

И.С. НАРСКИЙ

ЗАПАДНО-
ЕВРОПЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XVII ВЕКА

Допущено Отделом преподавания общественных наук Министерства высшего и среднего специального образования СССР в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов философских факультетов и отделений университетов



Москва
«Высшая школа»
1974

1Ф
Н28

Нарский И. С.
Н28 Западноевропейская философия XVII века.
Учеб. пособие. М., «Высш. школа», 1974.
379 с.

В книге подробно анализируются философские и социологические концепции философов XVII в.—Ф. Бэкона, Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы, Г. Лейбница. В работе содержится много новых фактов и обобщений, особенно по теории познания, социологии и отношению мыслителей к религии. Большой раздел о Лейбнице восполняет имеющийся пробел в нашей историко-философской литературе. В книге учтены новейшие источники, советская и зарубежная критическая литература.

Н $\frac{10501-588}{001(01)-74}$ 24-74

1Ф

Рецензенты:
кафедра философии Академии наук СССР; доктор философских наук профессор *Георгиев Ф. И.*

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга — одна из нескольких работ автора по истории философии нового времени, построенных таким образом, что из большого многообразия историко-философского материала анализируются только учения наиболее выдающихся философов эпохи. Каждая из этих работ написана на основе университетских курсов, читавшихся автором в Московском университете в течение последних двадцати лет.

Семнадцатый век... Классики марксизма датируют этим столетием начало буржуазной философской мысли в главнейших странах Западной Европы. Если Италия и Испания в это время переживали временное господство реакции, стремившейся искоренить всякое воспоминание о блестящих достижениях духовной культуры эпохи Возрождения, то в Англии, Голландии, а частично и во Франции

на основе этих достижений начали складываться элементы нового, механистического мировоззрения, соответствующего мануфактурной стадии развития капитализма, с присущими ей усиленной эксплуатацией обезземеленного крестьянства и городской бедноты, грабежом заморских территорий. Один из первых философов XVII в. — Френсис Бэкон — соединяет в одном лице *полупоэтические ренессансные представления* с характерными для нового времени *настойчивыми поисками метода*, проводимыми с систематической основательностью на базе механистического мышления. Но строгость рассуждения вскоре побеждает эмоциональную разбросанность. Складываются великие системы Декарта, Гоббса, Спинозы, Лейбница. Они отвечают духу эпохи и выражают ту временную победу, которую в XVII в. в борьбе двух одинаково односторонних методов — сенсуализма и рационализма — одержал второй из них. Поэтому XVII в. называют и веком великих систем, и веком философий, написанных *more geometrico*, и вообще *веком рационализма*. В этом смысле сенсуалистическое учение Ф. Бэкона оказалось таким отправным пунктом мышления этой эпохи, от которого не только исходили как из определенной программы, но и «отталкивались» как от своей противоположности. В обоих случаях никто не мог пройти мимо выдвинутых Бэконом и завещанных им задач философствования.

Через Ф. Бэкона эпоха Возрождения, буржуазная по своим главным тенденциям, передала XVII в., с его любовью к эксперименту и классификациям, с его строгим и сухим рационализмом, столь непохожим на ее яркие и бурные страсти, очень многое, — и то, что следовало преодолеть, и то, что надлежало продолжить. Слова Марсилио Фичино о том, что человек хочет быть великим и не желает никого признавать даже равным себе, но, как бог, стремится к господству всюду и везде, послужили *motto* не только для Ренессанса, но и для философов эпохи ранних буржуазных революций и начатых Галилеем великих естественнонаучных открытий.

Эпоха Возрождения передала XVII в. нерешенные проблемы теории познания и метода — ощущения или разум, интуиция или рассуждения, пантеистическая диалектика или строгая математика пролагают дорогу к истине? Аналитическим или синтетическим должно быть познание? Восприняв проблему метода, философия XVII в. поставила ее в такой резкой форме, как никогда прежде.

Рационализм, который после Бэкона стал неуклонно брать верх, имел глубокие корни в экономической, технической, а отсюда и в научной деятельности эпохи. Механика, астрономия и математика стали руководительницами прочих наук, и их точка зрения на мир стала господствующей. Объяснить устройство мира значило, согласно этой позиции, ясно и наглядно представить его себе в абстрактных, и в то же время в наглядных образах. «Demonstrare» означало и логически вывести, и продемонстрировать, показать. «Мир устроен рационально» — это означало, что он может быть расчленен с помощью анализа на логически связанные друг с другом и математически точно описываемые составные элементы. Гоббс, стремясь любой процесс понять как разумный, уподобил общество мудро построенному механизму. Спиноза заставил саму субстанцию — природу — разворачиваться на манер геометрии Эвклида. Лейбниц подстраивает свой рационализм к мерке идеального, и в этом смысле — божественного, разума, в лоне которого познание вещи тождественно ее созданию.

XVII в. нес с собой подъем чувства личности и продолжил присущее эпохе Возрождения разрушение средневековой, феодальной системы ценностей, начатое итальянскими философами XIV—XVI вв. Не покорный долгу рыцарь и не благочестивый монах-отшельник, а предприимчивый купец и любознательный ученый становятся теперь олицетворениями человеческого идеала. Пико делла Мирандола заявил, что бог позволил человеку беспредельно проявлять свою инициативу, устремляться в далекие странствия и стать тем, кем он хочет. Ветер великих географических открытий, который мчал каравеллы Колумба на Запад, не утих. Но куда пуститься в путь? Человек нового времени оказался на распутье: если средние века оставили нерешенной антиномию «человек создан по подобию бога, и бог создал для него природу, но человек отягощен первородным грехом и не может выбраться из пучины соблазнов», то теперь на ее место встала другая: «человек свободен и равен богу, но он лишь маленькое звено в величественном механизме природы». Отмечая эту новую антиномию, польский исследователь истории философской антропологии Б. Суходольский справедливо видит в ней проблему, которую от XIV—XVI вв. унаследовал не только XVII, но и XVIII век: природный строй вещей гармоничен, и место человека в нем достойно его, но этот же строй

вещей бывает неумолим к людям, когда они от него отступают.

Эпоха Возрождения передала XVII в. вопрос, который стал в этом столетии еще более острым, — как найти каждому свое место в условиях ломки старых отношений и складывания отношений новых, буржуазных? Как жить человеку в «нечеловеческом» мире глубоких социальных противоречий? От этого вопроса не могли уйти в сторону ни Декарт и Гоббс, ни Спиноза и Лейбниц. Наивный оптимизм был поколеблен уже в эпоху Возрождения, когда Сервантес и Шекспир показали, насколько лжив и страшен мир людей их времени. Мюшсер, Мор и Кампанелла указали лишь на утопический выход из этого мира, а Лютер, Кальвин и многие другие религиозные «обновители» возложили свои упования на иллюзорное потустороннее спасение.

Обрести оптимизм на твердой почве действительности предстояло заново. Прогресс технических искусств, мореплавания, торговли и наук ободрял и воодушевлял, но социальные последствия всех этих нововведений не были ясными. Гоббс и Спиноза, например, далеко не в радужном свете видели окружающую действительность и не в ослепительном сиянии представляли себе будущее человека. Открывая двери в будущее — буржуазное — общество, это столетие несло с собой массовое обнищание крестьян и ремесленников, их восстания, а затем жестокие репрессии и еще более жестокую эксплуатацию на капиталистических мануфактурах. Принципиальный путь к разрешению этих антагонизмов был найден только два века спустя великими идеологами пролетариата.

В XVII в. новые социальные противоречия еще не развились во всей своей сущностной остроте и бывали истолкованы мыслителями той эпохи в виде лишь продолжения и наследия прошлых феодальных порядков. Поэтому передовые философы XVII в. Декарт и Лейбниц взирали на будущее с надеждой, утверждая свою версию познавательного и социологического оптимизма. И антитеза их рационалистической светской мысли схоластическому псевдорационализму и иррациональной мистике представилась многим в то время главным духовным противоречием эпохи, заслонявшим собой борьбу материализма и идеализма. Возникло впечатление, что творцы великих рационалистических систем выступают «единым фронтом» против феодально-церковного мракобесия.

Да, в некоторых вопросах единство возникало, но оно было не более чем временным союзом. Неверно преувеличивать степень органичности этого союза, как это сделал, например, Г. Лукач в своих работах «История и классовое сознание» (1923) и «Разрушение разума» (1954), проводя резкую границу между всей классической философской мыслью как «рациональной» и современной буржуазной философией как апофеозом иррационализма (см. 124, S. 126, 214 и др.)¹. Но в действительности между рационалистами шла борьба, восходившая к основной историко-философской противоположности между материализмом и идеализмом, а иррационализм был проявлением последнего. Философской жизни XVII в. были присущи разнообразные виды рационализма, что дало, например, идеалисту Лейбницу аргументы для нападков на материалистический спинозизм, хотя сам же он многому научился у Спинозы. Материалист Гоббс остро критиковал дуалиста Декарта, хотя в то же время как бы «синтезировал» его рационализм с сепсуализмом Бэкона, стараясь привести эти методы к систематическому единству. Линия же преемственности материализма шла через Гоббса к Спинозе не только от натурфилософии Бэкона, но и от физики Декарта, хотя в отношении систем двух первых философов друг к другу она преломлялась качественно по-разному. Впрочем, формула Гоббса «бог или природа» перешла в систему Спинозы, став ее центральным материалистическим положением непосредственно, без особых преобразований.

Каждая из философских систем XVII в. по-своему «снижала» предшествующую, то есть диалектически ее отрицала, что и было конкретизацией общего процесса развития философской мысли, во-первых, как борьбы материализма и идеализма и, во-вторых, как сохранения и укрепления преемственности в рамках каждой из двух главных традиций решения основного философского вопроса. Синтез этих двух «линейных» отношений, идущих в разных «измерениях», приводит в итоге к той «спирали» историко-философского прогресса, которая была в мистифицированном виде угадана Гегелем, а научно охарактеризована Лениным.

¹ Здесь и далее первая цифра в скобках указывает порядковый номер в списке литературы (в конце книги), где приводятся выходные данные цитируемого произведения. Вторая цифра указывает номер тома, третья — страницу.

Итальянский экзистенциалист Н. Аббаньяно в своей историко-философской концепции ополчился на категорию «традиция». Для него история философии — это «непрерывный диалог» (83, р. 724) вокруг вечных и по сути дела неизменных экзистенциальных проблем, представляющих собой «фундаментальный способ бытия субъекта». Это несколько иная историко-философская концепция, чем концепция К. Ясперса, о которой идет речь в предисловии к нашей книге «Западноевропейская философия XVIII века», но она столь же антинаучна. И хотя Аббаньяно признает диалектику и даже пишет об исторической смене таких ее форм, как дихотомия Платона, переход потенции в акт у Аристотеля, логика спора стоиков и анализ противоположностей у Гегеля, его собственное историко-философское построение по существу своему метафизично. Как и «аналитический философ» К. Поппер и неотомист Г. Веттер, экзистенциалист Н. Аббаньяно ищет для истории философии некий вечный и неизменный пункт средоточения всех ее проблем, придавая ему внеисторический характер. Для Аббаньяно такой пункт состоит в иррациональной диалектике «несчастливого» сознания, так что если им и признается борьба основных течений в истории мысли, то это борьба иррационализма против рационализма.

Такая борьба, действительно, велась в XVII в. Н. Мальбраншем, Б. Паскалем и многими мыслителями меньшего ранга, но основной фарватер философских споров проходил не здесь, и не это направление борьбы стало решающим. Материализм и атеизм, хотя они и выступали нередко в завуалированном виде, развернули наступление на идеализм и религию, охранявшие традиционно-феодальные формы жизни. Усложнение этого основного теоретического противопоставления было следствием многообразия противоречий социальной действительности: борьба классов в Нидерландской освободительной войне конца XVI в. и в Английской буржуазной революции XVII в. выступала в формах, созданных религиозными, национальными и историко-культурными контрастами. Связь философии с порождающей ее социальной почвой была опосредствована не только всеми этими формами, но и спорами вокруг метода, и отмеченной выше противоположностью рационализма и иррационализма.

Кроме того, философы нередко стремились возвыситься над частными заботами узких фракций и партий своего класса, дабы выразить общие его интересы, придавая им

чуть ли не вселенский характер. Это в особенности верно в применении к великим философам, тогда как «малые» философы, наоборот, тяготели к партикуляризму, вульгаризуя при этом мировоззренческие и методологические антитезы. С другой стороны, у крупных философов в иллюзорной форме отделения «личных» интересов от социальных (ср. 24, III, с. 330) происходила как детализация, так и универсализация решений проблем, которая не устраняла, конечно, их классового характера, но помогала вскрыть их гносеологические эквиваленты и выделяла в этих решениях то, что могло быть использовано в дальнейшем развитии философской науки.

Материалисты, а также некоторые крупные идеалисты XVII в. — и первый среди них великий Лейбниц — верили в то, что философия способна стать наукой и должна ею стать. Вообще науку, знание они стали рассматривать как высшую ценность, практическая приложимость которой к удовлетворению разнообразных потребностей людей лишь еще более возвышает познающую деятельность разума. Прославляя свободный и активный разум, они прославляли обладающего им человека, который должен стать свободным, активным и могучим. В отличие от эпигонов буржуазной мысли наших дней, передовые философы XVII в. смогли подняться над прошлым уровнем теоретической мысли, иногда даже нарушая меру в критике схоластического мировоззрения, а в особенности — логики и методологии. Они положили глубокий рубеж между собой и философией средних веков и осознавали свое новаторство даже в тех случаях, когда еще оставались в кругу терминов прошлого времени, потому что их коренным образом перетолковывали. Реинтерпретация терминов была формой идеологической борьбы, что в особенности видно по построениям Спинозы и его предтечи Гоббса.

Однозначной связи между философией и социологией не бывает, не было ее и в великих теоретических системах XVII в. Социологические учения создателей этих систем, а также их философия истории детерминировались многими факторами, но прежде всего социально-экономической обстановкой эпохи и классовыми позициями, которые занимали эти мыслители в политической борьбе своего времени, — детерминировались вместе с их онтологией и эпистемологией, «параллельно», но не тождественно (подробнее см. 51). Философия истории XVII в. в главных ее образах, проблемах и результатах не находит своего пол-

ного объяснения помимо указанного соображения. Так, учение Гоббса о человеке и этапах его исторического существования коррелируется с его философией, но не дедуцируется из нее, хотя он и полагал, что ему удалось такую дедукцию осуществить. То же может быть сказано и о Спинозе.

Обаяние систем рационалистов XVII в. было в свое время велико, и нелегко увидеть качественное различие между внутренними пружинами их творчества. Но это различие существовало и действовало, хотя в глазах ближайших потомков создатели великих систем стали как бы в один ряд. По-разному сложилась судьба этих систем, и когда они исчерпали свои теоретические и социальные возможности, им на смену пришли чуждые системосозиданию эмпирические учения XVIII в. Лучшие достижения мысли предшествовавшего столетия утеряны не были, они сохранились в форме постановки вопросов — о «естественных правах» человека и их обосновании, о понятии «общественного договора» как рычага построения антитеологической и антифеодальной картины социального развития, о преимуществах и недостатках рационализма и сенсуализма и т. д. Философские системы XVII в. не отвечали новым запросам и требованиям общественной жизни, но пришедшие им на смену теории использовали из них уроки долгих споров о методе познания, о месте человека в окружающем мире, об освобождении его мысли от духовной диктатуры церкви и о целях его деятельности.

Как традиции сохранились и получили развитие в последующем столетии основные взаимопротивоположные философские течения — магериализм и идеализм, причем в XVIII в. обнаружилось, что идеалистические построения создаются идеологами не только феодально-аристократической реакции, но и буржуазно-консервативных групп, по мере того как буржуазия, как класс, утверждается у власти и начинает видеть в народных массах, без помощи которых она в свое время не могла бы прийти к политическому господству, уже опасных для себя противников. В XVII в. буржуазия в одних странах еще не решалась опереться на народ, а в других уже использовала его как свою опору в борьбе с феодальной реакцией.

Ф Р Е Н С И С Б Э К О Н



Однофамилец знаменитого средневекового монаха Роджера Бэкона, смотревшего через столетия вперед, сыграл в истории философии более значительную роль, чем его предтеча. Его можно назвать последним мыслителем эпохи Возрождения и одним из зачинателей философии нового времени, эпохи капиталистической Индустрии.

Начавшееся в годы Возрождения развитие капитализма в Италии и Германии было прервано стечением социально-экономических причин — перемещением морских торговых путей на Атлантику и разорением купеческих центров Средиземноморья и т. д. В Англии же развитие капитализма быстро пошло вперед именно теперь.

Идейное наследие эпохи Возрождения.
Б. Телезио

На мировоззрение Ф. Бэкона значительное воздействие оказали учения некоторых выдающихся мыслителей эпохи Возрождения, и в особенности Б. Телезио. Взгляды которого могут быть верно оценены только в рамках всего ренессансного круга идей.

Известно, что термин «Возрождение (Rinascita)», введенный в обращение Джорджо Вазари в XVI в., неточен и условен, поскольку подлинным содержанием этого величественного духовного подъема было не возрождение античной культуры, но поиски культуры новой, адекватной буржуазному образу жизни. Основными особенностями идеологии Возрождения (при самой суммарной ее характеристике) можно считать *гуманизм* в смысле жизнерадостного свободомыслия и повышенного интереса к судьбам и возможностям человека, к его правам на личное счастье, а также стремление к *практическому* использованию знаний. Ренессансный гуманизм часто перерастал в индивидуализм, но обладал в целом и демократическими чертами.

