исходный материал* для опыта, который относится не к самим вещам, а к нашим ощущениям. Таким образом, локковский эмпиризм оказывается более радикальным, чем бэконовский. Если Бэкон считает, что эмпирический факт относится к воспринимаемому объекту (*яблоко сладкое*), то для Локка факт – это констатация состояния моего воспринимающего сознания (*я чувствую сладость*). Локк

убежден в том, что его понимание факта обеспечивает более надежную базу познания. Ведь проблематичность отнесения чувственно воспринимаемых качеств к внешнему объекту была прекрасно продемонстрирована еще античными скептиками, в то время как ощущение той же сладости является несомненным, поскольку непосредственно переживается нами.

Впечатления, возникающие в нашем сознании в результате такого прямого переживания, Локк называет *простыми идеями*. При формировании этих идей наш ум действует чисто рецептивно. Он вообще "не может составить себе простых идей больше, чем получает извне". Поэтому такие идеи всегда адекватны и истинны. Ложными могут быть только так называемые *сложные идеи*, которые возникают благодаря активной деятельности ума. Они формируются в результате произвольного сочетания простых, а потому могут быть фантастическими и неадекватными. Причина заблуждений – неверное соединение в нашем уме идей, которые по природе своей не связаны и не зависимы друг от друга. Таким образом, сама возможность заблуждений проистекает из активности сознания. Отсюда то огромное значение, которое Локк придает методу. Полностью отвергнуть активность разума означает свести познание к множеству совершенно тривиальных констатаций. Признать полную самостоятельность разума – допустить возможность заблуждения и лжи. Философия эмпиризма склоняется к паллиативному варианту. С одной стороны, активность разума признается как необходимое условие нетривиальности научных истин; с другой – выдвигается требование строгого следования определенному методу, чтобы не допустить перерастания нетривиальности в ложь. Вообще в эмпирической традиции проблема метода, вопросы его формирования и обоснования обретают огромное, можно сказать, центральное значение. Не случайно именно в рамках этой традиции появляется впоследствии трактовка философии как методологии науки. Метод понимается здесь как некая дисциплина ума, направляющая его активность в строго определенное русло и предохраняющая от ошибок и заблуждений.

Эмпирики постоянно ссылаются на опыт. Но опыт в их понимании, так или иначе, сводится к чувственному восприятию, рецептивной регистрации непосредственно данного как *эмпирического факта*. Познание, с их точки зрения, начинается с непосредственной регистрации фактов и продолжается в их группировке и систематизации, что по существу означает установление связей и отношений каждого "зарегистрированного" факта с другими такими же фактами. В конечном итоге у нас должна сама собой, без каких бы то ни было предварительных теоретических *"предвосхи-*

щений", сложиться общая система взаимосвязанных фактов, полностью отражающая систему взаимосвязей природных явлений.

Эмпирическая традиция, основы которой были заложены Бэконом и Локком, получила дальнейшее развитие в трудах **Джорджа Беркли** (1685–1753) и **Дэвида Юма** (1711–1776); она оказала значительное влияние на формирование идей французского Просвещения, но максимального развития достигла в философии и методологии позитивизма XIX–XX вв.

Рационализм, составляющий вторую ветвь развития теоретической мысли Нового времени, возникает на французской почве, охватывает своим влиянием Нидерланды, а затем Германию, где достигает максимального расцвета в учениях представителей *немецкой классической философии*. Основоположником рационалистической традиции считается **Рене Декарт** (1596–1650), хотя некоторые ее предпосылки можно обнаружить в трудах гораздо более древних мыслителей, например Платона или Августина.

Эмпирики полагали, что теоретический разум должен ограничиваться регистрацией, классификацией и упорядочиванием фактов, поставляемых чувственным восприятием и здравым смыслом. Рационалисты, напротив, исходили из того, что вся познавательная деятельность должна быть организована в соответствии с некими фундаментальными *"врожденными идеями"*, которые, составляя априорное содержание нашего разума, выступают как универсальные предпосылки самой возможности познания. Дилемма эмпиризма и рационализма связана с решением вопроса о том, что лежит в основе нашего познания. Начинается ли оно с непредвзятой фиксации чистых фактов, которые наш разум затем лишь систематизирует и обобщает, по возможности не прибавляя к ним никакой "отсебятины", или само обнаружение и фиксация фактов оказываются возможными только в свете определенных теоретических установок, имеющих в нашем уме *до всякого опыта*? По существу, речь идет о выборе между доверием к чувственному восприятию и отказом от такого доверия в пользу чистого теоретизирования.

Свое "Рассуждение о методе" Декарт начинает с утверждения, что разумом все люди наделены в равной мере. Различие в способности зависит не от "количества ума", которое у всех одинаково, а от умения им пользоваться. Поэтому главная задача философии – научить человека в полной мере использовать те умственные способности, которыми он располагает. Методология прежней, схоластической философии для этого не подходит, поскольку силлогистика, выводя частные следствия из общих посылок, учит нас рассуждать об уже известном, а не ведет к приобретению нового

достоверного знания. Достоверным же Декарт признавал только такое знание, которое в силу своей простоты и ясности было бы *самоочевидным*, исключающим всякое сомнение. Метод, который он искал, должен был обеспечить возможность разложения сложных и запутанных вопросов на простые и ясные положения, не вызывающие сомнений. Будучи превосходным математиком, Декарт полагал, что такой метод универсального анализа должен быть построен по образцу и подобию математического метода.

Подобно Бэкону, Декарт начинает построение системы достоверного знания с очищения разума от всего недостоверного и сомнительного. Для этого он предлагает отбросить всякое знание, в котором есть хоть малейшая возможность усомниться. Вскоре обнаруживается, что среди существующих научных, философских, обыденных и религиозных представлений не остается ни одного, не вызывающего сомнений. Постепенно исключая из рассмотрения все сомнительное и недостоверное, Декарт, в конце концов, сосредоточивает внимание на себе самом и "перебирая части своего тела не находит среди них ни одной такой, о которой можно было бы утверждать, что она принадлежит ему". В процессе методического сомнения мир, лишаясь своих определений, суживается до размеров Я, которое, в свою очередь, одно за другим теряет все свои определения, и к тому моменту, когда Декарт задает себе вопрос: "А что есть Я?", оно представляет пустое слово, некий лишенный всякого содержания неопределенный X. От всего, что еще недавно составляло многообразие мира, не осталось ничего или почти ничего. Это "почти ничто" и есть деятельность, уничтожившая весь мир. Но зато это вполне определенная деятельность – *сомнение*, и именно *мое* сомнение, поскольку оно единственное, что осталось неизменным, после того, как все остальное превратилось в ничто. Сомнение – оказывается тем, что дает мне возможность получить, наконец, определенный ответ на мучающий меня вопрос: "*Что Я есть?*" – "*Я есть* сомневающееся (мыслящее) существо".

Я могу сомневаться в чем угодно, полагает Декарт, но даже если содержание мысли, в которой я сомневаюсь, окажется недостоверным, сам акт мышления несомненен, ибо, когда я мыслю, я непосредственно переживаю акт мышления в самый момент его осуществления, то есть ощущаю себя осуществляющим вполне определенный бытийственный акт. Можно сомневаться в истинности мыслимой идеи, но не в её наличии: "*Cogito, ergo sum*" ("Я мыслю – следовательно, существую") – вот это знание достоверно! Но основной смысл утверждения не в том, что Декарт существует. На уровне обыденного здравого смысла это ясно и без доказательств.

Декарт прекрасно знает, что он есть, в *cogito* же он получает достоверное знание о том, *что* он есть. "Естественный свет разума" подсказывает нам, что знание вещей возможно только через обнаружение в них определенных свойств. Наличие такого свойства, как способность мыслить (сомневаться), представляется ясно и отчетливо. Таким образом Я получает свое первое достоверное определение.