В философии он был связан со стихийно-диалектическими (Николай из Кузы) и материалистически-пантеистическими (Джордано Бруно) мотивами, которые в то время причудливо переплетались с мистическими (М. Эккарт, Я. Беме), а позднее — со строго научными (И. Кеплер и особенно Г. Галилей) ориентациями. Ранние деятели культуры Возрождения интересовались, главным образом, античной литературой и философией. Эти интересы стимулировали возобновление неоплатонизма (Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола), а затем и не схоластического аристотелизма (Пьетро Помпонаци). На смену этим изысканиям пришли проводимые с энциклопедическими замыслами экспериментальные исследования физиков и открытия астрономов. На закате Ренессанса наука смогла собрать уже обильную жатву, хотя еще в трудах Леонардо да Винчи стал обрисовываться новый метод научного познания, опирающийся на опыт, но требующий его глубокой рациональной обработки.

В духовной культуре Возрождения выявляются собственно гуманитарное течение (Л. Валла, Эразм из Роттердама), идеология религиозной реформации (Я. Гус, М. Лютер), раннебуржуазная политическая и социологическая (А. Фрыч-Моджевский, Ж. Бодэн, Н. Макиавелли), а также утопически-социалистическая мысль (Т. Мюнцер,

Т. Мор и Т. Кампанелла) и наконец — опирающаяся на достижения ученых натурфилософия.

Именно к числу натурфилософских систем эпохи Возрождения должно быть отнесено учение Бернардино Телезио (1508—1588), которому столь многим был обязан Бэкон, когда он создавал свою картину мира. Наибольшее значение имела работа Телезио «О природе вещей в соответствии с ее началами» (1565—1586), опубликованная в Риме. Эти «начала» он положил в основу деятельности созданного им затем близ Неаполя естественнонаучного общества, которое прозвали Козентинской академией (по названию города Козенца, в котором родился и проживал ее основатель). Однако римская курия добилась закрытия Академии. Телезио возвратился на родину, где вскоре и умер.

Козентинский мыслитель формально признавал существование бога-творца, но все его помыслы были обращены на исследование не бога, а природных стихий. Он порицал перипатетиков-схоластов за то, что они предпочитают бесплодную силлогистику изучению опыта. Телезио отрицал четыре природных элемента Аристотеля, отвергал он и пустое пространство Демокрита. Весь мир, согласно его взглядам, наполнен страдательно-пассивной материей, которая есть «поле битвы» между двумя активными и друг другу противоположными и «соперничающими, как женихи», началами — «теплом» и «холодом». В этих двух началах Телезио объективировал чувственные восприятия людей и придал им характер бестелесных и одушевленных «первостихий». Но без материи данные «стихии» гибнут, обращаются в ничто, и только из нее они черпают свою силу и активность, сами материализуясь и телесно воплощаясь соответственно — в «Солнце» и «Землю», между которыми царит полный антагонизм и даже разгорается взаимная борьба.

Так у Телезио замечательные стихийно-диалектические прозрения переплетались с необузданной фантазией, вариации на тему Эмпедокла облекались в форму обветшалых перипатетических предрассудков. Это было характерно для всей эпохи Возрождения, это проявлялось также и в учении Телезио о душе, которую он признает в двух существующих в человеке разновидностях — телесно-смертной и духовно-бессмертной. Пронизана противоречиями и этика Телезио, в которой внешне соединялись эгсизм и альтруизм. В целом это было материалистическое учение,

и оно послужило одной из ступеней на пути создания наиболее значительной ренессансной пантеистической системы Д. Бруно (1548—1600), который рассуждал о Вселенной как об огромном животном. Многие предположения и утверждения Телезио, интересовавшие его проблемы мы встретим затем у Ф. Бэкона, который опирался на ренессансную мудрость не в меньшей мере, чем на мудрость античную, но и ту и другую интерпретировал очень вольно, — для него нет кумира ни в Аристотеле и Платоне, ни в Телезио и Бруно, а античные мифы, перед которыми филологи эпохи Возрождения благоговели, он преобразовал в далекие от их исходного содержания философские аллегории. Бэкон был сыном своей страны и своей, уже иной, чем Ренессанс, эпохи европейской истории.

**Особенности
начального периода
нового времени**

Еще в конце XIV в. английское крестьянство стало лично свободным, но в XVI в. снова пришли его черные дни: господами положения в это время становятся группы обуржуазившегося «нового дворянства», поскольку ряды старого, феодального дворянства сильно поредели в кровопролитной войне Алой и Белой Роз, а затем от репрессий со стороны Эдуарда IV (1461—1483) и уже не играли заметной роли. «Новые дворяне» принялись согнать крестьян с занимаемых ими земель, превращая их в пауперов, неимущих. В XVII в. этот процесс принял широкие масштабы.

«Огораживание» земель, конфискация церковных имуществ как главное следствие реформации в Англии, грабеж колоний и других заморских территорий, в том числе ранее захваченных испанцами в Центральной Америке, — таковы были черты периода первоначального капиталистического накопления в Англии, создавшего основу для быстрого развития мануфактур. Восстания крестьян, нередкие в это время, не могли повернуть историю вспять.

Изобретение магнитной иглы и вертикального руля сильно подвинуло вперед мореплавание. Английские корабли бороздили дальние океанские просторы, и их главные торговые пути окончательно переместились на Атлантику. При Тюдорах складывается колониальная Британская империя, и уже в начале XVII в. королева Елизавета управляла самым обширным в мире государством.

«Новое дворянство» в блоке с буржуазией нуждалось в крупной и централизованной государственной власти для обеспечения роста мануфактур, упрочения колониального

могущества, содержащая первоклассного флота и проведения активной внешней политики. Все эти условия обеспечивались режимом абсолютной монархии Тюдоров.

Большие перемены в это время произошли в духовной жизни Англии. «Век Елизаветы» — так называли придворные панегиристы эту эпоху, характеризующуюся расцветом литературы, драматургии и искусства, первыми и значительными шагами науки. Гениальный Шекспир, о котором впоследствии выдвигались предположения, что он и Бэкон — одно лицо, с типично ренессансной многосторонностью отразил в своем творчестве этот век и его в высшей степени противоречивое самосознание. Для этого времени характерно состояние первоначального осмысления необыкновенной широты мира. Путешествия древних — Демокрита, Платона или Пифагора — представлялись умственному оку Бэкона как «скорее пригородные» (11, 2, с. 38). Люди XVII в. пережили вновь, но в большем размере, то состояние, которое было у греческих аргонавтов, когда они с изумлением увидели, сколь узкими были их первоначальные представления о населенных землях. «Ведь именно в нашу эпоху земной шар каким-то удивительным образом сделался открытым и доступным для изучения» — писал Бэкон (11,1, с. 180).

Средневековые взгляды в философии распатывались пантеизмом Б. Телезио и Д. Бруно, — второй из них приезжал в Лондон и выступал со своими страстными лекциями тогда, когда там находился Бэкон. Материализм эпохи Возрождения постепенно освобождал человека от религиозного гнета, хотя путы его были еще сильными. Семена передовой философской мысли, упавшие на английскую почву, вызвали к жизни и здесь антиномию положения человека в мире, уходящую своими корнями к Леонардо и Галилею. В средние века считалось, что человек создан по подобию божьему, а для нужд человека создана богом вся природа, но человек греховен и со времен Адама и Евы несет на себе тяжесть божьего гнева и необходимость искупления. Как мы уже отмечали, на рубеже эпохи Возрождения и нового времени сложилось иное духовное противоречие: распространяется признание того, что человек свободен и велик, его разум могуч и его развитию нет преград, но он, человек, всего лишь песчинка в безбрежном мире естественной детерминации. Эту антиномию стали решать — каждый по-своему — крупные философы XVII в. Бэкон и Декарт, а затем и другие мыслители.

Наряду с материалистическими идеями в философии и борьбой за новое понимание человека формировалось и механистическое естествознание XVII в. Основы его, как обычно считают, были заложены в Европе Галилеем. Но здесь должны быть упомянуты также имена выдающихся европейских ученых Агриколы, Левенгука, Палисси, Паскаля, Торичелли. В Англии науку нового времени создавали Гук, Гарвей и Гильберт, позднее Бойль. Эксперименты и анализ, классификации и простейшие обобщения — таковы методологические приемы, которыми пользовались эти ученые. Их увлечение анализом привело к абсолютизации последнего, и уже это способствовало развитию механистической односторонности создаваемой этими теоретиками картины мира. Ф. Энгельс указывает, что эта односторонность возникла первоначально не в философии, но была перенесена в нее Бэконом и Локком, чтобы затем обратно воздействовать на частные науки.

Была одна особая причина, в значительной степени способствовавшая развитию механицизма в мировоззрении и методологии XVII в. Она состояла в том, что из всех наук наиболее преуспевали те их ветви, которые были связаны с решением практически важных для производства того времени задач. Речь идет о постройке простых наземных механизмов, кораблей, часов, астрономических приборов, которые на уровне «небесной механики» должны были обеспечить точное установление местонахождения судна в открытом океане и т. д. Обычно указывают на то, что механическое движение наиболее просто для изучения, однако следует иметь в виду, что оно было наиболее простым именно с точки зрения общераспространенных в то время представлений, питавшихся практикой жизни и техники XVII в.

«Механические искусства... постоянно крепнут и возрастают» (11, 2, с. 40), — писал Ф. Бэкон. Соответственно считалось понятным и постижимым все то, что удавалось перевести в механические представления, а на их основе — в более абстрактные, математические. Рост математических знаний того времени вызывал у современников не меньшее восхищение, чем расцвет механики и астрономии. Преимущественную роль математики начинал понимать и Бэкон, которого историки философии обычно упрекают в недооценке математических наук и сведении их на положение чисто вспомогательных дисциплин. Логика и математика должны быть, по мнению Бэкона, «слу-

жанками физики» (11, 1, с. 249). Хотя этот упрек, следовательно, представляется не лишенным оснований, для более точной характеристики позиции мыслителя полезно учесть и иное его высказывание: «Лучше же всего подвигается вперед естественное исследование, когда физическое завершается в математическом» (11, 2, с. 90). Другое дело, что Бэкон не был математиком по образованию. Это, конечно, отразилось на удельном весе математических понятий и приемов в его рассуждениях о методе.

В каком конкретном виде был «перенесен» механицизм из естествознания в философию?

Во-первых, как изгнание схоластических «скрытых качеств» из картины мира, что, однако, привело затем и к утрате качественного образа природы вообще. Если механика — универсальная наука, то все остальные науки суть ее продолжение, но в таком случае нужно свести к механическим процессам и все явления жизни и сознания. Необыкновенно большие трудности подобного сведения представляли многих материалистов XVII в. обращаясь к деизму с его допущениями первотолчка, особой субстанциальности сознания и т. п. Бэкон расстается с многокачественной картиной мира неполностью, делая это с внутренним противодействием, большой неохотой, и это один из доводов в пользу того, чтобы считать Бэкона «промежуточной фигурой» между новым временем и эпохой Возрождения, в которую механистический взгляд на мир уже возник, но отнюдь еще не стал господствующим.

Во-вторых, механицизм стал утверждаться в философии в виде методологического подхода: на первый план — как универсальный способ объяснения и познания — выдвигается комбинаторика в разных ее видах, — соединение, сцепление, разделение, расчленение, группирование, комбинирование, разделение на группы, классифицирование и т. д.

Вообще в философии XVII в., в связи с новыми задачами, вставшими перед производственной практикой, и в связи с разочарованием в возможностях схоластики эти задачи разрешить, проблема метода была поставлена чрезвычайно остро. Практика научных исследований диктовала избрание механистической концепции метода. Все крупные ученые этой эпохи успешно пользовались приемами расщепления и сложения, а также индуктивного обобщения. Галилей, когда он открыл закон инерции, Паскаль при исследовании воздушного давления и Бойль в про-

пессе изучения законов газовых состояний производили отчленение изучаемого объекта от внешних условий и применяли затем индуктивное восхождение от единичных фактов к общему выводу. Большую роль играла индукция и в химических опытах Лавуазье, когда он пришел, например, к выводу, что кислород необходим для поддержания жизни.

По-своему преломились распространение и гипертрофия механицизма в учениях Бэкона и Декарта.

Френсис Бэкон (1561—1626) был родоначальником английского материализма XVII в. и одним из зачинателей нового метода. В его мировоззрении и методологии механицизм еще не возобладавал, хотя он и заметно отразился в его теории познания и нашел «лазейку» в его онтологии. Многие от ренессансных мотивов было в миропонимании Бэкона, и сам характер его личности, многосторонней, противоречивой и необузданной, вполне соответствовал эпохе Возрождения, породившей немало таких порывистых и универсальных натур.

Бэкон был идеологом «нового дворянства», сплотившегося вокруг английского трона, но в понимании роли науки и в решении антиномии человека его взгляды были шире кругозора этой социальной группы, являлись поистине новаторскими, устремленными на столетия вперед.

Жизненный путь Френсис Бэкон был сыном одного из высших чиновников английского государства Николаса Бэкона, который стал первым министром королевы Елизаветы (1558—1603). Жизнь Френсиса протекала при этой последней правительнице из династии Тюдоров и при первом из династии Стюартов — Якове I, сыне Марии Стюарт, казненной ее противницей Елизаветой.

После окончания Кембриджского университета юный Бэкон провел некоторое время при английском поселе в Париже, выполняя отдельные поручения. В этот — парижский — период (1577—1579) на Бэкона оказал немалое влияние французский химик, геолог, агроном и лесовод Бернар Палисси (1510—1589)¹, подметивший ряд методологических особенностей нового естествознания.

¹ Подробнее см. 6, с. 110. В этой статье В. Ф. Асмуса приводится много фактов относительно того, как Бэкон расширял свои естественнонаучные познания. А эти познания падали на почву широкого классического образования, полученного Бэконом в Кембридже.

После смерти отца Бэкон, как младший сын, не получил из наследства ничего. Рухнули и надежды на то, что его продвижению по лестнице чиновничьей службы будет способствовать дядя. Бэкону пришлось пробивать дорогу своим трудом: он старательно изучает право в юридической академии Грейс-инн, а затем служит в судах. Ему удалось стать экстраординарным советником королевы, но это не дало ему никаких дальнейших выгод и преимуществ. К тому же, став в ряды буржуазной оппозиции, он попытался заступиться за ущемляемые тронем права парламента и попал в прямую немилость королевы. Хотя он быстро «раскаялся», ему уже пришлось оставить всякие надежды на будущую карьеру.

В 1591 г. Бэкон обрел покровителя в лице графа Эссекса, который оценил его таланты и даже подарил поместье под Лондоном. Граф Эссекс был фаворитом Елизаветы, но затеял заговор в пользу сына Марии Стюарт. Елизавета заставила Бэкона участвовать в обвинении его друга, приговоренного затем к смерти. Когда в 1603 г. Яков I Стюарт взшел на престол, то пошел в гору и Бэкон; уже при коронации он получил звание рыцаря. Королевское окружение стало относиться к нему весьма благосклонно как к другу мученика Эссекса, и ему стал теперь покровительствовать герцог Бэкингем.

Началось восхождение Бэкона по ступеням государственной службы: в 1607 г. он был генеральным солиситором (адвокатом), спустя шесть лет стал генеральным прокурором, а еще через четыре года — лордом-хранителем Большой печати, лордом-канцлером и правителем государства в отсутствие короля. В 1618 г. Бэкон получил титул барона Веруламского, а спустя три года — виконта Сент-Альбанского. История возвышения Бэкона таила в себе глубокий парадокс: в условиях сравнительно прогрессивного по своей буржуазной тенденции правления Елизаветы Бэкон был вдали от власти, и его неудачные попытки сомкнуться с буржуазными оппозиционными кругами лишь усугубили его неуспех, а когда королевский режим в лице Якова I вошел с буржуазным парламентом в конфликт, Бэкон встал на сторону короля и связал с ним свою судьбу. И чем более возвышался Бэкон, тем более начинал он вести себя не только как лукавый царедворец, но и как самовластный временщик.

И этому царедворцу приходилось действовать в среде буржуазных интересов, страстей и ситуаций. Вполне са-

мовластным он стать не смог. Спустя несколько дней после того, как новый виконт в 1621 г. торжественно отпраздновал свое шестидесятилетие, собрался парламент для рассмотрения возбужденного против Бэкона процесса о его крупном взяточничестве.

Многие жалобы на злоупотребления Бэкона в делах, связанных с созданием купеческих и мореходных монополий, были подкреплены бесспорными доказательствами. В обстановке нарастающего конфликта с парламентом Яков I решил разрядить напряжение и пожертвовать своим первым министром, то есть совершил то, что советовал делать в подобных случаях государю сам Бэкон, который писал об этом в одном из эссе, где истолковывал миф о циклопах (см. 11, 2, с. 236). Лорда-канцлера отдали под суд, который установил, что в 28 случаях факты взяточничества доказаны. Согласно приговору, он был посажен в Тауэр, и на него был наложен штраф в 40000 фунтов.

Хотя через пару дней король выпустил своего бывшего канцлера на свободу и штраф с Бэкона взыскивать не стали, а в 1624 г. он был вообще прощен, получил пенсию и место в парламенте, возвращаться к политической жизни было бесполезно. Бэкон полностью посвятил себя второй своей страсти — занятиям наукой и философией, занятиям, которым он прежде уделял только частицу свободного времени, что оставалась от иной его страсти — тщеславного стремления властвовать в среде придворных и политических интриг.