Знаменитый декартовский аргумент можно рассматривать как неопровержимое свидетельство абсолютной достоверности бытия мышления. Казалось бы, этого достаточно для того, чтобы определить Я непосредственно как мышление. Но такое определение требовало признать бытием не *устойчивость*, а *становление*, процесс, что означало бы полный разрыв с классической традицией, трактующей бытие как субстанцию, то есть как нечто предельно устойчивое, вечное и неизменное. Мышление же – процесс, осуществляющийся только в изменении, в движении, и говорить об его устойчивости можно только в особом смысле, как, например, говорят об устойчивости велосипедиста, который *стоит*, пока *едет*. И Декарт, сохраняя верность традиции, определяет Я не как *cogito* (мышление), а как *res cogitans* (мыслящую вещь). Так, вплотную подойдя к определению Я как человеческой активности, он все-таки не решается переступить черту и остается в границах классической субстанциальной схемы.

В составе мышления Декарт выделяет два компонента: *мыслящее* и *мыслимое* – того, *кто* выступает основой (субъектом) мышления, и то, что составляет содержание (объект) мысли. В результате бытие расщепляется на две самостоятельные субстанции: протяженную – телесную, но лишенную сознания, и мыслящую, обладающую сознанием, но лишенную протяженности. С этого момента в европейской философии начинается весьма бурное выяснение того, какая из этих двух субстанций самостоятельна (первична), а какая производна (вторична). Различные ответы на этот "основной вопрос" философии в течение трех последующих столетий разделяют философов на два "лагеря" – *материалистов* и *идеалистов*. Материалисты признают первичность протяженной (материальной) субстанции, идеалисты – напротив – отстаивают приоритет мыслящей (духовной). Однако при самых острых разногласиях и те, и другие сохраняют верность общеевропейской метафизической традиции, предпочитая субстанциальную трактовку бытия процессуальной.

Основным орудием познания Декарт считает разум. Чувства он рассматривает, скорее, как орудия жизни, а не познания. Они не раскрывают истину, а лишь сигнализируют человеку о том, что

его окружает, "обслуживая" больше практические навыки, чем теоретическое познание, которое осуществляется благодаря присутствующим в содержании разума врожденным идеям. Таковыми являются наиболее общие законы всякого рассуждения и, прежде всего, логические и математические аксиомы и правила вывода, благодаря которым осуществляется отбор и упорядочивание всех приобретенных и создание всех сконструированных идей. Врожденные идеи наиболее просты и, в силу своей простоты, наиболее ясны и отчетливы, поэтому их истинность является самоочевидной, а истинность всех остальных идей устанавливается путем их сопоставления с врожденными.

Декарт полагает, что его рассуждения неопровержимо доказывают абсолютную самодостоверность мышления. Все остальное может рассматриваться как истинно существующее, только если его бытие удостоверяется ясностью и отчетливостью соответствующей идеи. Картезианское правило, согласно которому "все, воспринимаемое нами ясно и отчетливо – истинно", становится одним из основополагающих принципов новоевропейской науки, которая превращается в своеобразный механизм для продуцирования "ясного и отчетливого" знания и начинает играть роль верховного арбитра в вопросах бытия и небытия. Таким образом, граница *существующего* полностью совмещается с границей *рационально (научно) познанного*. В результате происходит то, что позднее Хайдеггер назовет "забвением бытия": мы перестаем доверять непосредственности собственных чувств и интуиций, уповая на некие "объективные истины", открытые и обоснованные с помощью формализованных методов и процедур, гарантирующих ясность и отчетливость (но вместе с тем и безличную бесстрастность) научного мышления.

Картезианский рационализм оказал существенное влияние на развитие всей дальнейшей философской мысли Европы. С ним можно было соглашаться или не соглашаться, но практически всякая философская система XVII–XVIII вв. (да и многие более поздние) должны были определиться по отношению к Декарту. Его последователи концентрировались, в основном, во Франции (**Блез Паскаль**, 1626–1662), в Нидерландах (**Бенедикт Спиноза**, 1632–1677) и в Германии (**Готфрид Вильгельм Лейбниц**, 1646–1716), противники – в Англии. Против Декарта выступила официальная церковь. Его работы были внесены в индекс запрещенных книг, а преподавание картезианской философии было запрещено во многих университетах, однако уже к концу XVII в. (во многом благодаря активной научно-организационной работе Лейбница) картезианство становится наиболее распространенным мировоззрением образованных людей континентальной Европы.

У истоков классической науки

Новая философия радикально меняет наиболее общие ценностные ориентиры человека. Средневековый идеал отстраненной от мира, созерцательной жизни сменяется идеалом активной деятельности, опирающейся на истинное знание о мире. Несмотря на то, что эмпиризм и рационализм выступали как конкурирующие мировоззрения, расхождение между ними касалось скорее средств, чем целей познавательной деятельности. Эмпирики, и рационалисты были согласны, что целью познания является не божественный, а именно природный мир, исследованием которого занимается наука. Вообще в рассматриваемую эпоху трудно провести четкую границу, отделяющую философа от ученого. Многие из философов внесли существенный вклад в развитие науки, в то время как труды таких ученых-естествоиспытателей, как, например, **Галилео Галилей** (1564–1642), **Иоганн Кеплер** (1571–1630) и особенно **Исаак Ньютон** (1642–1727), оказали существенное влияние на формирование общих мировоззренческих установок Нового времени.

Ньютон устанавливает связь между галилеевской механикой земных тел и небесной механикой Кеплера, доказывая, что движение планет и движение земных тел, которые, как полагали до него, не имеют между собой ничего общего, в действительности представляют собой лишь частные случаи проявления единого универсального закона всемирного тяготения. Благодаря этому на смену античной концепции Космоса как иерархически упорядоченной системы приходит фундаментальная для науки Нового времени идея Универсума, законы которого представляются абсолютно одинаковыми для всех без исключения областей Вселенной. В результате вертикально ориентированный миропорядок Средневековья с его фундаментальной оппозицией горнего и дольного уступает место плоскому, во всех направлениях одинаковому природному миропорядку.

Хотя для самого Ньютона глубинными мотивами естественно-научных изысканий были его религиозные воззрения, но от его теизма уже рукой подать до универсального детерминизма Лапласа, абсолютно уверенного в том, что точное значение координат и импульсов всех частиц во Вселенной совершенно однозначно определяет ее состояние в любой, сколь угодно отдаленный момент времени. Новое мировоззрение больше не оставляет места для загадки и тайны, во всей Вселенной не остается больше уголка, куда наука не могла бы "сунуть свой нос" в надежде получить исчерпывающий ответ на любые вопросы.

Именно ньютоновская идея Универсума, исключая различия между небесным и земным мирами, наряду с идеей Бога как всеведущего существа, послужила основой и оправданием применения безличных логико-математических построений к анализу земных (прежде всего физических) процессов. В новой перспективе перед человеком открылся непривычный и ранее неизвестный мир, управляемый единым сводом каузальных (причинных) законов, каждый из которых имеет точное математическое выражение. Высшим авторитетом в этом новом мире становится уже не Бог, творящий мир по своей воле, а математизированный разум, предписывающий законы не только природе, но и самому ее Творцу. В результате наука, претендующая на статус "полномочного представителя" высшего разума, выступает с претензией на то, чтобы "от имени" этого разума взять на себя роль высшей контролирующей инстанции по отношению и к самому Богу, поскольку считает себя единственно компетентной в вопросе о том, что Он *может* и чего *не может* произвести. Таким образом, претендуя на высшее знание и на высшее могущество одновременно, наука Нового времени перехватывает инициативу, присваивая себе те prerogatives, которые в Средневековье безоговорочно принадлежали церкви. Основу претензий науки на роль высшего авторитета составляет непоколебимая убежденность в том, что всякое явление может быть, при условии строгого соблюдения определенных методологических правил и процедур, совершенно точно и однозначно соотнесено со всеми предыдущими и последующими явлениями.