Уже в 1622 г. он написал «Историю Генриха VII», принимается за подготовку нового издания своих очерков, затем выпускает в свет сочинение «О достоинстве и преуспеянии наук». Бэкон продолжает свои размышления над методом познания и делает попытки практического его применения как средства открытий и изобретений. Во время одного из опытов по сохранению свежего мяса, предпринятого экспромтом у дорожной гостиницы (Бэкон хотел проверить, предотвратится ли гниение курицы, если ее набить снегом и льдом), он серьезно простудился и вскоре скончался. В одном из последних своих писем философ с удовлетворением сообщил, что «опыт превосходно удался!» (120, р. 301).

Надпись на надгробном памятнике Бэкона гласила: «...Разрешив все задачи тайн природы и гражданской мудрости, он умер, повинувшись естественному закону: все слож-

ное подлежит разложению». Об этом законе философ писал в свое время в эссе «О смерти», он же сам был не лишен преувеличенного представления о содеянном им в сфере научного познания. Но действительная оценка должна быть более скромной: «тайн природы» Бэкон открыть не смог. У него бывали гениальные предположения и догадки, однако ему явно не хватало терпения и систематичности, чтобы добиться твердого решения хотя бы одной из поставленных им проблем и надежного подтверждения высказанных гипотез. Невозможно, с другой стороны, оспорить великую заслугу Бэкона в провозглашении и разработке нового метода познания, пусть до конца не развитого и практически не реализованного.

Успеху научной деятельности Бэкона мешала и такая черта его характера, как ревнивое недоверие к открытиям, действительно совершенным выдающимися учеными его эпохи. В «Новом Органоне» он с сомнением отнесся к опытам Гильберта над магнитной стрелкой (см. 11, 2, с. 36), а в «Исследовании о магните» их даже и не упомянул. Философ отверг открытие Коперника, обвиняя его в том, что он слишком отклонился от эмпирических фактов (см. 11, 1, с. 222, 252). Справедливо упрекнув польского астронома в пережитках аристотелизма, которые выразились в сохранении им строго круговых, «совершенных» движений планет (ср. 115, str. 602), Бэкон предъявил ему, кроме того, претензию в нарушении всеобщего динамизма: поместив в центре Солнечной системы вместо Земли во много раз большую массу, Коперник, де, значительно увеличил в этой системе количество неподвижной материи. Не оценил Бэкон и открытие логарифмов. Но заслуги его в разработке метода открытий бесспорны и непреходящи.

Сочинения Бэкона Главным его сочинением по методологии научного познания был «Новый Органон (*Novum Organum*)» (1620), представлявший собой вторую часть ранее задуманного «Великого Восстановления Наук (*Magna Instauratione Scientiarum*)», в котором первую часть Бэкон собирался посвятить классификации наук, третью — описанию явлений мира, а шестую — истинному объяснению всех явлений. Этот колоссальный замысел остался далеко не выполненным (впрочем, сам же философ говорил, что истина никогда не бывает совершенной).

Проект первой части «Великого Восстановления...» нашел частичную реализацию во втором большом сочинении

Бэкона «О достоинстве и преуспеянии [или: приумножении] наук (*De dignitate et augmentis scientiarum*)», которое в составе девяти книг было выпущено в свет в 1623 г. Это произведение представляло собой расширенное переиздание небольшой работы, опубликованной Бэконом на английском языке в 1605 г. и носившей следующее название: «О прогрессе наук божественных и человеческих (*Of the proficiencie and advancement of learning divine and humane*)». В последние месяцы своей жизни философ трудился над «Естественной и экспериментальной историей», которая соответствовала по содержанию третьей части «Великого Восстановления...». Эта работа не вышла из стадии набросков, которые были опубликованы посмертно в 1627 г. под названием «*Silva silvarum* (Лес лесов)», как нередко в то время обозначали собрание разнородных отрывков и заметок.

Позиция Бэкона в вопросах онтологии нашла свое выражение в неоконченном сочинении «О принципах и началах [или: истоках] (*De principis atque originibus*)», которое также увидело свет только после смерти философа, равно как и сциентистская утопия «Новая Атлантида». Свои воззрения на природу и человека Бэкон любил излагать в форме свободно интерпретированных мифов, рассматривая всю античную мифологию как собрание парабол (аллегорий), в которых зашифрованы глубокие философские истины. Живой интерес Бэкона к раннегреческой мифологии побудил его к написанию сборника очерков «О мудрости древних (*De sapientia veterum*)» (1609) и к возвышению им сказочно-поэтических образов до уровня философских символов. Немалую роль в этом сыграло желание противопоставить авторитету Аристотеля иные фрагменты древнегреческой мысли.

Кроме того, Бэкон неоднократно издавал свои очерки (эссе) на социологические и этические темы «Опыты политические и моральные» (1597, 1612 и 1625). Всего написано было им 58 эссе. Ранние из них отражают политическую и общекультурную атмосферу, господствовавшую в Англии при последних Тюдорах, более поздние написаны при Карле I Стюарте, и на них лежит отпечаток уже иного духовного климата, но все они отличаются изяществом стиля и яркостью языка. По тематике некоторые из очерков перекликаются с соответствующими «Опытами» французского философа М. Монтеня, интерес же читающей публики к ним не угасал.

Бэкон и Шекспир В эссе Бэкона обращают на себя внимание глубокие наблюдения над противоречиями человеческой природы, иногда почти шекспировская острота философско-антропологического анализа. Любопытно, что начиная с середины XIX в. появилось много книг, в которых всерьез доказывалось, что Бэкон и Шекспир — это одно и то же лицо. К этому были добавлены соображения в пользу того, что Бэкон был будто бы сыном королевы Елизаветы от ее морганатического брака. Не раз ссылались на то, что в сочинениях Бэкона и в сонетах Шекспира можно обнаружить зашифрованные указания на эти факты. Все эти доказательства пока не убедили всех сомневающихся, но вопрос о сравнении творческого кредо и мировоззрения Бэкона и Шекспира — далеко не праздный.

Обе эти значительные фигуры в истории английской культуры, если сравнить идейные «ключи» их творчества, обнаруживают подчас удивительную созвучность. Оба они изучали человеческую природу в ее конкретном разнообразии и движении, оба боролись против «идолов» схоластики, искажающих и затемняющих человеческое сознание. Оба мыслителя были равнодушны к религии, ратовали за разум, науку и стремились расковать человеческий дух. Просперо в «Буре» Шекспира побеждает своими знаниями природу. Ученый, следующий индуктивной методологии, также будет господствовать — обещает Бэкон — над всеми натуральными стихиями.

Но нельзя пройти мимо различий. У Шекспира заметно меньше оптимизма и веры в будущее, чем у Бэкона. Взгляд великого драматурга на мирское неустройство был куда более беспощадным и трагическим, чем у знаменитого философа, который, несмотря на свой, отмеченный Т. Котарбинским, «змеиный взор» царедворца, твердо верил в великое предназначение человека, не интригами и подлостью, но мудростью и наукой пролагающего путь к славе и могуществу. Шекспир словами короля Лира изрекает приговор окружающему миру как царству масок, фальши, обмана. Природа оказывается не только матерью человека, но и его мачехой. Пытливое око Шекспира, устремленное вглубь человеческого бытия, открывает в нем такие противоречия, о которых Бэкон и не подозревал, обнаруживает в утверждающихся буржуазных отношениях такие тревожные симптомы, которые Бэкон в своем упоении наукой не мог себе и представить. Недаром Маркс об-

ратил внимание на то, что Шекспир в «Венецианском купце» и «Тимоне Афинском» подметил роль денег в развитии механизма капиталистического отчуждения (см. 1, с. 617—619). Главный же пафос творчества Бэкона состоял во всемерном подчеркивании безграничной практической пользы, которую принесут людям наука, техника, промышленность и торговля.

Теория и практика Во времена античности видели цель знания в удовольствии, приносимом удовлетворенной любознательностью. Бэкон выделяет иную характеристику: знание есть сила, и тот, кто овладеет знаниями, будет могуществен. «Мы столько можем,— любил повторять Бэкон,— сколько мы знаем (*tantum possimus, quantum scimus*)». И еще: «Что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно» (11, 2, с. 86). Механизм практического применения знаний основан на том, что из них вытекают руководства к действию: «...то, что в соверщании представляется причиной, в действии представляется правилом».

Иногда Бэкон высказывается в том смысле, что истинное и полезное суть одно и то же, «знание и могущество человека совпадают...» (11, 2, с. 12). Подобные формулы не отличаются четкостью, что и дало возможность американскому прагматисту XX в. Д. Дьюи изобразить Бэкона сторонником растворения истинности в эффективности оперирования знаниями, а неопозитивисту Ф. Франку — превратить его чуть ли не в основателя субъективно-идеалистического операционализма. Что касается тривиальной позиции поверхностного утилитаризма (польза «важнее» истины), то среди буржуазных историков философии приписывание этой позиции Бэкону стало своего рода традицией. Но подобные истолкования неверны.

Анализ текстов Бэкона показывает, что философ вовсе не имел в виду отождествить истину и пользу, знание и успех, но стремился подчеркнуть их взаимозависимость и взаимодействие. Будучи материалистом, Бэкон рассматривал практическую эффективность знаний как доказательство их истинности, а их истинность — как залог последующего успешного их практического применения. Совпадают не истина и польза, но истинное и полезное (в случае своего применения) знание. В поисках пользы мы должны сначала обрести истину, после чего так или иначе сможем прийти к пользе (см. 11, 2, с. 12). Люди начинают с практического отношения к вещам, этим же

отношением завершается их деятельность, но успешной их практика, коль скоро она не опирается на знания, не будет.

Имеется ряд вполне определенных указаний Бэкона на то, что овладение глубокими знаниями более предпочтительно, чем обретение непосредственной, но недалеко идущей выгоды, ибо хотя и не скоро, но из таких знаний удастся получить пользу гораздо более существенную и фундаментальную. И вообще «созерцание вещей, каковы они суть, ...более достойно само по себе, чем все плоды открытий» (11, 2, с. 82). По мнению философа, обычно в широкую практику претворяются «средние» истины, носящие не узкоэмпирический, но и не слишком отвлеченный характер (см. 11, 2, с. 33). Продолжая эти рассуждения, он приходит к знаменитому различению между «плодоносными (fructifera)» и «светоносными» опытами (lucifera experimenta).

Первые из них приносят непосредственную пользу, не давая широких горизонтов знания, а вторые приносят истинное знание, далеко не всегда ведущее уже теперь к пользе. Все симпатии Бэкона на стороне вторых опытов (см. 11, 2, с. 36, 61, 73, 77), хотя он вовсе не ищет «чистого» знания ради самого знания: «...только «мочь» и только «знать» обогащают человеческую природу, но не делают человека счастливым» (11, 2, с. 206).

В наши дни нередко встречаются люди, которые под предлогом необходимости немедленного практического применения знаний готовы осудить всякую истину, в отношении которой пока не видно путей ее претворения в жизнь, и, вместо того чтобы эти пути поискать, они предпочитают отказываться от необычного и кажущегося слишком отвлеченным знания. Этим людям полезно было бы не забывать образного примера с Аталантой, который много раз был использован Бэконом в его сочинениях.

Согласно древнегреческому мифу, аркадская охотница Аталанта была побеждена в состязании в беге только после того, как ее партнер Гиппомен отвлек ее внимание золотыми яблоками из садов Гесперид. Если бы ученые не отвлекались мелочами от магистрального пути дальнейшего развития знаний под предлогом практической пользы знаний уже имеющихся, наука была бы всемогуща и устремилась бы вперед быстрее самой природы,— такое толкование мифа дает Бэкон (см. 11, 1, с. 79, 122; 11, 2, с. 36, 71).

В эссе о Прометее антитеза плодоносных и светоносных опытов находит у Бэкона олицетворение в виде контраста между деятельностью мифического героя и его брата Эпиметей, который, будучи недалек и не прозорлив, разменял свою жизнь на погоню за ближайшими удовольствиями. Прометей же — новатор и изобретатель, это прообраз ученого-подвижника, и его подвиг учит тому, что не следует останавливаться перед жертвами ради осуществления светоносных опытов: бывает, что движение к яркому свету познания оплачивается ценой отказа от радостей жизни, но эта плата не чрезмерна (см. 11, 2, с. 283).

Интересно следующее соображение Бэкона о двух видах опытов: погоня за опытами лишь плодоносными в ущерб светоносным означает не только ошибочную поспешность, но и нежелание считаться с подлинными законами природы. «...Природа побеждается только подчинением ей» (11, 1, с. 83; ср. 11, 2, с. 81), т. е. через познание людьми ее глубинных тайн, и в этом смысле необходимо «уважение к законам природы» (11, 2, с. 507). Попытки же непосредственно подчинить природу «мыслям человеческого», т. е. воображению, которое гонит исследователя к сразу же плодоносным опытам, а затем к произвольному их истолкованию, приводят к заблуждениям. Для нашей же пользы следует познавать мир «таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление» (11, 2, с. 77). Применяя термин «отражение (reflexio)», Бэкон приходит к выводу, что философия должна быть теоретическим обоснованием практики светоносных опытов и сама слагаться под диктовку мира (см. 11, 1, с. 198).

Учение о «призраках» познания

Но как это осуществить? Прежде всего следует устранить препятствия, лежащие на пути познания, и тем самым сделать душу восприимчивой к истине, «очистив, пригладив и выровняв площадь ума» (11, 2, с. 69). У Бэкона появляется термин «очищенная дощечка (tabula abrasa)», т. е. будущая tabula rasa Локка (см. 115, str. 611).

Учение Бэкона о методе познания начинается с критической его части, движимой, как и у Декарта, сомнением во всем, что до сих пор считалось известным наукам. Бэкон атакует схоластику и раскрывает слабые стороны человеческих познавательных способностей. Эти слабости ведут не к каким-то случайным просчетам и ложным шагам, а к неизбежно возникающим заблуждениям, преодолеть

которые можно только тогда, когда мы хорошо разберемся в механизме самой человеческой природы. Таков источник рассуждений Бэкона о «призраках (*idola*)» познания.

Термин *idola* означает буквально «образы», в том числе искаженные. Он происходит от слова «эйдолон», обозначавшего в древнегреческом «тень умершего», т. е. его обманчивое видение. В средние века идолами называли фальшивых богов, истуканов языческих религий. В теорию познания этот термин был перенесен еще в эпоху античности, и материалист-атомист Эпикур обозначал им истинный образ воспринимаемой вещи. Бэкон соединяет философскую традицию в истолковании термина «идол» с теологической, и в результате возникло его значение как искажающего призрака, который служит помехой познанию.

Уже в первой книге сочинения «О прогрессе наук...» (1605), а потом и в труде «О достоинстве и преуспейнии наук», и в «Новом Органоне» речь шла о трех, а затем о четырех «призраках», которые суть «самые глубокие самообольщения человеческого ума», обманывающие нас «в силу самого состояния» умственной деятельности, причем Бэкон сомневается в том, что первые три из них могут быть искоренены окончательно, хотя вполне возможно ослабить их действие (см. 11, 1, с. 322). Употребляя термин и понятие XIX в., можно без каких-либо натяжек по существу охарактеризовать «призраки» Бэкона, «демоны» нашей собственной души, как *образы отчуждения*.

Деятельность человека очень противоречива; возможности его огромны, велики его способности, но он запутывается в своих собственных слабостях. Так, порожденные разумом «слова обращают свою силу против разума» (11, 2, с. 25). Иными словами, человеческий разум сам же себе ставит преграды и ловушки. Вследствие этого знание может приносить людям большой вред, так как переход его в заблуждение происходит с коварной незаметностью. Но Бэкон вовсе не думает так, что всякая наука в *принципе* будто бы вредна и опасна, как об этом рассуждают на все лады экзистенциалисты и другие «философские антропологи» XX в. Люди могут и должны овладеть разумом и наукой и обеспечить свое господство, «победить Сфинкса».

Кроме разума, источником «призраков» являются чувственная структура человеческой природы, а с другой стороны — сетка межлюдских отношений: некоторые «призраки» возникают вследствие «взаимной связанности и со-

общества людей» (11, 2, с. 19). Поэтому освободиться от «призраков» или хотя бы значительно ослабить их вредное воздействие на людей — значит воздействовать на человеческую природу. Начинать борьбу за «царство человека (*regnum homini*)» на земле с устранения иллюзий, созданных людьми, — значит бороться за усовершенствование человека, дабы люди стали лучше, чем они ныне есть. «Как восстановить «связь между умом и вещами», но вместе с тем не утратить его творческой смелости — такова была проблема Бэкона, обнаруживающая драматически противоречивую природу человеческого разума...» (136, str. 546). Для разрешения этой проблемы надо было прежде всего разобраться в конкретном содержании иллюзий, затемняющих разум людей.

Бэкон пишет о четырех видах «призраков». Первые два из них коренятся непосредственно в человеческой природе, будучи врожденными ей, два последних восходят к ней опосредствованно, поскольку порождаются особенностями социальной жизни и психологии. Учение о «призраках» суммировало итоги многочисленных эмпирических наблюдений Бэкона из области социальной психологии, которые нашли свое выражение в его эссе и в которых он стремился, подобно Макиавелли, показать людей такими, каковы они в действительности. В «Новой Атлантиде» Бэкон попытается изобразить людей такими, какими они смогли бы стать в будущем в условиях колоссального развития знаний, и нам еще придется удивиться, как мало они отличаются от его современников. Как бы то ни было, они смогли преодолеть «призраки» на пути познания, и философ убежден, что победа над «призраками» вполне достижима.