Мир Средневековья – это мир, упорядоченный согласно властной воле Творца, не только создавшего этот мир, но и постоянно поддерживающего его существование. Мир новой науки (даже если он и признается сотворенным Богом) лишен постоянного заботливого внимания Создателя. В нем все происходит "само собой", согласно раз и навсегда данному безличному каузальному закону, изменить который не в силах даже тот, кто его установил. Можно сказать, что сама природа как система неукоснительно строгого порядка буквально создается в процессе становления науки, возникновение которой является революционным изменением наиболее фундаментальных представлений о господствующем в мире порядке. Однако и внутри самой науки эти представления сформировались не сразу, а подходы к их формированию и утверждению были далеко не однозначны. Во всяком случае, можно заметить различие в этих подходах между эмпиризмом, с одной стороны, и рационализмом, с другой.

У философов, чьи труды лежали у истоков новоевропейского идеала научной рациональности, можно обнаружить диамет-

рально противоположные взгляды на гносеологическое значение каузальных отношений. Так, например, рационалист Лейбниц говорит, что "всякое полное действие репрезентирует [свою] полную причину, поскольку из познания этого действия я всегда могу прийти к познанию его причины". Эмпирик Юм, напротив, утверждает, что "...всякое действие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не может быть открыто в причине, и всякое измышление или априорное представление его неизбежно будет совершенно произвольным". Но если причина "полностью репрезентирована" в следствии, — это означает, что логика нашего познания должна быть так же последовательна и непрерывна (континуальна), как и цепь причинно-следственных связей в природе. Если же следствие отлично от своей причины, так что его обнаружение может быть "совершенно произвольным", — это значит, что как в познании, так и в бытии возможны разрывы, "нелогичные" переходы, а сама система нашего знания (как и отображенная в системе этого знания природа) представляет собой то, что в последствии М. Фуко охарактеризует как "дисконтинуитет". Речь здесь идет не только о гносеологическом, но и более фундаментальном онтологическом различии между природой эмпирически наблюдаемой и логически мыслимой: которая из них является истинной, "настоящей" природой?

Например, астрономы XVII в. обнаруживают расхождение между математически вычисленными (строго эллиптическими) и реально наблюдаемыми (отклоняющимися от правильных эллипсов) орбитами планет. Какие из этих орбит следует признать истинными? Те, по которым планеты *действительно идут*? Или те, по которым они *должны идти*, подчиняясь математической закономерности? Классическая наука склоняется к лейбницевской идее о гармонии математики и природы: "*Cum Deus calculat, fit mundus*"¹. Но это положение есть не что иное, как определенный онтологический постулат, который неявно присутствует в фундаменте классической науки. Согласно ему, вся природа безоговорочно подчинена математически выраженным законам, действие которых проявляется в непреложности причинно-следственных отношений.

В результате принятия лейбницевской (рационалистической) трактовки бытия и познания формируется и получает широчайшее распространение отношение к природе как к некому внеисторическому образованию. Ведь если "полная причина" всякого явления представлена в нем как "полное следствие", это

¹ Как Бог расчислил, так мир и устроен (лат.).

означает их полную эквивалентность, что, в свою очередь, означает не что иное, как обратимость времени. И если не в физическом, то в логическом отношении, такое обращение времени не только возможно, но и составляет прямую обязанность человека науки. При таком подходе логические и методологические принципы науки выступают как вневременные средства изучения столь же вневременного объекта, и, следовательно, сами начинают рассматриваться как, хотя и постоянно совершенствующиеся, но неизменные по своей сути. Рассматривая свой объект как вечный и неизменный, классическая наука стремится и своим формулировкам придать столь же вечный и неизменный характер. Ее целью становится создание некоего вневременного фундаментального "свода законов", описывающих весь мир. В течение трех последующих трех столетий лейбницевский идеал научной рациональности становится господствующим среди философов, методологов науки и самих ученых.

В массовом же сознании убеждение в том, что благодаря прогрессу математизированного естествознания мы, наконец, сможем обрести исчерпывающее знание всех явлений природы, сохраняется вплоть до сегодняшнего дня.

Философия Просвещения

Философия Просвещения, как часто называют философию XVIII века, не отмечена созданием фундаментальных учений и новых традиций, подобных эмпиризму или рационализму. Движение философской мысли направлено в ней не "вглубь", а "вширь", и ориентировано не столько на создание новых систем, сколько на пропаганду и распространение уже сформировавшихся идей. Возникнув в Англии, просветительское движение распространяется затем во Франции, которая и становится его центром. Английские последователи Локка, опираясь на его основоположения, разработали либеральную теорию религии и государства — деизм и конституционализм, которые вместе с эмпирической теорией познания составили теоретический базис Просвещения. Французские мыслители, ознакомившиеся с идеями Локка благодаря Юму, в течение ряда лет занимавшего пост секретаря английского посольства в Париже, увидели в них возможность реализации своих собственных либеральных устремлений и постарались перенести их на французскую почву. Инициатором этого движения был **Вольтер** (Франсуа-Мари Аруэ, 1694–1778), а его дальнейшее развитие связано с деятельностью кружка ученых-

"энциклопедистов" ¹, которые, связав воедино либеральную теорию Локка, ньютоновское учение о природе и моральную философию *Шефтсбери*, положили начало процессу, приведшему к созданию оригинальной системы французского материализма, сыгравшего впоследствии роль теоретического пролога Великой Французской революции 1789 г.

Для просветителей характерно убеждение в том, что причина всякого зла и несчастья человека в невежестве. Преодолеть зло можно только избавившись от невежества, просветив разум. Таким образом, французское Просвещение вновь обращается к разуму, но с гораздо более скромными требованиями, чем классическое картезианство. Рациональность Просвещения вырастает из своеобразного синтеза английского эмпиризма и картезианского рационализма. Если эмпирики и рационалисты XVII в. утверждали, что чувство или разум являются *единственными* источниками истинного знания, то просветители не столь категоричны. Они полагают, что для достижения истины необходимо *взаимодействие* чувства и разума. Наше знание возникает опытным путем, но мера его истинности определяется разумом, который выступает по отношению к чувству в качестве направляющей и контролирующей инстанции. Таким образом, Просвещение совмещает эмпирический взгляд на происхождение знания с рационалистическим убеждением в могуществе и независимости разума. Отсюда формируется и основное требование теоретической и практической программы просветителей. Все существующее: знание, мораль, религиозная вера, но также и система политического управления, структура хозяйственных отношений, сословная организация общества – все должно быть подвергнуто беспощадному суду разума, и только то, что будет оправдано этим судом, имеет право на существование.

Королевская власть, католическая церковь, система сословных привилегий – все это должно быть уничтожено как неразумное, и наоборот, то, чего не существует в реальности, но что соответствует требованиям разума, должно быть создано: республиканская

¹ Так называли группу авторов и составителей французской "Энциклопедии", ориентированной на широкое распространение и популяризацию естественнонаучных знаний и либеральной идеологии. Возглавлял группу Дени Дидро (1713–1784), наиболее активными ее участниками были: Д'Аламбер (1717–1783), Вольтер, Ламетри (1709–1751), Монтескье (1689–1755), Руссо (1712–1778), Гельвеций (1715–1771), Гольбах (1723–1789). Энциклопедия и энциклопедисты сыграли большую роль в идеологической подготовке буржуазной революции. Ни один из них не дожил до того, чтобы увидеть практическую реализацию того идеала разумно организованного общества, который они утверждали в своих теоретических разработках.

форма правления, рациональный культ Верховного Существа, а главное – должна быть установлена система, обеспечивающая свободу и *равенство* всех людей.

Картезианский рационализм, ссылаясь на доводы разума, утверждал существование надприродного мира, философия Просвещения, также апеллируя к разуму, отрицает существование сверхъестественного, божественного мира; существенной чертой этой философии становится *атеизм*.

Вообще для просветителей христианская религия и церковь выступают как главное препятствие на пути разума и прогресса; их отношение к церкви прекрасно характеризует призыв Вольтера: "Раздавите гадину!". Энциклопедисты резко выступают против дуалистического взгляда на мир, против разделения человека на высшую и низшую части (душу и тело), против дуалистического взгляда на жизнь, согласно которому, помимо земных целей и благ, существуют трансцендентальные (потусторонние) высшие цели и блага. Вольтер, например, утверждал, что дуализм является концепцией не только ложной, но и вредной, создающей фикции, ради которых люди отказываются от радостей настоящей жизни.