Первый вид заблуждений — это «*призраки рода (idola tribus)*». Они свойственны всему человеческому роду, поскольку все люди примешивают к природе познаваемых вещей природу собственного духа (см. 11, 1, с. 77). У всех людей несовершенны органы чувств, что проявляется уже в том, что предметы очень маленькие (атомы) и очень большие (быстрое движение) не поддаются восприятию. В этих случаях могут помочь различные приборы, напр., микроскоп и телескоп, так что «чувства неизбежно обманывают, однако они же и указывают свои ошибки» (11, 1, с. 76).

Имеются и такие несовершенства познания, которые связаны с особенностями человеческого рассудка. Большинство людей склонны сохранять свою веру в то, к че-

му они успели привыкнуть и что легче для усвоения, а также кажется выгодным и предпочтительным (см. 11, 2, с. 22), хотя на них и производит большое впечатление всякое выходящее за пределы обычного течения дел экстраординарное событие, которое поражает и изумляет (см. 11, 2, с. 42): «...то, что возбуждает чувства, предпочтается...» (11, 2, с. 23). В обоих случаях — и когда они проявляют свою консервативность, и когда высказывают свое легкое верие — люди верят в свою непогрешимость и всерьез убеждены в том, что их мнения суть мера всех вещей.

С этим соединены такие недостатки человеческой психологии, как истолкование новых идей в духе прежних, уже устаревших представлений (см. 11, 2, с. 21), интерпретация «текучего» в виде «постоянного» (см. 11, 2, с. 23). Преувеличивая единообразие в вещах, люди склонны приписывать всем им тот порядок, который они прежде заметили в некоторой ограниченной области явлений. Отсюда возникают необоснованные экстраполяции, и в науку привносятся вздорные телеологические иллюзии. С инерцией человеческого мышления связано и желание «побыстрее» все объяснить, хотя бы с помощью самых поверхностных аналогий, веру в безошибочность которых люди черпают из наивного убеждения в том, что человек есть будто бы точное зеркало вселенной, а также из не менее наивной антропоморфизации схоластами мира окружающего человека природных вещей.

Одним из проявлений «призраков рода» является склонность людей более поддаваться влиянию положительных, чем отрицательных фактов (примеров, инстанций) (см. 11, 1, с. 21). Отсутствие чего-либо менее впечатляет, чем его наличие, а подтверждение прежних взглядов на вещи воспринимается с удовольствием, чего нельзя сказать об опровержении их фактами. Для учения Бэкона об индукции эти обстоятельства окажутся решающими.

При общей оценке учения Ф. Бэкона о «призраках рода» существенно то, что он постоянно указывает на взаимодействие ощущений, эмоций и рассудка. И больше всего ошибок ума возникает именно «от козности, несоответствия и обмана чувств» (11, 2, с. 23). Все эти рассуждения Бэкона в той или иной мере указывают на действительные недостатки и общие субъективные моменты человеческого познания. Одни из них — психологического и логического, а другие — идеологического свойства. Их можно бы-

ло бы счесть за доказательства в пользу агностицизма, если их рассматривать вне контекста Бэконовой философии. Бэкон приводит в действительности все эти соображения с прямо противоположной агностицизму целью, желая указать на те трудности и опасности на пути познания, которые следует преодолеть.

Второй вид заблуждений, по Бэкону,— это «*призраки пещеры* (*idola specus*)», к которым относятся разнообразные индивидуальные вариации и отклонения в проявлениях «призраков рода». Сам термин взят Бэконом из седьмой книги «Государства» Платона, где сознание человека было уподоблено неровной стене пещеры, на которой возникают тусклые отблески происходящих вне ее событий. Бэкон считал, что человеческий разум более похож не на полированное зеркало, а на эту неровную стену или же на «магический фоляр», представляющий миражи».

«Призраки пещеры» — это заблуждения, свойственные разным индивидуумам, и возникают они не только непосредственно от природы, но и «от воспитания и бесед с другими» (11, 2, с. 19). В конечном счете их можно считать теми же «призраками рода», но по-разному у разных лиц распределенными.

Неодинаковые интересы людей ориентируют различным образом их познавательные усилия и оценки. Они вносят из излюбленной ими сферы исследований в другие области знания закономерности, присущие этой сфере, хотя в действительности иным областям не свойственные. Аристотель, например, внес в физику законы логики, и это привело к натяжкам и поспешным заключениям. Есть люди, которые стремятся обнаруживать в вещах по преимуществу общее, и среди античных философов такими были Стагирит и афинянин Платон, другие обращают внимание только на частное и единичное, как это было свойственно Демокриту.

«Призраки пещеры» отличаются значительным разнообразием, поскольку они выражают индивидуальные различия в человеческой природе, приводящие к разнообразным субъективным искажениям и деформациям процесса познания. Более однородный характер присущ «*призракам рынка* (*idola fori*)», или «рыночной площади», которые происходят из особенностей социальной жизни человека.

Эти «призраки» состоят в подверженности общераспространенным взглядам, предрассудкам и умственным заблуждениям, которые появляются от дезориентирующего

воздействия словесной путаницы. В особенности путанные и неверные мысли приносятся и внушаются псевдоучеными терминами схоластов с их ложной книжной мудростью. Критикуя схоластическую терминологию, Бэкон обращает внимание на двусмысленность таких терминов, как «влажность», на отсутствие денотата у таких слов, как «судьба», «перводвигатель» (11, 2, с. 26), и на ошибки в обобщениях, связанные со средневековым реализмом понятий: определенное содержание имеют, например, слова «зеленое», «кислое», а также «чувственное качество», но его нет у термина «качество вообще». Характерно, что к «наименее порочным» из числа общих терминов философ отнес слово «субстанция», поскольку оно обозначает вещественную первооснову всех предметов и явлений (см. 11, 2, с. 27).

Значительную долю вины в возникновении словесной путаницы Бэкон приписывает схоластическим силлогизмам, поскольку схоласты были неразборчивы в выборе исходных понятий и суждений, используемых при построении умозаключений; между тем ложность посылок разрушает истинность выводов (см. 11, 2, с. 14)¹. Впрочем, Бэкон признал полезность формально-логической силлогистики (см. 138, р. 53) и применимость ее хотя бы в юриспруденции, этике и политике при условии уточнения всех исходных понятий и суждений, которыми она будет в дальнейшем оперировать.

Критику «призраков рынка» Бэкон связывал не только с обвинениями по адресу схоластической философии. В сочинении «Опровержение философий» (*Redargutio philosophiarum*) (1607) он стремился показать, что торговкам и демагогам, пытающимся достигнуть своих целей с помощью дешевого красноречия, подобны и многие древние и новейшие философы. Порицает он и гуманистов, для которых словеса древних языков и античная филология вообще превратились в самоцель.

Но Бэкон вовсе не считает положение безвыходным. Как и в случае первых двух «призраков» познания, он убежден в том, что та способность, которая привела к заблуждениям, сама же сможет изыскать необходимое против них средство. Философ использует мифологический образ Дедала, который успешно вышел на свободу из тупиков лабиринта и тем самым показал пример настойчи-

¹ Таким образом, как замечает М. И. Каринский, в своей критике схоластической силлогистики Бэкон сам рассуждает вполне силлогистическим образом.

вости в преодолении всякой путаницы. В эссе «Дедал, или механик» Бэкон писал, что науки и искусства могут приводить к противоположным результатам (см. 11, 2, с. 267). В научной лексике также возникло много злоупотреблений, но сама же наука дает нам в руки оружие для того, чтобы победить их. Следует тщательно разобраться в значениях употребляемых слов и отбросить те из них, у которых отсутствует истинный и точный смысл.

Победу научного знания над «призраками рынка» Бэкон изобразил аллегорически путем соответствующего истолкования мифа о Сфинксе. Лженаука, подобно Сфинксу, создает себе ложную значительность, прикрывая свою действительную ничтожность мнимыми проблемами, которыми она будто бы успешно занимается, и пустыми загадками, которые кажутся очень глубокомысленными. Но как только удастся сбросить создаваемую лженаукой и лжефилософией словесную мишуру и обнаружить, что их проблемы бессмысленны, а загадки не имеют решений или же, наоборот, чрезвычайно тривиальны, то лженаука гибнет, подобно тому как окончил свои дни Сфинкс, едва Эдип его разоблачил.

Критика Бэконом «призраков рынка» звучит в наш век не менее свежо и актуально, чем в свое время. Ведь эта критика направлена против искажающего воздействия семантики естественных и теоретических языков на мышление и познание. Такое воздействие становится реальностью тогда, когда язык взаимодействует с ложно направленной мыслью, с шаблонами консервативной или же мнимо «прогрессивной» идеологии. Велика «сила слова». Языку присуща относительная самостоятельность, которая состоит в наличии как некоторой консервативности языка применительно к мышлению, так и способности его активно влиять на последнее. Язык, его семантика и синтаксис, не являются каким-то пассивным отражением мышления, а тем более объективной реальности, хотя неверно и наоборот — видеть в языке какого-то диктатора, произвольно манипулирующего мыслями и искажающего их. Раскрыть или хотя бы в общей форме паметить диалектику связей языка, мышления, познания и реальности Ф. Бэкону в XVII в. было, конечно, не под силу. Но он поставил ту проблему философии языка, которая ныне занимает внимание очень многих лингвистов, логиков, кибернетиков, психологов и философов, — проблему лингвистического отчуждения и его преодоления.

Последний, четвертый, вид заблуждений — это «призраки театра (*idola theatri*)», которые производны от «призраков рынка» (см. 11, 1, с 322), а потому в ранних гносеологических набросках Бэкона не указаны. Во фрагменте под названием «Валерий Терминус (*Valerius Terminus*)...» (1603), который можно считать предварительным вариантом одного из разделов «Нового Органона», эти заблуждения были выделены в особый вид, но названы «призраками дворца».

Здесь речь идет об искажающем воздействии ложных теорий и философских учений. Они мешают открытию истины, заслонив глаза, как катаракты (см. 12, с 75), продолжают плодиться, и возможно, что в будущем их появится гораздо больше, чем теперь. Известно, что это предвидение Бэкона сбылось.

Истоки широкого влияния, которым пользуются ложные учения философов, находятся, согласно Бэкону, в «суеверии», то есть в подверженности предрассудкам и общему легковерию, в некритическом доверии к своим ощущениям и в незащитности перед лицом софистики. Таким образом, это те заблуждения, которые были обозначены как первые три вида «призраков» познания. Однако в специальный четвертый вид их превращает некоторая ранее не рассматривавшаяся особенность человеческой психики — слепое преклонение перед ранее установленными и признанными авторитетами, которые, подобно актерам в театре, подчинили себе умы слушателей и читателей, истребив из их сознания всякое сомнение в своей правоте, сомнение, которое в действительности более чем обосновано, ибо эти авторитеты ложны. К числу таких мнимых авторитетов Бэкон относит Пифагора, Платона и Аристотеля, хотя он и признает, что Аристотель — «великий философ» (11, 1 с 132) для прошлых времен. Но «истина — дочь времени, а не авторитета» (11, 2, с 151), а потому новое время не может уже смотреть на Аристотеля как на непререкаемого носителя мудрости.

Бэкон усматривает в прежних философских системах как бы театральные комедии о вымышленных мирах. Его, Бэкона, задача состоит, соответственно, в том, чтобы сорвать с ложных философских «учителей» театральные маски, которые были созданы посредством устного, рукописного и печатного слова и на непримосновенности которых только и зиждется ныне весь их авторитет. Вновь возникает аналогия с Шекспиром, поставившим перед со-

их трагедий сорвать с действующих в жизни лиц ту маскировку их подлинных стремлений и намерений, которую они обеспечили себе с помощью красивых слов.

**Выбор одного
из трех путей
познания**

Учение о «призраках» познания должно было сыграть значительную «очистительную» роль. Но освободив разум от «призраков», надлежало еще решить, какой именно метод познания следует избрать для его усовершенствования и преимущественного применения. Ведь познавать, предупреждает Бэкон (см. 11, 2, с. 82—83), можно только вполне определенным методом, чуждым эклектическим шатаниям и непоследовательности. Такой метод сможет стать настоящим «искусством изобретения (*ars inveniendi*)», и только от существенных перемен в методе мышления ожидает Бэкон в Англии, как и Декарт во Франции, господства людей над природой (см. 2, 23, с. 402).

Проблему выбора истинного метода и ее решение Бэкон излагает своим излюбленным аллегорическим способом. Существуют три основные возможные пути познания — паука, муравья и пчелы, и надо избрать один из них.

«Путь паука» представляет собой попытку выведения истин из чистого, так сказать, сознания. Иногда же Бэкон характеризует этот путь как поспешное, необоснованное воспарение от фактов к «наиболее общим аксиомам», а затем выведение из таковых знания, которое носит уже менее общий характер, чем эти «аксиомы». Так поступают ныне многие, замечает Бэкон, но приходят на этом пути лишь к ненадежному «предвосхищению» природы, то есть к очень шатким гипотезам (см. 11, 2, с. 16). Мыслитель упрекает в необдуманых «пророчаниях» физика Гильберта и физиолога Гарвея. Он был бы еще более прав, если бы отнес к числу легкомысленных в своих обобщениях теоретиков и самого себя, того самого, кто справедливо порицал порок неосмотрительной поспешности среди других «призраков рода».

Крайняя степень ошибок тех, кто идет по «пути паука», состоит в полнейшем пренебрежении к фактам, что свойственно, по Бэкону, уже не его современникам, но Аристотелю и средневековым перипатетикам. Схоласты постулировали самые общие аксиомы, ни мало не заботясь о том, соответствуют ли они реальным фактам, извлекая из них весь набор следствий, подобно науку, который выматывает из себя паутину.

Критика «пути паука» превращается у Бэкона в критику по адресу спекулятивного рационализма и антиэмпирического образа мышления вообще. Иногда в своем критическом увлечении он отождествляет схоластику, рационализм и дедукцию, так что начинает порицать и силлогистику, ссылаясь на то, что «тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений» (11, 2, с. 16). Но в принципе он различает схоластические спекуляции и силлогистический способ мышления, который не вправе претендовать на функции орудия открытий и изобретений, но может быть полезен (см. 11,1, с. 298).

«Путь муравья» — это узкий эмпиризм, который в своей односторонности не менее ошибочен, чем столь же односторонний рационализм (см. 11,2, с. 30). Эмпирики настойчиво, как труженики-муравьи, собирают разрозненные факты, но не умеют их обобщать (этого умения нехватало, повторяем, и Бэкону, если судить по достигнутым им результатам в специальных науках). Эмпирики способны извлекать «практику из практики и опыты из опытов» (11,2, с. 70), но не в состоянии создать подлинной теории.

И только третий путь, «путь пчелы», является единственно истинным. Он соединяет в себе достоинства первых двух «путей», но свободен от недостатков каждого из них. Подъем от ощущений к наиболее общим аксиомам, от эмпирии к теории совершается здесь «непрерывно и постепенно» (11,2, с. 15). Боязнь этого подъема поворачивает на ложный «путь муравья», а поспешность при восхождении уводит на «путь паука». Необходима же в движении от опыта к понятиям науки «систематическая настойчивость», медленная, но неуклонная последовательность.

Как обычно, Бэкон использует разные аллегории, заимствованные им из арсенала античной мифологии. Если воображение ученого легкомысленно воспаряет от немногих опытов, то оно «развращается», и в эссе «Эрихтоний, или Обман» философ ссылается на то, что одним из уроков античной мифологии был будто бы вывод о пагубности насильственных воздействий на природу (см. 11,2, с. 268; ср. с. 289). Эдип, победивший Сфинкса, шел очень медленно, так как его ноги распухли, но это означает опять-таки предупреждение, что поспешность нежелательна. Свое эссе о Харибде, Сцилле и Икаре философ назвал: «Средний путь [между крайностями]», усматривая в его образах олицетворение «пути пчелы» (11,2, с. 287).

Итак, одно размышление и один только чувственный

опыт не могут быть верными руководителями на дороге к истине. Следует разуму «придать свинец и тяжести», а не крылья и применять силу мышления не для построения фантастических гипотез (однако как же быть со смелыми, но вполне научными гипотезами?), а для истолкования данных ощущений, для их последовательной переработки, подобно тому как пчела перерабатывает нектар растений в мед (см. 11,2 с. 59). Бэкон требует органического единства восприятий и мыслительных средств познания, ратует за применение рационального метода к чувственным данным. «Мы навсегда укрепили, — надеется он, — истинное и законное сочетание способностей опыта и рассудка...» (11,2, с. 70).

Отсюда видно, что неверно квалифицировать Ф. Бэкона как «эмпирика» в том смысле, в каком этот термин употребляется в наши дни и в каком он соответствует «пути муравья», порицаемому Бэконом. Известно, что «рационалист» Декарт, как увидим, далеко не пренебрегавший чувственно-эмпирическим познанием, искал свой синтез рационального и эмпирического. Тем более Гоббс видел свою задачу в области теории познания именно в том, чтобы обрести этот же синтез, по уже в ином виде, как соединение эпистемологических мотивов Декарта и Бэкона. Но и последний видел в «пути пчелы» синтез односторонне-эмпирического и односторонне-рационалистического методов. Очевидно, что это были три очень различных синтеза. Короче говоря, Бэкон противостоял Декарту не столько как «эмпирик» «рационалисту» (это противопоставление отрицать все же невозможно), сколько как индуктивист — дедуктивисту. Разумный эмпирик Бэкон и признававший большое значение ощущений рационалист Декарт имели между собой точки соприкосновения, наличие которых и побудило Гоббса к поискам способа согласования их теоретико-познавательных взглядов.

Что же такое те «наиболее общие аксиомы», которые Бэкон намеревался искать методом «пчелы»? Это вопрос об онтологии английского философа, без предпосылок которой невозможны разработка и применение истинной эпистемологии.

Учение о «природах» Под этими «аксиомами» Бэкон имел в виду объективные, материальные причины (см. 11,2, с. 62). Помогая их обнаружить, «путь пчелы» обеспечивает изучение самой материи и законов ее действия. Задача состоит в построении такой онтологии,

которая была бы свободна от беспочвенных умозрений, будучи произведена на свет «супружеством философии и естествознания». Свою онтологию Бэкон излагает в натурфилософской части «первой философии», ссылаясь при этом на данные физики как частной науки.

Бэкон рассматривает природу через призму двух главных понятий — сущности и явления. Первое из них воплощается им в категории «форма», а второе — в категории «природа (*natura*)».

Термин «форма» был заимствован Бэконом у Аристотеля и Джордано Бруно, но он стремился вложить в него оригинальное материалистическое содержание. Всю жизнь он раздумывал над тем, что такое форма. Эти раздумья нашли свое отражение, например, в «Размышлениях о природе вещей (*Cogitationes de natura rerum*)», а также в «Новом Органоне».

От атомистической традиции Демокрита заимствован был общий принцип дискретности сущностной основы мира: природа состоит из различных комбинаций первоначал. Но что собой эти первоначала представляют?

Прежде всего Бэкон характеризует явления, в которых эти начала проявляют себя. Это чувственные качества, воспринимаемые и переживаемые людьми как ощущения, однородные и простые, далее на части не делимые. Таковы качества «желтое», «твердое», «сладкое», «звонкое» и т. д., которые Бэкон и называет совокупно «природами (*naturae*)». В вещах, окружающих нас повсюду, «природы» находятся в самых различных сочетаниях и комбинациях, они как бы «перепутаны», и в этом состоянии они изучаются «физикой конкретов». Но для того чтобы углубить познание в область изначальных сущностей, необходимо «природы» расчленить и изучить их в индивидуальном виде. Этим должна заняться «физика абстрактов».

Расчленение вещей на простые «природы» производится в процессе анализа чувственного опыта. Объявляя опыт лучшим из «доказательств», Бэкон выражает свою мысль об анализе свойств вещей и явлений следующим афоризмом: «...чувство судит об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи» (11,2, с. 23).

Тождественны ли по содержанию переживаемые в ощущениях качества вещей и эти же качества («природы») в объективном мире, то есть в самих вещах? Бэкон не дал на этот вопрос вполне определенного ответа. Одни его формулировки, хотя и не очень отчетливые, дают понять, что

он не находил никакой разницы между «природой» и ее ощущением, которое непосредственно познает действительность (см. 11,1, с. 319). Так, например, «в отношении же к чувству тепло есть то же самое, но рассматриваемое по аналогии, которая соответствует чувству» (11,2, с. 123). Другие высказывания Бэкона склоняют к иному выводу. «Тепло для ощущения есть относительная вещь и относится к человеку, а не ко Вселенной...» (11,2, с. 118). И еще: «...у цвета мало общего с внутренней природой тела...» (11,2, с. 124), тем более, что во многом окраски поверхностей предметов зависят от угла падения лучей света, а не от «природ» самих предметов (см. 11,2, с. 124). Ощущения жжения кожи также сильно отличается от соответствующей ему «природы», поскольку данное ощущение может быть вызвано и снегом и огнем (см. 11,2, с. 104). О субъективности ощущений свидетельствуют и факты, которые Бэкон подобрал в качестве примеров «призраков рода» и «пещеры» (см. 11,2, с. 164—165), в том числе классическое наблюдение, что одно и то же тело одними людьми воспринимается как теплое, а другими в то же время — как холодное.

Это наблюдение, как и обратный ему по структуре пример насчет ощущения жжения, ведет дальше к появлению сомнения в том, существует ли вообще хотя бы отдаленно соответствующая данному ощущению некоторая определенная объективная «природа»? Может быть, «природы» — это всего-навсего наши ощущения? Для такого вывода следует иначе истолковать формулу «у цвета мало общего с внутренней природой тела», а такое истолкование удается без большого труда, если под «внутренней природой» понимать не «природу» (внешнее обнаружение), а «форму» (внутреннюю сущность): в таком случае под «цветом» в этой формуле следует понимать не ощущение цвета, а саму его «природу». В унисон с такой трактовкой может прозвучать рассуждение Бэкона о том, что цветные «жилки» на мраморе и прожилки на «мраморной» поверхности лепестков цветов некоторых растений очень похожи друг на друга по рисунку и цвету, хотя очевидно, что внутренняя их сущность совершенно различна, так что цвет вообще не принадлежит к числу существенных различий и свойств. Намечается линия рассуждений, соответствующая позиции Демокрита и Галилея и объясняющая «природы» как чувственно воспринимаемые качества, которые «появляются в больших телах» (12, с. 16).

Все же Бэкон не отказался от объективного понимания «природ» и попытался выйти из трудности, вызванной многообразием зрительных и кожных ощущений, путем постулата: если ощущения различны, значит различны и вызывающие их «природы». Что касается отношения ощущения к его «природе», то колебания философа в этом вопросе не закончились определенным решением, и впоследствии их в расширенной форме воспроизвел Джон Локк в учении о первичных и вторичных качествах.

Учение о «формах» Итак, согласно Бэкону, «природы» вещей фиксируются в ощущениях человека и суть проявления «форм». Среди «природ» может быть подмечена «градация», идущая от первичных к более производным. Практичность вскрытой связи зависит как раз от того, вскрыто ли соответствующее данному свойству более первичное свойство. Иногда, впрочем, полезно бывает и вторичное, если оно наводит мысль на более первичное свойство. Далее трудно добраться до чего-либо ясного. Представляется правильным допущение, что наиболее первичные свойства (т. е. «природы». — *И. Н.*) — это у Бэкона те, которые можно получить без затраты труда на исследование, и чем больше данное свойство удаляется от этой характеристики, тем более оно вторично (см. 40, с. 133). Это, может быть, самая удачная интерпретация тех неясных взаимоотношений, которые наметились у Бэкона между «природами» и ощущением их людьми. Но проявлением чего именно оказываются «природы»? Что такое «формы»?

При определении «формы» Бэкон использует мотивы, проистекающие из учения Аристотеля о четырех видах «причин (*'αρχαι*)», — материальной, действующей, формальной (*τὸ εἶδος*) и целевой, сверх которых иных не бывает (см. 7, 983а, 24 — 983в6; 988а18 — 988а23). Из этих четырех видов причин Бэкон решительно отбрасывает последний — целевых причин в природе не бывает, и «форма» не есть телеологически действующее начало. Ссылки на цели вещей извращают научное познание (см. 11,2, с. 83). «...Исследование конечных причин бесплодно и, подобно деве, посвященной богу, ничего не рождает» (11,1, с. 243). Остаются три первые вида причин.

В соответствии с этими тремя видами у Бэкона вырываются следующие понимания «формы»: (1) это сущность или внутренний источник того, что данная вещь является именно такой, а не иной; (2) это внутренняя до-

статочная и необходимая причина появления данных «природ» или же сила, без действия которой данные «природы» возникнуть не могут; (3) это существенный закон появления и изменения (движения) «природ» в данной вещи, «закон действия» материи в ней (см. 11,2, с. 23) или же существенное отличие данной вещи от других. Последнее толкование «формы» выливалось иногда у Бэкона в ее характеристику как реальной дефиниции вещи, то есть как того, что ограничивает данный род (класс) сочетаний «природ» от многочисленных других классов их сочетаний, и Бэкон именует это «отсечением бесконечности». Первое понимание «формы» Бэконом аналогично материальной причине у Аристотеля, второе — причине действующей, а третье — причине формальной.

Отрицание Бэконом телеологической причинности, а значит и понимания «форм» как целей, связано с тем, что он в целом перетолковывает учение Аристотеля о «формах» материалистически. Как и Джордано Бруно, он превращает «формы» в материальный и активный источник бытия во всем многообразии качеств последнего. То, что у Аристотеля было разъединено и взаимоотнопроставлено — материя и форма, — теперь органически сливается в неразрывное единство и тождество: «формы» суть материальные причины, потому-то их и должна изучать не только философия, но и физика (см. 11,4, с. 220).

Указанные характеристики «формы» суммарно сформулированы Бэконом так: «...форма вещи есть сама вещь, и вещь не отличается от формы иначе, чем явление отличается от сущего, или внешнее от внутреннего...» (11,2, с. 104). И еще: «форма» есть то, что образует «истинное отличие, или производящую природу, или источник происхождения» (11,2, с. 83). Коротко все это вместе обозначается им иногда как «внутреннее свойство» материальной вещи.

С идеалистическим пониманием «формы» у Аристотеля взгляды Бэкона связаны только косвенно, через определение «формы» как реальной дефиниции рода вещей, подобия «истинного рода» (см. 11,2, с. 86). Это толкование формы как родового, а не индивидуального, т. е. как общего определения. «...Кто знает формы, — тот охватывает единство природы в несходных материях». (11,2, с. 84). Но отсюда образуется мостик к чисто логической трактовке «формы», при которой признак причинения «природ» «формой» выветривается и остается признак присущности

первых второй, их взаимосопутствия и совместного появления вне какого бы то ни было различия между сущностью и явлением: «форма» есть логически фиксируемое родовое свойство (ср. 84, р. ХХХ), и где ее «больше», там «больше» и соответствующих ей «природ», а где ее «меньше», там «меньше» и их (см. 11,2, с. 113). Спрашивается, доминирует ли это, четвертое, понимание «формы» в онтологии Бэкона?

Нередко дают отрицательный ответ. У Бэкона «форма» является средоточием хаоса: основой непоследовательности, затором в рациональном течении главной мысли Бэкона. О «форме» Бэкон высказывает даже слишком много суждений... в конце концов «форма» заданного свойства (т. е. «природы», «форму» которой ищем. — *И. Н.*) уже не является другим свойством, которое сопутствует ему постоянно и обратимо, а является просто самим этим свойством. Таким образом, речь идет здесь то о двух разных свойствах, то снова об одном и том же» (40, с. 139, 141). Действительно, это и другие противоречия у Бэкона в учении о «форме» имеются, но до путаницы и хаоса дело не доходит. В разработке структуры метода отыскания «форм» узкое понимание их и «природ» как всего лишь логически коррелирующих и даже однопорядковых моментов не приносило заметного вреда (во всяком случае на той стадии разработки метода, дальше которой Бэкон не пошел), а при выяснении онтологической основы метода бесспорна материалистическая трактовка «формы» Бэконом, где различия между сущностью, причиной, силой и внутренним законом не существенны, поскольку эти категории однопорядковы и использовались Бэконом в неуточненном и пока расплывчатом виде.

Если даже сузить понимание «формы» только до двух категорий — сущности и причины, — однозначности в их трактовке у Бэкона не получается. В конкретной трактовке «формы» как сущностного источника внешне наблюдаемых «природ» у философа появились две различные тенденции.

Согласно первой из них, «формы» — это изначальные вещественные качества, которые неизменны в своих отличиях друг от друга и не могут быть друг к другу сведены. Это была тенденция, восходящая к Бернардино Телезио и другим мыслителям эпохи Возрождения и изображавшая мир как неисчерпаемое многообразие качеств. К. Маркс писал в «Святом семействе», что у Бэкона «материализм

таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку» (2,2, с. 142—143). В мифе о Протее и его метаморфозах Бэкон подчеркивал постоянную изменчивость материи. Как море, она то и дело преобразует свой облик, являясь то водой, то деревом, змеей, львом. Каким же образом постоянные «формы» вызывают непостоянство свойств вещей, т. е. «природ»?

«Формы»-качества действуют в различных сочетаниях и постоянно вступают в новые комбинации, «как буквы» или первоначала. Изменения веществ подчиняются комбинационным законам своего рода грамматики или химии «форм», и задача состоит в том, чтобы познать эти законы. Комбинации представляют собой процессы количественного характера, но в этих процессах участвуют не структурно-количественно, но качественно различающиеся между собой элементы.

Тенденция чисто качественной трактовки «форм» приблизила Бэкона к гилозоизму. Защищая «аналогию» между мертвой и живой природой, о чем он много пишет в XXVII афоризме второй книги «Нового Органона», философ доводит тезис о единстве природы до утверждения наличия «мертвого духа» в неорганических телах, порождающего «грубые», едва заметные ощущения и переходящего далее — в телах органических — в «жизненный дух». Очень метко взгляд Бэкона на всеобщую одухотворенность вещей охарактеризовал Маркс: «первым и самым важным из прирожденных свойств материи является движение, — не только как механическое и математическое движение, но еще больше как стремление, жизненный дух, напряжение, или, употребляя выражение Якоба Бёме, мýка [Qual] материи. Первичные формы материи суть живые, индивидуализирующие, внутренне присущие ей, создающие специфические различия *сущностные силы*» (2,2, с. 142).

В соответствии с качественной трактовкой «форм» Бэкон отрицает существование пустоты (она отрицалась и Декартом, но на иных основаниях) и даже сочувствует возражениям против атомов: ведь от бескачественных атомов невозможен переход к качественному многообразию свойств (11,2, с. 33).

Но в сочинениях Бэкона без труда выявляется и другая, именно атомистическая, тенденция истолкования «форм». Как первые зачатки вещей «формы» суть атомы, атомарные структуры или же особые движения этих струк-

тур. Перекомбинации атомов, согласно принципам некоей всеобщей механики, вызывают постоянные изменения «природ» — свойств. Бэкон хвалит Демокрита за мудрое постижение им внутреннего состояния материи и, наоборот, уже весьма критически относится к Б. Телезио. В работе «О принципах и началах» он упрекает неаполитанского философа в том, что тот не сумел верно указать на источники внутренней активности материи.

Созвучная научным исканиям XVII в. и продолженная затем Гоббсом, атомистическая интерпретация «форм» соответствовала комбинационной методологии нового времени, но Бэкон не отказывается и от качественной интерпретации. Обе тенденции соседствовали в древности, и философ обращает внимание на то, что «полновесные мысли» о их значении были высказаны задолго до «легковесного мусора» Платона и Аристотеля. В сочинениях Б. Телезио, кроме преобладающей качественной трактовки «форм», встречается и атомистическая, количественная. Обе трактовки соединяются у Бэкона, когда он, соглашаясь в этом отношении с предположениями, восходящими к XV веку, сводит многообразие тел природы к трем вещественно-качественным началам — сере (горению), ртути (летучести) и соли (испепелению), на основе количественного комбинирования которых возникают все остальные тела. Еще более очевидно это в его рассуждениях о «форме» теплоты, которую он усматривает в быстром движении частиц (атомов) и в то же время в качестве этих движущихся частиц. Тезис о сохранении «суммы материи» во Вселенной, которая изменится так, что содержание ее «поддерживается» (см. 12, с. 71; ср. 139, р. 426—429), Бэкон понимал и в смысле неизменности количества атомов, и в смысле уничтожимости изначальных качеств.

Колебания в решении вопроса о характере «форм» у Бэкона не прекращались. Каждая из обеих тенденций его по-своему не удовлетворяла: из качественной невозможно было вывести активные движения тел, а в случае атомистическо-количественной столь же непреодолимой трудностью было выведение чувственно воспринимаемого качественного многообразия мира. Ведь атомы как бы «обнаженны» (см. 11,2, с. 262) и способны образовать только количественные структуры. Все же в конкретных исследованиях «форм» замечается вполне определенный поворот философа к атомистической концепции как для науки более перспективной: в большинстве случаев Бэкон стремится

обнаружить «формы» в смысле микроструктур и микродвижений в материальных телах.

Это чувствуется иногда, хотя и менее определенно, и в истолковании Бэконом античных мифов. Впрочем, он сам предупреждает, что выявление философского эквивалента из древнегреческой мифологии, что он считает одной из своих задач (см. 11,1, с. 188), может произойти только путем вольного ее истолкования, поскольку в мифах налицо многослойная, по крайней мере двойная, аллегоричность, — боги Олимпа олицетворяют собой, с одной стороны, природные и общественные силы, а с другой — великих открывателей и изобретателей (см. 11,1, с. 129). В эссе «Купидон» Бэкон пишет об изначальной активности (*stimulus*) материальных атомов, которые действуют на расстоянии, подобно стреле Амура. Все эти и иные рассуждения философа несут, бесспорно, материалистический характер¹. В других эссе Бэкона постоянно появляются образы материи. Так, «Пан» — это материальная Вселенная, «Эхо» — отражение ее в философии. В эссе «Небо, или происхождение причин» говорится о вечности материи, а в эссе о Прометее — о дерзновенном желании героя познать глубинные ее тайны.