Борьба против ложных ценностей, стремление направить жизнь по ее "естественному" руслу становится главной задачей натуралистической философии просветителей. Их концепция человека достаточно ясно выражена в заглавии книги *Ламетри* – "Человек-машина", а представление о целях и мотивах человеческой деятельности в работах *Гельвеция* (1715–1771), полагавшего, что человеческими поступками руководит исключительно эгоистический интерес.

Гельвеций ставил перед собой цель выработать некое строго научное "искусство жизни", опирающееся на разум и опытное знание. Исходя из общих установок локковского эмпиризма, он отрицал какие бы то ни было врожденные способности человека, полагая, что все они, являясь приобретенными, полностью обусловлены внешним окружением. Нет ни прирожденного здравого смысла, ни морального чувства. Единство человеческой природы есть не более чем иллюзия, порождаемая сходством их жизненных условий, поэтому, создав разные условия, мы могли бы получить совершенно разных людей. Главным практическим выводом из учения Гельвеция было то, что для того, чтобы получить такого человека, какой нам нужен, достаточно сформировать соответствующие условия жизни и воспитания. Главная роль в формировании этих условий отводится государству, задача которого как раз и состоит в обеспечении морального воспитания граждан средствами политического и правового регулирования.

Основные влечения человека Гельвеций определял просто и без затей. Стремление к удовольствию и отвращение от страдания –

вот основные регулятивные принципы поведения, порождающие в человеке эгоистическую любовь к самому себе. Эта любовь выступает основой *интереса*, который, в свою очередь, определяет все человеческие поступки: "Как физический мир подчиняется законам движения, — пишет Гельвеций, — так мир морали подчиняется законам интереса". Лишь иллюзией является стремление людей к справедливости, добру, красоте и др.; в действительности ими руководит либо страх перед наказанием, либо стремление к награде. Поэтому нет совершенно никакой необходимости в системе морального регулирования человеческого поведения. Чтобы сделать людей справедливыми, достаточно создать законы, строго карающие за причиненное зло и вознаграждающие за добродетельные поступки, и тогда справедливость установится сама собой, ибо в хорошо устроенном государстве каждый разумный человек поймет, что ему просто выгодно быть справедливым. В таком государстве творить зло, то есть действовать во вред самому себе, мог бы только безумец, которого необходимо, скорее, лечить, чем наказывать.

Разум в идеологии Просвещения занимает место высшего судьи, высшей инстанции критического анализа. Сам же разум оказывается вне критики, поскольку над ним нет уже никакой более высокой инстанции, которая могла бы подвергнуть критическому анализу его решения. Таким образом, приговоры разума остаются окончательными и безапелляционными. С точки зрения идеологов Просвещения, разум является единым, универсальным и общим для всех людей, во все времена. Поэтому культура, которая должна быть построена на принципах разума, является единственно возможной рациональной культурой. Все, что существовало до нее, есть лишь ложь и заблуждения, результат невежества или сознательного обмана. Убежденные в силе и независимости разума просветители считали, что он способен преодолеть заблуждения и обеспечить прогрессивное развитие человечества. Уверенность в силе разума соединялась у них с уверенностью в неуклонности исторического прогресса.

В идеологии Просвещения происходит фактическое обожествление разума, который обретает значение некоего метафизического абсолюта. Поэтому критика энциклопедистов была, прежде всего, направлена на развенчание того представления о безграничных возможностях разума, которое составляло квинтэссенцию их философии. Критика эта появлялась и параллельно с развитием философии просветителей, в работах *Юма*, и в самой среде энциклопедистов, в работах *Руссо* (1712–1773), который, хотя и был одним из активнейших членов кружка, в своих взглядах выражал глубокое сомнение по поводу безграничной веры в прогресс, осуществляемый через разум.