Исходя из тезиса, что материя не сотворима и не уничтожима, Бэкон пришел к идее, которая в действительности из этого тезиса не вытекала и была метафизически ошибочной: число форм во Вселенной конечно и неизменно. Впрочем, в этой идее была доля истины, поскольку она отражала факт ограниченности разнообразия количественных и ка-

¹ В наши дни неопозитивисты попытались превратить Ф. Бэкона из материалиста в своего собрата и даже в основателя своей доктрины, используя замечание Бэкона о том, что материя «является чем-то данным (*is a thing positive*) и необъяснимым и должна быть взята так, как мы ее находим, и мы не должны судить о ней на основании предвзятого попятия» (Ф. Бэкон. О принципах и началах, стр. 13). Это высказывание неопозитивисты истолковывают в том смысле, будто Бэкон не желал искать внешних причин чувственных данных (см. *The concise encyclopedia of western philosophy and philosophers*, ed. by J. O. Urmson. N. Y., 1960, p. 322). Однако Бэкон писал не о чувственных данных, а именно о *материи*, которая является «причиной всех причин» всего существующего, почему и бесполезно искать ее родителей, как было бесполезно искать их у Купидона. Нельзя согласиться и с трактовкой философии Бэкона в книге Б. Рассела «История западной философии» (1948; русское изд. 1959), где выдающийся материалист изображен всего лишь теоретиком индуктивного метода, что также соответствует позитивистским искажениям существа его философского творчества.

чественных характеристик мира (в мире существует и может существовать очень многое, но не все, что угодно) и выдвигала проблему, требует ли неисчерпаемость числа частиц неисчерпаемости разнообразия их свойств.

Но сколько все же существует «форм»? Иногда Бэкон высказывался в том смысле, что они «не так уже многочисленны», а иногда полагал, что хотя их много, но описание всех их важных проявлений уместилось бы в книге, которая была бы в шесть раз толще «Естественной истории» Плиния Старшего, состоящей из 37 томов, и эту книгу смог бы написать в течение своей жизни он сам, Френсис Бэкон.

Конечным в принципе и поддающимся завершению представлял себе Бэкон процесс полного познания всех «форм» и их «природ». Великий теоретико-познавательный оптимизм Бэкона опирался на следующие строгие постулаты: (1) влияния «форм» друг на друга не бывает, а потому все многообразие мира возникает вследствие их комбинаций. Следовательно, и познание «форм» и их сочетаний может и должно успешно происходить средствами комбинаторики; (2) определенные совокупности «природ» вызываются всегда некоторой одной строго определенной «формой», а данная «форма» всегда порождает в качестве своих явлений некоторую определенную группу «природ» и никаких иных «природ» порождать не может. К этим постулатам должно быть добавлено, разумеется, (3) утверждение об ограниченности числа всех «форм» и об их неразложимости, то есть об их элементарном характере.

Бэкон уверен в том, что все существующее в материальном мире получает свою «параллель» в человеческом разуме (см. 11,1, с. 470). Агностицизм ложен и вреден: «предположение невозможного» противопоставлено наукам (см. 11,2, с. 56). Впрочем, первоначальная наивная убежденность в возможности достигнуть полного познания всех «форм» за время индивидуальной жизни затем покинула Бэкона, и в эссе «Немезида, или естественная превратность вещей» он указывает уже, что путь познания сложен, труден и очень долг.

Учение о движениях Познать «формы» — значит познать их движения. Поэтому «форма» тепла, например, есть вид движения. Всякой «форме» соответствуют ее обнаружения в виде «природ», а значит опять-таки изменения, движения. В природе, как подчеркивает философ в эссе «О превратностях вещей», не существует

полного покоя, все находится «в вечном движении» (11,2, с. 482). И возникает мысль, что разные виды движения — это «формы».

Много раз возвращался Бэкон к проблеме видов движения. Один из первых его подходов к ней зафиксирован в сочинении «О достоинстве и преуспеянии наук» (см. 11,1, с. 232). Этой же темой он занимался в наброске «Размышления и наблюдения по поводу истолкования природы, или об оперативной науке (*Cogitata et visa de interpretatione naturae, sive de scientia operativa*)», относящемся к 1607 г. и опубликованном посмертно в 1653 г. Постепенно образовалось то учение Бэкона о 19 видах движения, которое изложено им в XLVIII и следующих афоризмах второй книги «Нового Органона».

В этом учении причудливо переплелись средневековые архаизмы и замечательные прозрения. В духе стихийной диалектики эпохи Возрождения Бэкон признает *разнообразие* видов движения: механические виды («собираение», «дрожание» и др.) составляют две трети от общего их числа, но «магнитное» движение и ряд других обладают качественно иным характером. Безусловно, диалектической была мысль о том, что «отдых», т. е. девятнадцатое в классификации Бэкона состояние, оказывается своего рода движением, так что абсолютного покоя не существует. Бэкон не проводит различия между движением и стремлением к движению, хотя шестнадцатое движение — это, явно, сила, а не движение, и поэтому только предположительно можно сказать, что трактовка Бэконом покоя намекает на активность инерционных состояний, тем более что четвертое движение может быть истолковано как инерция движения, а седьмое — даже как смутное предвосхищение идеи всемирного тяготения.

Но с другой стороны, чуждый одностороннему механицизму стихийно-диалектический подход, предвосхищающий идеи новой механики, незаметно переходит в традиционный перипатетико-схоластический взгляд на движение, или, по крайней мере, ему сопутствует. «Отдых» напоминает аристотелевское «отвращение от движения». Антропоморфная трактовка движения обнаруживает активность в «боязни», которую природа испытывает будто бы перед пустотой, «убегая» от нее, а также в стремлении всех тел к «своему месту» (четырнадцатый вид движения).

Общая тенденция бэконовской классификации движений, однако, антисхоластическая. Это проявилось уже в

том, что Бэкон, в отличие от схоластов, значительно уменьшил число видов движения, хотя в то же время допускал, что их может быть не только 19. Большинство наблюдаемых среди них различий является следствием комбинирования простых их видов, что согласуется с демокритовской тенденцией в истолковании «форм», с общим духом перодовой науки XVII в. и с последующей, по выражению Маркса, «систематизацией» учения Бэкона, которую произвел Гоббс. Нельзя забывать, что комбинирование сложных движений из элементарных Бэкон трактовал вне проблемы исторического развития материи, так что его позиция была здесь во многом метафизической, но интересно его стремление раскрыть качественные различия между вариантами одного и того же механического движения. Это стремление доходит до того, что в его описании одиннадцатого и двенадцатого видов движения туманно проглядывают очертания упорядоченных и самовоспроизводящихся процессов, значение которых по-настоящему оценено только в наши дни, в теории информации.

Классификация наук Для изучения движения «форм», а значит и самих «форм», необходима система и классификация наук. Бэкон оставил интереснейший ее набросок. Он классифицирует науки не по видам «форм» и не по видам движений, а по различиям между познающими способностями человека. На первый взгляд это выглядит как весьма субъективное решение. На самом же деле оно было далеко не субъективным. Недаром Дидро в «Проспекте» знаменитой «Энциклопедии» и в работе «Наглядная система человеческих знаний», а Даламбер во «Введении» к той же «Энциклопедии», которое носило название «Очерк происхождения и развития наук» (1751), повторили основные рубрики бэконовской классификации (см. 36, с. 80—89). Высоко оценили ее Вольтер и Кондильяк. Дело в том, что Бэкон стремился классифицировать науки с учетом практических потребностей применения знаний и различий в приемах исследования, а то и другое определяется особенностями познаваемых объектов.

Ключ к классификации наук по Бэкону состоит в тезисе: «формы» теоретически исследуются *рассудком*, «природы» описываются в истории с помощью *памяти*, удерживающей в сознании ученые факты, а плоды человеческого творчества создаются в искусстве и литературе посредством способности *воображения*. Человек — часть природы, и поэтому не может быть принципиального противопостав-

ления знаний о человеке — знаниям о мире. В конечном счете все науки суть науки о природе, в том числе и о человеческой природе, и о порожденных ее деятельностью творениях. В познании мира и человека приходится идти различными путями — не только от природы к человеку, но и от человека к природе, однако результат от этого не изменится.

На основе этих соображений Бэкон строит следующую классификацию наук, которую приводим в обобщенном виде, без излишней здесь детализации. Подробности ее нетрудно извлечь из II книги его сочинения «О достоинстве и преуспеянии наук». (См. схему №1)

Из этой схемы¹ видно, что Бэкон признает познавательные функции искусства, поскольку включает его в состав наук. Следует заметить, что под «историей» он понимает фактический (фактуальный) базис всех теоретических наук, а в состав «гражданской истории» включает и историю культуры, в том числе историю философии, которую он впервые признал наукой. Называя теоретическую часть всякого знания «философией», Бэкон употребляет этот термин так, как в Англии принято употреблять его и поныне. Кроме теоретических наук, он включил в свою классификацию науки практические, прикладные (на схеме мы их не указали). Физике, как теоретической науке, например, соответствует практическая наука «механика».

Несколько пояснений о структуре собственно философии. «Естественная теология», входящая в ее состав, отделена, по замыслу Бэкона, от «теологии откровения», которая относится к области религии и спекуляций о пресловутых «конечных причинах», но не имеет отношения к наукам. Интересно, что Бэкон считал политику и психологию составными частями философской антропологии, причем речь шла и об индивидуальной, и о социальной психологии, которые впервые в Англии были прокламированы как науки. Включение психологии в состав «первой философии» означало, что философия должна изучать не только внешний мир, но и процессы, происходящие в сознании человека, и в том числе не только мышление. Что касается «философии природы», то она, по замыслу Бэкона, опирается на факты естественной истории и на «физику конкретных», которая в состав «первой философии» не входит. «Филосо-

¹ Более полная схема дана в издании: Ф. Бэкон. Сочинения в двух томах, том. 1. М., 1971, стр. 548.

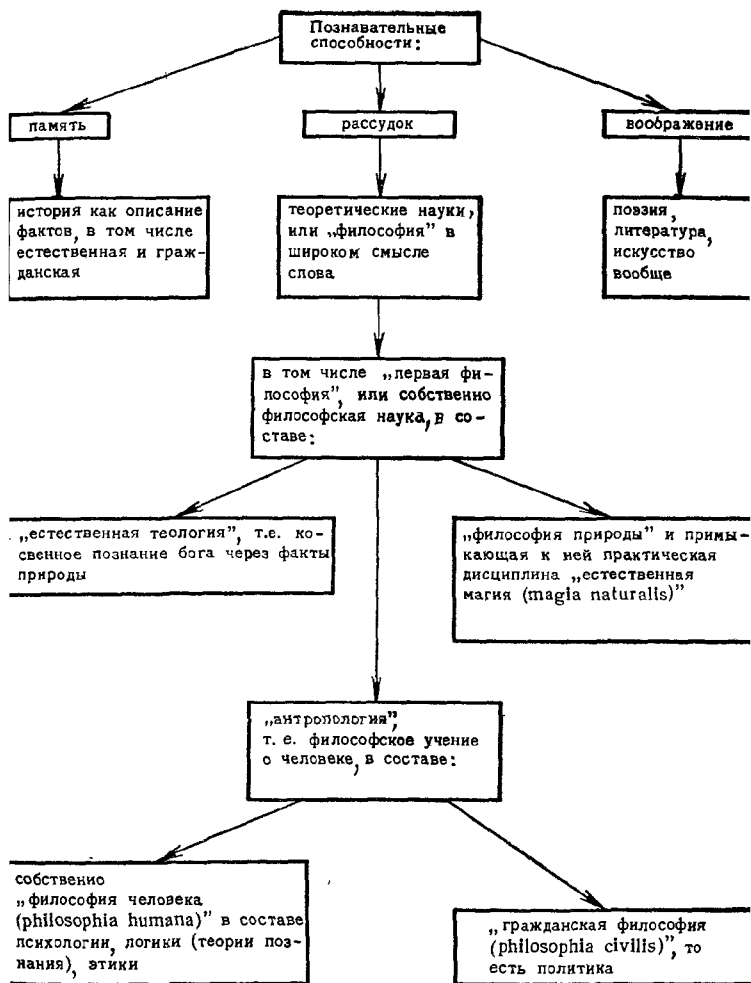


Схема № 1
Классификация наук по Бэкону

фия природы» изучает действующие причины, т. е. «формы», и полученные ею знания используются «естественной магией для решения задач, над которыми до этого безуспешно бились алхимики, — превращение разных металлов в золото, возвращение молодости с помощью «философского камня» и т. д.

Отношение к религии и проблема души Сложную проблему составляет отношение Бэкона к религии и теологическим исследованиям души. Нередко пишут, что Бэкон был сторонником двойной (двойной) истины. При этом ссылаются на следующие его слова: «Знание по его происхождению можно уподобить воде: воды либо падают с неба, либо возникают из земли. Точно так же и первоначальное деление знания должно исходить из их источников. Одни из этих источников находятся на небесах, другие — здесь, на земле. Всякая наука дает нам двойного рода знание. Одно есть результат божественного вдохновения, второе — чувственного восприятия... Таким образом, мы разделим науку на теологию и философию» (11,1, с. 209).

Но сразу же возникают возражения, связанные не только с тем, что Бэкон вообще исключал теологию из числа наук (это и нашло свое выражение в его классификации знаний), но и с содержанием понятия «двойная истина». Ведь в истории философии это понятие означало концепции, которые признают одновременно истинными два совершенно различных, если не прямо друг другу противоречащих, ответа на один и тот же вопрос, причем один из этих ответов — обычно религиозный — формально считался за более «глубокий», «сущностный». Типичным примером концепции «двойной истины» является учение П. Помпонаци. Однако Бэкон поступил иначе: он попытался разграничить сами области знания, для чего расчленил соответственно познаваемые объекты, выделив в составе души будто бы бессмертную, созданную богом разумную ее часть. В познавательном отношении «разумная» душа противопоставляет всей материальной природе и душе смертной, телесной, «чувственной». Разумная душа и бог рассматриваются Бэконом как области теологического познания, тогда как природа и чувственная душа, которая имеется также и у животных, а у человека становится «органом» разумной души, подлежат изучению науками, которые возглавляются философией. «Двойной истины», вообще говоря, получиться уже не может, потому что разным объектам позна-

ния соответствуют разные вопросы, и разные на них ответы уже не могут оказаться отрицающими друг друга.

Итак, Бэкон старательно разграничивает поля познавательной деятельности: предмет истории, естественных наук и «первой философии» — это природа и общество, совокупно называемые им «царством человека (*regnum homini*)», а предмет теологии — это особое «царство бога (*regnum dei*)», включающее в себя разумную душу, вообще все «конечные причины», т. е. цели, и самого бога. Бог оказывается отчужденным от научного познания. К этому результату в той или иной степени приближались Дунс Скот, В. Оккам и Г. Галилей, внешне уступая требованиям религии и теологии, а по существу обходя их. В еще большей мере это наблюдается у Ф. Бэкона. Он заявляет, что вере должно быть отдано то, что ей по праву будто бы принадлежит, и для познания бога следует с ладьи науки перейти на ковчег церкви (см. 11,1, с. 537). В эссе «О безбожии» он высказывает даже такую мысль, что атеиста, который после ознакомления с науками отверг веру, глубокая философия заставляет снова возвратиться в лоно религии (см. 11,1, с. 386). Но затем оказывается, что Бэкон делает все для усиления наук и для связи философии именно с ними, а никак не с теологией. Разберемся в этом подробнее.

Прежде всего о душе. В концепции двух видов души Бэкон внешне следовал перипатетической традиции. В учении Аристотеля о растительной, животной и разумной душах нашла фантастическое отражение верная догадка о том, что высшие жизненные функции опираются на низшие и не могут существовать без низших. В учении Бэкона растительная и животная души совмещаются и взаимодействуют с телом человека, определяя нормальное отправление жизненных функций. Ссылаясь на Телезио, он объясняет это следующим образом: чувственная душа представляет собой особое вещество — жидкость, разжиженную теплотой и сделавшуюся «невидимой» (см. 11,1, с. 282). Она движется по нервам, как по трубкам, и воздействует на все члены организма. Это воздействие облегчается тем, что чувствительность в зачаточном ее виде свойственна, по мнению Бэкона, как впоследствии и у Дидро, всякой материи всюду и везде, — ведь материя, подобно мифологическому Протею, едина во всех своих проявлениях, и все они проникнуты жизненным началом (см. 11,1, с. 286, 257). Что касается разумной (мыслящей) души, то здесь начинаются осложнения.

Бэкон не смог вполне отчетливо провести разграничительной линии между «царствами» бога и человека. Изучать «невесомый дух» человеческого разума он предоставляет не только «теологии откровения», находящейся вне науки, но и «естественной теологии», которая включена им в состав научного познания (ср. 11,2, с. 299). Перенос в «Новой Атлантиде» христианскую религию в будущее общество, где нехристиан будто бы даже не станут пускать в пределы государства, Бэкон демонстрирует не только примирительное, но и, по-видимому, очень уважительное отношение к религии, признающее за ней духовную гегемонию в обществе: ведь Бэкон даже посоветовал разуму в случае столкновения его с «теологией откровения» идти на уступку. Но это еще далеко не вся правда о позиции Бэкона в вопросах веры. У одного из лидеров феодально-аристократической реакции на материализм в начале XIX в. Жозефа де Местра, который обрушился на Бэкона с яростными проклятиями как на атеиста-лицемера, будто бы маскировавшего показным благочестием свое отрицание религии, были в пользу этого вывода определенные аргументы, а не только эмоции вражды и ненависти.

Показательны те высказывания Бэкона, в которых он определял свое отношение к атеизму. Он заявляет, что устройство человеческой психики не способствует распространению полного и последовательного атеизма; люди стремятся возвыситься над своей слабостью, и их взоры обращены к идеалу, отнять который у самих себя они не решаются. Но церковь не имеет никакого права какими-либо административными мерами репрессивно воздействовать на атеистов, чиня им всякие препятствия в жизни и запугивая (ср. 11,2, с. 358). Даже Локк впоследствии не решился выступить в защиту гражданских прав неверующих. Сопоставляя атеизм и религиозную веру в моральном плане, Бэкон опять выступает в защиту неверующих: в эссе «Диомед, или Фанатик» и «О привычке и воспитании» он обращает внимание на то, что всякие суеверия и фанатизм несравненно больше портили и губили людей, чем неверие в бога, превращая их в предателей и даже убийц (см. 11,2, с. 264, 442). Атеизм же не отнимает у людей «разума, философии, естественных чувств, законов, репутации...» (ср. 11,2, с. 388), и поэтому «времена, склонные к безбожию... были спокойными временами» (11,2, с. 339).

Пусть Бэкон декларативно признает авторитет откровения, соглашаясь с тем, что основные принципы религии

не зависимы от разума (см. 11,1, с. 546). Он не раз напоминает о том, что враждебность теологов к разуму, стремление опираться не на свет логики, а на видения и сны, невежество мешают развитию подлинной философии (см. 11,2, с. 54). Пусть Бэкон выступает за разграничение областей действия веры и науки. На деле он не остается на позиции разделения «сфер влияния» и не только охраняет науку от нападков со стороны религиозной веры, но и ободряет науку в наступательном ее соперничестве с верой. «Слава бога состоит в том, чтобы сокрыть вещь, а слава царя — в том, чтобы ее исследовать», — ссылается Бэкон на слова, якобы произнесенные в свое время мудрым Соломоном (ср. 138, р. 53). В конкретных вопросах познания он сам подрывает положения религиозного откровения и в эссе «Уран, или Истоки», например, весьма иронически пишет о том, что, как мы «знаем», атомистическое учение Демокрита опровергается догматом о сотворении мира богом (см. 11,2, с. 256); а в переложении мифа о Прометее Бэкон, благочестиво одобряя его наказание богами за то, что тот не проявил в отношении их «приличной покорности», тут же предлагает учредить игры в честь героя, осмелившегося бросить богам вызов (см. 11,2, с. 285).

Любопытно мнение историка философии К. Фишера. Он считает, что Бэкон предпочитал занимать в отношении теологии позицию чисто оборонительную, и это было вызвано тем соображением, что от открытого спора с религией в условиях XVII в. ученые могли больше проиграть, чем выиграть, и лучше было от церковников ускользать, а не вступать с ними в трудные схватки. Поэтому Бэкон соразмерял линию своего поведения с принципом «кто не против нас, тот с нами!» (72, с. 218). Отсюда стремления Бэкона затупить пламя всяких споров по религиозным вопросам, ибо оно может переброситься и в политическую и в научную области. Отсюда его веротерпимость и формальное — по существу — признание господствующей в его государстве религии, признание, под которым скрывается ловко лавирующий религиозный индифферентизм (см. 72, с. 227).

Но эта характеристика не отражает всей картины. Ведь у Бэкона человек, признавая бога, «возвращается» к нему не по пути покаяния, как это диктовалось средневековой нормой, а по совсем иной — трудной, но славной — тропе научного творчества. Для человеческого идеала Бэкона, т. е. для ученого, бог оказывается уже не судьей и господи-

ном над людьми, а только своего рода меркой достижения ими полноты знания и их собственного господства над природой. И только судьбу посредственных умов, боязливых душ описывает, по мнению Гольбаха, тот афоризм Бэкона, где он говорит о возвращении к ортодоксальной религии под воздействием занятий философией (см. 28,1, с. 665). Эта позиция Бэкона обнаруживает свою близость к деизму. И хотя он поднял свой голос против религиозного фанатизма, но не против религии вообще, с основанием можно сказать, что он готовил будущее восстание науки против всякой религии. Подготовкой этого восстания служило укрепление самостоятельности научного познания, что неизбежно требовало деистической «изоляции» бога от деятельности ученого и полного освобождения последнего от контроля со стороны церкви.

Элиминативная индукция Но как именно ученый должен вернуть свою деятельность? Какие шаги он должен сделать на пути «пчелы», представляющем собой постепенное восхождение от опытов к познанию причин, поскольку «истинное знание есть знание причин (*vere scire esse per causas scire*)» (11,2, с. 83).

Сначала необходимо «рассечь» вещи и сложные явления природы на элементарные «природы», а затем обнаружить «формы» этих «природ», и это охватывает единство всей природы в несходных материях. Способ обнаружения «форм» вытекает из того, что «в действии человек не может ничего другого, как только соединять и разъединять тела природы» (11,2, с. 12). Познавательное соединение и разъединение приобретает в теории познания Бэкона вид индукции. Именно индукция должна послужить компасом кораблю науки, и учение о ней должно стать Новым Органоном научного исследования, сделаться новой, не аристотелевской по духу и направлению развития, логикой, преодолев перипатетические шаблоны.

Какой же должна быть индукция? Прежде всего Бэкон выясняет, какой она не должна быть. Полная индукция достигается редко, а сущности вещей она не вскрывает. Индукция неполная, т. е. «через простое перечисление (*per enumerationem simplicem*)» известной части всех случаев, не дает надежного, достоверного знания. Если, скажем, те лебеди, которых мы видели до сих пор, белые, то это еще не значит, что все лебеди всегда обладают непременно белым оперением. Бэкон называет неполную индукцию «детской».

Главная причина значительного несовершенства неполной индукции состоит в невнимании к отрицательным случаям. Излюбленный Бэконом пример этого заимствован им из Цицерона: будучи приведен к алтарю Посейдона, где были благодарственные приношения спасшихся от морских бурь, неверующий скептик спросил жреца, где же находятся изображения тех, кто молился богу морей, но несмотря на это, погиб (см. 11,2 с. 323; ср. 11,2, с. 21). Для усовершенствования индукции следует стремиться не столько к ее полноте, поскольку она редко бывает достижима, сколько к внимательному учету отрицательных случаев, причем опять же дело заключается не в числе этих случаев, а в глубине их анализа. «...В построении всех истинных аксиом большая сила у отрицательного довода» (11,2, с. 21), создаваемого исследованием противоположных обстоятельств. Бэкон предлагает даже создать особую естественную историю «отклонений (anomalía)» от обычного хода вещей (см. 11,1, с. 158).

Полученные в результате эмпирических исследований отрицательные доводы должны быть вплетены в логическую схему индуктивного рассуждения. Бэкон ратует за элиминативную (исключающую) индукцию. К ней прибегали спорадически в древности еще Платон, а в конце XVII в. Локк, но именно Ф. Бэкон поставил ее в центр своего внимания и приложил много усилий для ее методологического обоснования и развития: «в исключении заложены основы истинной индукции...» (11,2, с. 116). Другой особенностью истинной индукции должно быть объяснение сущности явлений, а не только обобщенное их описание. Обе эти черты элиминативной индукции призваны обеспечить врачевание разума, «испорченного привычкой», т. е. упованием только на повторяющиеся без исключений события.

Указывая на значение отрицательных инстанций, Бэкон обратил внимание на существенный момент познавательного процесса: выводы, полученные только на основании подтверждающих фактов, не вполне надежны, если не доказана невозможность появления фактов опровергающих; мнение же, что последние в случае своего появления никак не могут поколебать прежних выводов, в принципе парализует теоретическое мышление. «Если теория. — писал английский ученый Дж. Платт, — не может (курсив мой. — И. Н.) оказаться в смертельной опасности, она не является живой действительной теорией» (20, с. 72). Истинной в

научном смысле является только та теория, которая, будучи подтверждаема реальными фактами, была бы опровергнута, если бы столь же реальными оказались некоторые другие, пока воображаемые, ей противоречащие факты.

Один из ранних набросков индуктивного метода Бэкона содержался в 10 и 11 главах его небольшого сочинения под странным, до сих пор необъясненным названием «Валерий Терминус (Valerius Terminus) об истолковании Природы с пояснениями Гермеса Стеллы» (1603). В этой работе на примере разыскания причины белизны уже подчеркивалось большое значение отрицательных фактов: они помогают избежать ошибки смещения частных взглядов с общими. Более полно концепция элиминативной индукции изложена в обоих главных трудах Бэкона.

Бэконова индукция основывалась на признании материального единства природы, единообразия ее действий и всеобщности причинных связей. Опираясь на эти положения, Бэкон вводит в построение индукции две посылки: у каждой наличной «природы» непременно имеется вызывающая ее «форма», а при реальном наличии данной «формы» непременно появляется свойственная ей «природа». Вне всякого сомнения, Бэкон считал, что одна и та же «форма» вызывает не одну, а несколько присущих ей различных «природ». Мы не найдем у него ясного ответа на вопрос, может ли быть так, что абсолютно одна и та же «природа» вызывается двумя различными «формами», но скорее всего, согласно Бэкону, так быть не может, и это вносит в схему индукции необходимое упрощение: тождественных «природ» от разных «форм» нет, и желтизна золота, например, может быть точно воспроизведена только в золоте.

Механизм индукции Индукция Бэкона состоит из трех «таблиц представления примеров [инстанций] разуму». Первая из них — это «таблица присутствия (*tabula praesentiae*)». Она строится следующим образом.

В таблицу включаются инстанции, в которых непременно присутствует данное свойство (*a*), например, тепло, причину которого, т. е. «форму», мы в данной ситуации ищем. Подбор этих инстанций, как правило, будет неполным, но желательно при этом подборе придерживаться правил. Главное из них состоит в следующем: чем более будут отличаться друг от друга подбираемые инстанции, тем

лучше, потому что это позволит нам яснее увидеть, по каким еще свойствам, кроме, безусловно, во всех случаях присутствующего a , сходны между собой все эти примеры. Выдвигая это правило, Бэкон приближался к методу единственного сходства, сформулированному в XIX в. Д. С. Миллем (ср. 57, с. 15) и исходящему из идеи, что постоянно сопутствующий данному свойству фактор и есть причина последнего.

Указанная идея у Бэкона означала допущение, что искомая «форма» может быть узнана по своему непосредственному чувственному обнаружению. Искомая «форма» оказывается в числе *значительных* свойств, сопутствующих исследуемой «природе», причем должно быть так, что все такие свойства, как правило, поддаются выявлению в инстанциях первой таблицы. Все эти допущения предполагают конечность числа «форм» в мире и «природ» (свойств) в составе каждой из рассматриваемых инстанций, а также безошибочность в подборе инстанций с непременно значительными, существенными для данной задачи свойствами. Допущения эти не очень надежны.

Итак, мы имеем в составе первой таблицы несколько инстанций, например, таких:

- (1) костер — $ABC Da...$
- (2) Солнце — $ABCE a...$
- (3) внутренности
животных — $ABFG a...$

Здесь C означает яркость, F — темноту, D — пламя, E — лучи, G — жизнь, B — общее перемещение, A — движение мелких частиц. Эта таблица может быть, разумеется, продолжена. Бэкон включает в нее далее «все мохнатое», как-то шубу и шерсть животных, и это ведет к появлению в структуре инстанций нового свойства H — мохнатости и т. д.

Исходные допущения Бэкона позволяют ему сделать вывод, что «формой» для a может быть A , B или же AB . Возникает схема так называемой альтернативной дизъюнкции: $A' \vee B' \vee (AB)'$, где A' означает суждение « A есть форма для a » (соответственно объясняются и другие буквы со штрихами) и где нам пока неизвестно, какой именно из членов дизъюнкции истинен. Впрочем, если бы имели только один ее член, скажем A' , оставалась бы неуверенность в правильности решения, поскольку в первой таблице собраны далеко не все инстанции, которые могли бы в нее войти, а собрать все их невозможно.

На помощь приходит вторая таблица — «таблица отсутствия (*tabula absentiae*)», в которой мы соберем случаи, где та «природа», причину которой мы ищем, отсутствует. Перечень этих случаев также будет, конечно, неполным. Дело облегчается дополнительным правилом, — надо подбирать в эту таблицу такие случаи, которые как можно меньше отличаются по набору своих свойств от инстанций (случаев) первой таблицы. Это позволит нам яснее увидеть, чем все эти случаи по составу своих свойств отличаются от ранее собранных инстанций, кроме отсутствия *a* во всех этих случаях.

Итак, во второй таблице имеем случаи:

- (1) болотные огни — *BCD...*
- (2) Луна — *BCE...*
- (3) внутренности растений — *BFG...*

Буквенные обозначения здесь имеют тот же смысл, что и в первой таблице¹.

Затем мы должны попарно сравнивать инстанции I и II таблиц, что позволит нам установить, что ни макроремещения, ни пламя (оно имеется не только у горячего костра, но и у холодного болотного огня), ни наличие лучей (испускаемых не только жарким Солнцем, но и холодной Луной) или же жизни (тела животных теплые, но ткани растений тепла не имеют) не являются причиной тепла. Подбор дальнейших примеров приводит к выводу, что этой причиной не могут быть ни небесное происхождение нагретых тел, ни собственно земное их происхождение. Главным же результатом из сопоставления первых двух таблиц будет следующий: общее перемещение тел (*B*) ни в сочетании с *A*, ни отдельно не может быть «формой» для *a*. Элиминация *B* приводит к выводу, что искомой «формой» тепла является *A*, т. е. микродвижения в структуре тел.

Логически операции сопоставления I и II таблиц могут быть охарактеризованы как отбрасывание всех членов вышеуказанной альтернативной дизъюнкции, кроме одного, который как единственно оставшийся, признается на основании модуса *tollendo ponens* истинным: $m \vee n \dots \vee p \vee q$, но $\overline{m} \cdot \overline{n} \dots \cdot \overline{p}$, следовательно, *q*. Общий же ход рассуждений

¹ Наличие *B*, т. е. микродвижений, у растений Бэкон фиксирует здесь в смысле их роста, движения ветвей и т. п. Заметим, что поспешным было мнение Бэкона об отсутствии *a* у Луны (см. 11,2, с. 94, 115). Мерсенн в 1630 г. писал, что его опыты показали связь всякого, в том числе и лунного, света с теплотой.

Бэкона гораздо шире этого модуса и носит характер дедуктивного движения от ряда общих посылок, касающихся механизма индукции.

Непреходящее значение в науке сохранил именно частный прием альтернативной дизъюнкции Бэкона. Еще Р. Бойль, например, рассуждал так: огонь нередко приводит к разрушению, но он же приводит к соединению ингредиентов при варке стекла в новое вещество. Значит, не правы алхимики, утверждающие, что сущность огня обладает «разлагающей силой». Аналогичные рассуждения имели место у микробиолога Л. Пастера. Дж. Платт в статье «Метод строгих выводов» приводит примеры из деятельности современных нам биофизиков и молекулярных биологов (см. 20, с. 69, 72).

В результате применения I и II таблиц Бэкона может, однако, получиться так, что отбрасывание ложных членов дизъюнкции не доводит до сохранения только одного члена, т. е. «выбраковка» свойств, которые не могут быть искомой «формой», не доведена до конца и остаются два или три свойства, в отношении которых мы еще не смогли произвести окончательный выбор. Для продолжения процесса элиминации, а также для подкрепления таковой, если первые две таблицы ее уже завершили, следует прибегнуть к третьей таблице, а именно к «таблице степеней (tabula graduum)».

Эта таблица предназначена для подбора случаев, которые находятся по своему качеству как бы между инстанциями первых двух таблиц, потому что теперь подыскиваются примеры, где испытываемая «природа» *a* наличествует не в полном своем виде и не отсутствует, а проявляется в разных степенях развития — от самой слабой до наиболее полной. При этом мы наблюдаем, что происходит соответственно с *A* как предполагаемой «формой» для *a*.

A не может быть искомой «формой», если, согласно третьей таблице, оказывается, что возрастанию *a* сопутствует уменьшение *A* или, наоборот, уменьшению *a* сопутствует возрастание *A*, а также если *a* неизменно при изменении *A* в ту или иную сторону или же если неизменно *A* при разных изменениях *a*. Так, яркость не может быть причиной тепла, потому что накаленное железо может светиться слабее горящего дерева, хотя теплоты в нем больше, чем в дереве. Соответственно, расширение не есть причина тепла, потому что воздух расширяется и от раз-

режения, но при этом охлаждается. Геометрическая форма тела не влияет на теплоту, потому что при ее изменении нагретость тела остается прежней. Тяжесть нельзя считать «формой» теплоты, потому что, нагреваясь, тело не тяжелеет.

Если содалась любая из четырех перечисленных ситуаций, то предположение о том, что A есть причина для a , должно быть отброшено, и придется возвратиться к I таблице для того, чтобы путем привлечения в ее состав новых инстанций расширить набор рассматриваемых свойств в надежде, что искомая «форма» окажется среди новых (ранее не замеченных) свойств. Если же обнаружилось, что a и A изменяются соответственно друг другу, т. е. увеличению одного из них сопутствует примерно в той же степени увеличение другого, а уменьшению — уменьшение, то мы можем сделать, как выражается Бэкон, «первый сбор плодов от искомой формы», то есть утвердиться в выводе, что A есть «форма» для a .