Руссо не был профессиональным философом в полном смысле этого слова. Его философские взгляды были основаны не столько на строгом анализе, сколько на достаточно поверхностном сопоставлении двух общественных моделей, которые он знал из своего непосредственного опыта. Париж он принимал за образцовую модель цивилизации, а французскую деревню за образец простой и естественной жизни в "природе". Цивилизованная жизнь связана с нарушением естественного равенства людей, а потому выступает источником всякого зла и несправедливости. Деревенская жизнь ближе к природе, а потому больше соответствует естественным устремлениям человека, не испытывавшего развращающего влияния большого города. Наблюдая антагонизм цивилизации и морали, Руссо делает выбор в пользу морали, полагая, что ради сохранения моральной чистоты стоит отказаться от благ цивилизации. Отсюда следует радикальное отрицание любого общественного устройства, поскольку естественной жизнью Руссо признает только индивидуальное существование человека, а всякую организацию считает порождением не природы, а цивилизации.

Вразрез с общими установками просветителей Руссо полагает, что сущность человеческой природы наиболее полно выражается не в разуме, а в чувстве. Не ум, а сердце должно руководить человеком в его поступках, поэтому задача философии состоит в том, чтобы создать "естественную" этику, опирающуюся не на голос разума, а на веления сердца.

В своем "Рассуждении о неравенстве" Руссо исходил из того, что идеальным состоянием человека является первобытное состояние. Но этот идеал был совершенно неприемлем для большинства просветителей, видевших магистральный путь развития человечества не в возврате к естественной простоте каменного века, а в постоянном наращивании благ цивилизации за счет прогресса науки и ремесел. Вольтер, отзываясь об этом идеале, со свойственной ему едкостью, заметил: "Каждый стремится, читая вашу книгу, ходить на четвереньках. Но так как я утратил эту привычку за более чем шестьдесят лет, я чувствую, к несчастью, что не смогу приобрести ее вновь. Не могу я и отправиться на поиски дикарей Канады потому, что болезни, на которые я осужден, вызывают необходимость пользоваться услугами европейского хирурга". Да и сам Руссо понимает, что полностью вернуть человека к первобытному состоянию вряд ли удастся, поэтому он предлагает более умеренную программу. Его главной идеей становится нормативное ограничение роста цивилизации, которое, по его мнению, может быть обеспечено системой натурального воспитания. Такое воспитание должно быть направлено на поощрение и развитие только "естественных" потребностей и на подавление всех потребностей и

желаний, не вытекающих из природы человека. Для обеспечения большей эффективности системы натурального воспитания следует установить государственный строй, приближающийся к естественному порядку, – демократическую республику, обеспечивающую максимальное равенство и свободу граждан.

Учение Руссо поначалу получило распространение не столько в среде профессиональных философов, сколько среди широких народных масс. Оно было просто и понятно, не требовало специальной подготовки для восприятия и в силу этого стало источником наиболее популярных лозунгов Французской революции. Его основным парадоксом было то, что сторонник естественной простоты деревенской жизни Руссо стал одним из вдохновителей революции, создавшей основу для интенсивнейшего развития городской промышленной цивилизации. В то же время, идеи Руссо оказали достаточно мощное влияние на литературные вкусы, обычаи и политику. Источники этого влияния можно увидеть хотя бы в том, что именно Руссо впервые ставит вопрос о ценности цивилизации на фоне всеобщей некритической убежденности в ее безусловной ценности и прогрессивном значении. Кроме того, выраженное в философии Руссо сомнение в абсолютной безапелляционности рациональных рассуждений оказало существенное влияние, с одной стороны, на формирование идеологии *романтизма*, а с другой – на основоположника немецкой классической философии **Иммануила Канта**, поставившего перед собой задачу по возможности точно определить пределы компетенции разума.

Темы для обсуждения

1. Новоевропейская философия: специфика и основные направления.
2. Дилемма эмпиризма и рационализма.
3. Философия Просвещения.

Литература

1. Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч.: в 2 т. М., 1978. Т. 2.
2. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени / П. П. Гайденок. М., 1987.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт // Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1.
4. Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени / Л. М. Косарева. М., 1989.
5. Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII в. / В. Н. Кузнецов. М., 1981.
6. Французское Просвещение и революция. М., 1989.