Бэкон приводит следующие примеры — увы, не очень корректные — эффективных выводов по III таблице. Быстрое движение мелких частиц есть причина теплоты, потому что жар пламени возрастает по мере нарастания интенсивности работы мехов, наковальня сильнее нагревается при увеличении частоты ударов молота по ней (см. 11, 2, с. 110), а человек тем больше испытывает телесный жар, чем сильнее «трясет» (?) его от лихорадки (см. 11, 2, с. 106).

От учения Бэкона о трех таблицах элиминативной индукции вел путь через логические изыскания Д. Гершеля и Ч. Уэлса к индуктивной логике Д. С. Милля. Третья таблица Бэкона может рассматриваться как прообраз метода сопутствующих изменений Милля, а об отношении первых двух таблиц к Миллевым методам мы писали выше. Не приходится отрицать, что учение Милля об индукции гораздо более разработано, чем соответствующее построение Бэкона, но оно уступает последнему в немало важных моментах. Во-первых, Бэкон был уверен, что истинное знание, т. е. познание причин, вполне достижимо, а Милль, будучи убежденным агностиком-позитивистом, не пытал никаких надежд на розыск глубинных причин изучаемых явлений, и это сказалось на трактовке им индукции. Во-вторых, три индуктивных метода Милля действуют только порознь, тогда как таблицы Бэкона находятся в состоянии тесного и необходимого взаимодействия.

Взаимосвязь между таблицами Бэконовой индукции подчеркнута, в частности, так называемыми «единичными (solitariae) примерами» (см. 11, 2, с. 124), т. е. вспомогательным приемом, согласно которому следует подобрать вещи и события, непременно во всем, кроме наличия у них исследуемой «природы», отличающиеся от собранных в I таблице, или же во всем, кроме отсутствия у них этой «природы», с инстанциями I таблицы одинаковые. Второе предписание оказывается усиленным вариантом правила составления II таблицы, тогда как первое — столь же усиленным вариантом правила I таблицы. Интересна, кроме того, рекомендация Бэкона использовать «мигрирующие (migrantes) примеры», в которых фигурируют случаи, отличающиеся от прочих только исчезновением исследуемой «природы».

Проблемы и трудности индукции Бэкон дал следующий ответ на вопрос о «форме», вызывающей теплоту: это движение мелких частиц, расширяющее в стороны и идущее изнутри вовне и несколько вверх (см. 11,2, с. 120 и 122). Первая половина найденного философом решения была в общем верной, и аргументируя в его пользу, Бэкон высказал немало метких соображений: так, он замечает, что трение всегда ведет к появлению теплоты (см. 11,2, с. 101). В то же время ряд фактов был истолкован философом весьма произвольно: он утверждает, например, что мех греет, потому что образующие его волосы движутся. Несмотря на это, правильный ответ был все же достигнут.

Вторая половина определения Бэконом «формы» теплоты сужала и до некоторой степени даже обесценивала первую, основную часть этого определения. Оставалось непонятным, как можно было бы применить ее к объяснению солнечного тепла, а ссылка на то, что пламя расширяется в дым (?) (см. 11,2, с. 119), явно искусственна. Подобные промахи говорят о том, что достижению верного в общем результата в ходе поисков «формы» тепла Бэкон был обязан во многом своей интуиции, а не индукции и не введенным в нее посылкам.

Главная слабость индуктивного рассуждения Бэкона состояла в допущении, что искомую «форму» можно точно распознать по ее чувственному обнаружению, отличающемуся от ее явлений, т. е. от присущих ей «природ». Иными словами, «вертикальное» отношение *порождения*

сущностью («формой») ее явления («природы») оказывается будто бы равнозначным «горизонтальному» отношению *сопутствия* непосредственно являющейся «формы» ее явлениям через «природы».

В индукции Бэкона «формой» оказывается, таким образом, одно из наблюдаемых свойств или похожая на это свойство его сущностная подоплека. Если, например, во всех случаях теплоты (a) мы наблюдаем быстрое движение частиц a , т. е. другую «природу», то «формой» оказывается *объективное* движение частиц (A). Проще говоря, получается так, что одна из «природ» оказывается «формой», и это придает совсем новый смысл афоризму: надо, «чтобы была открыта другая природа, которая могла бы быть превращена в данную природу...» (11,2, с. 85—86).

Но если «форма» очень похожа на одну из своих «природ», то легко впасть в ошибку и принять за искомую «форму» одну из таких ее «природ», которые просто сопутствуют исследуемой «природе». Указанная ошибка может даже принять вид парадокса: сама изучаемая «природа» может быть принята за свою собственную «форму», поскольку она всегда сама себе сопутствует, а кроме того, и похожа на себя. Такая подмена вполне соответствовала бы трактовке «форм» в духе Анаксагора — Телезио, т. е. трактовке их в смысле чувственных качеств.

Во всяком случае метод Бэкона не мог воспрепятствовать подмене причин их следствиями, если не подменю случайно сопутствующими результатами действия совсем иных причин. Так, например, пришлось бы согласиться с неверным рассуждением, будто бесхвостость кошек-альбиносов есть причина («форма») их глухоты, поскольку такие кошки всегда оказываются (в силу каких-то генетических обстоятельств) также и глухими. Пришлось бы согласиться и на такое истолкование самого метода Бэкона, по которому третья таблица оказывается не только самой важной, но даже единственно необходимой: всякое такое свойство, которое сопутствует данному свойству и изменяется пропорционально изменению последнего, должно быть объявлено его причиной!

Конечно, здесь коренится серьезная проблема. Сущности вовсе не возбраниется быть похожей на свои проявления, и явление движения частиц, конечно, «похоже» на свою сущность, т. е. на реальное движение частиц, хотя последнее воспринимается как макродвижение, тогда как

на деле оно есть микродвижение, человеком не улавливаемое. С другой стороны, следствие вовсе не обязательно быть похожим на свою причину, и ощущаемая теллота не похожа на скрытое движение частиц. Так намечается диалектика схождения и несхождения, которая расширяется еще более, если учесть истолкование «формы» как истинного определения вещи в ее отличиях от иных вещей. Здесь вступают в действие логические параметры проблемы с присущими им диалектикой тождества и нетождества, определяемого и определяющего (ср. 40, с. 142).

Проблема схождения и несхождения «природы» как *объективного* явления с ее сущностью, т. е. «формой», переплеталась у Бэкона с аналогичной проблемой схождения и несхождения «природы» как *субъективного* ощущения с самой объективной «природой». Похоже ли ощущение желтизны на саму желтизну, а та — на свою сущность — «форму» желтизны? Какие «природы» движения похожи на свою «форму», а какие нет? И поскольку познание «природ» человеком всегда опосредовано их чувственным ощущением, то, спрашивается, можно ли быть уверенным в том, что непосредственное обнаружение «формы» точно воспринимается в ее ощущении, тогда как остальные «природы» этой «формы» могут не совпадать по качеству с их ощущениями человеком? Соответственно, почему одни «природы» непременно должны быть похожи на свою «форму»¹, а в отношении других «природ» никакой уверенности в этом быть не может?

Спустя полвека ответ если не на все, то хотя бы на некоторые из этих вопросов попытался дать Д. Локк, — дать, разумеется, в рамках проблем и понятийной системы своей философии. Рассматривая проблему ощущений первичных и вторичных качеств, он пришел к выводу, что первые из них похожи на свои причины во внешних телах, а последние не похожи. Первичные качества Локка соответствуют «формам» Бэкона, а вторичные качества — тем «приодам», которые не являются непосредственным обнаружением «форм».

У Бэкона аналогичное разграничение между качествами, проявляющимися в восприятиях, и качествами, только

¹ Причем, чем может отличаться эта «природа» от своей «формы», — может быть, тем, что она есть кинематическая оболочка ее динамической сущности?

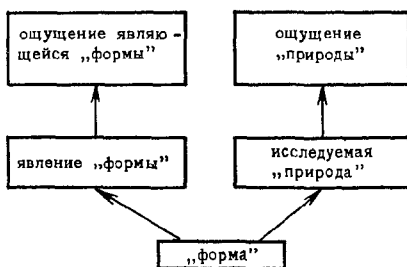


Схема № 2
Соотношение «форм» и «природ» по
Бэкону

очень тускло «просвечивающими» сквозь их чувственную видимость, не нашло определенной характеристики, разъяснения и критерия. Это разграничение намечалось лишь туманно, поскольку у него возникли колебания между демокритовской и телезианской интерпретациями «форм».

Если «формы» суть механико-геометрические структуры тел и их движений, то естественно допустить, что они похожи на те «природы», которые они вызывают и в которых они непосредственно обнаруживаются как в своем внешнем слепке («форма» теплоты похожа на «природу» под названием «движение мелких частиц» и на восприятие таковой человеком). Но эта же «форма» никак не похожа на другие свои разнокачественные «природы» («природа» — обжиг, «природа» — кипение жидкостей и т. д.), а равно и на их ощущения людьми. Если же «формы» сами суть различные качества, то тогда можно прямо утверждать, что «формы» похожи на ощущения их «природ», поскольку все их «природы» так или иначе суть их явления, а значит и *проявления* для наших органов чувств. Тогда «формы» оказываются как бы среднеарифметическим от разных своих «природ», что иногда можно себе наглядно представить, однако в большинстве случаев это непонятно и ведет к очень большим трудностям. Телезианское толкование «форм» как качественных сущностей оказывается менее плодотворным, чем демокритовское их толкование как микромеханических причин. В поисках «формы» теплоты Бэкон определенно высказался в пользу демокритовской линии трактовки «форм», но так он поступал далеко не всегда.

Вспомогательные приемы индукции

В своем учении об индукции Бэкон не обращал внимания на роль дедуктивных приемов в исследовании, хотя сам же фактически их использовал и, подобно Луллию, мечтал о машинообразности процесса открытий. В наши дни учение об индукции как подтверждаемости превращает ее в разновидность дедуктивного движения мысли, но к дедуктивной трактовке индукции вело уже мнение Бэкона о конечности числа «форм» и «природ» в природе вообще и в каждом конкретном случае исследования. При разработке механизма индукции он исходил из того, что практически всегда приходится оперировать с конечным набором свойств, а это предполагает точные и строго последовательные операции. При общей недооценке Бэконом роли гипотез в познании он сам же ориентировал на применение вспомогательного приема «пример перекрестка (сгусис)», который как раз прокладывает мостик между гипотезой и уже вполне достоверной теорией.

Остановимся специально на вопросе о вспомогательных приемах бэконовской индукции. Философ понимал, что наиболее успешно оперировать индуктивными инстанциями можно тогда, когда среди них окажутся наиболее действенные, преимущественные, «прерогативные». Впоследствии Д. С. Милль и Д. М. Кейнс охарактеризовали это методологическое правило как «принцип ограничения независимого разнообразия».

Вспомогательные приемы (примеры) призваны, прежде всего, возместить неполноту охвата всех случаев в трех таблицах. Бэкон стремится найти сокращенный путь открытия «форм» при помощи активного эксперимента, ибо «природа вещей лучше выражается в состоянии искусственной стесненности, чем в собственной свободе» (11,1, с. 80). Пассивных «экспериментов», т. е. наблюдений над вещами, для реализации этих целей недостаточно¹. Вспомогательных «преимущественных примеров (*instantia praeogativa*)» Бэкон успел описать 27. Данный раздел «Нового Органона» остался не завершенным, и эти «примеры» составляют лишь часть первого из девяти сокращенных путей познания «форм», которые философ обещал описать.

¹ Под «экспериментом» Бэкон понимал всякий процесс в природе, который происходит под влиянием человека. Отсюда и вытекает деление «экспериментов» на пассивные и активные, т. е. собственно экспериментирование различными способами.

В изложении 27 прерогативных инстанций немало сумбура, четкая последовательность в изложении мыслей отсутствует, и иногда перед нами не описание определенных методологических приемов, а всего лишь предварительный и довольно эмпирический ответ на вопрос «что еще могло бы помочь познанию?». Бэкон пишет о важности изучения всех вещей в их развитии, об изменении качеств при условии изменения количественной стороны вещей и т. д. В примерах «доз природы» он иллюстрирует последнее обстоятельство тем фактом, что «вся земля» покоится, тогда как отдельный ее кусок движется, падая на землю (ср. 11,1, с. 302, 314). К числу «прерогативных» инстанций относятся отмеченные выше «единичные» и «мигрирующие» примеры.

В логическом отношении интересны «пограничные» примеры, которые рекомендуют обращать пристальное внимание на промежуточные явления. Так, мох — это нечто среднее между «гнилью» и растением, летающие рыбы — среднее между рыбами и птицами, обезьяны — между зверями и людьми. Столь же важны примеры «соединения», в которых смыкаются «природы», обычно считаемые разнородными, а в сочинениях схоластов объявляемые даже принципиально противоположными. Так, нет непереходимой границы между небесным и земным видами огня, а также животным теплом, потому что от всех этих видов теплоты может произойти созревание виноградной кисти, выход бабочек из зимнего оцепенения и выведение птенцов из яиц (см. 11,2, с. 145—146).

Весьма существенную роль среди «прерогативных» инстанций играют примеры «путеуказательные» (*exregimentata crucis* — буквально: «опыты креста» или «перекрестка»), о которых идет речь в XXXVI афоризме второй книги «Нового Органона». Они ускоряют решение вопроса, на который не смогла дать ответ первая таблица: *A* или *B* есть «форма» для *a*? Так, Бэкон задает вопрос о причине морских приливов, которые вызываются, согласно одной гипотезе, горизонтальным перемещением водных масс от берегов Америки к Европе, а затем наоборот (см. 30, с. 230), а согласно другой — попеременным оседанием и вспучиванием воды в средних областях Атлантического океана. Простое рассуждение показывает, что первое решение согласуется с фактом одновременности приливов в Европе и Америке, а второе требует того, чтобы эти приливы происходили в одно и то же время. Поскольку факты говорят

о последнем, верно второе решение, которое, добавим, приводит к мысли, что причиной приливов является притяжение Луны.

Другой, очень интересный, пример применения Бэконом «опытов креста» таков. Возник вопрос, чем вызывается стремление маятника опускаться из его крайних состояний вниз, — только силой самого маятника или же массой Земли? Рассуждение показывает, что в случае истинности первого решения изменение высоты маятника над поверхностью Земли не изменит размаха и частоты качаний маятника, тогда как изменение последних будет говорить в пользу второго решения. Поэтому, если факты покажут, что часы с гирями и маятником, помещенные на высокой горе, начнут отставать от хода таких же часов у подошвы горы, то «за причину тяготения надо будет принять притяжение телесной массы земли» (11,2, с. 155). Такой опыт был проделан только в 1864 г., и его результаты полностью подтвердили идею Бэкона.

Следует подчеркнуть, что в экспериментальной части своей деятельности Ньютон впоследствии по сути дела следовал индуктивной методологии Бэкона. С другой стороны, сам Бэкон не считал последнюю совершенной и не подлежащей изменениям в будущем. Наоборот, он надеялся на то, что последующие века ее усовершенствуют. Это и сделали Г. Греневский, Д. Кейнс, Н. Решер и др.

Будем считать, что искомые «формы» обратное движение обнаружены нами, и возникает вопрос о том, как поступать дальше. Согласно Бэкону, теперь предстоит обратное движение к практике (см. 11,2, с. 63). Наличие этого движения как факта и проблемы для описания еще раз говорит о том, что Бэкон не отождествлял теории с практикой, хотя индукция «устремляется к практике, почти смешиваясь с нею» (11,4, с. 75).

Каков идеал практического воплощения результатов теории? По сути дела — это реализация смелых и дерзких мечтаний средневековых алхимиков, мечтаний, в которых далеко не все было глупо, хотя, как замечал Бэкон в эссе «О пророчествах и предсказаниях», их авторы утрачивали нередко чувство реальности. Бэкон хочет поставить эти мечтания на научную почву, превратив их в «практическую магию». Нужно найти и реализовать такие принципы действия, которые любому произвольно избранному материалу позволят придать свойства, которые мы только

пожелаем. Условием осуществления этого должно быть умение «производить и сообщать данному телу новую природу или новые природы» (11,2, с. 83) и предсказывать при этом, что будет представлять собой по своим свойствам данное тело в дальнейшем.

Овладение указанным умением означает разработку и применение по сути дела дедуктивных схем мышления, охватывающих все многообразие вещей, свойств и причин. Тогда человек действительно станет властелином природы, ибо «кто знает формы, тот охватывает единство природы в несходных материях» (11,2, с. 84).

Практическая комбинаторика Бэкона не так уж механистична, как это могло бы показаться. Современные нам теория сплавов и химия полимеров, например, разработали комбинаторику, учитывающую качественные последствия количественных и структурных комбинаций разных атомов или молекул. Но говоря, что цель практики состоит в господстве над природой, Бэкон имел в виду не только конкретные узкие задачи, вроде получения материалов с заданными физико-химическими свойствами. Он искал именно всестороннего господства. Что это значит?

Философ мечтал об огромном техническом и биологическом прогрессе человека. Люди должны научиться перемещаться и путешествовать в воздухе и под водой, добывать в любом количестве всякие драгоценные металлы, изменять внешность своего лица, выращивать растения из «ила», т. е. без семян, и вообще «изобретать» что угодно.

Среди описаний всевозможных достижений будущего, многие из которых не были, как это теперь видно, пустой фантазией, Бэкон даже не упоминает каких-либо общественных преобразований. Это объясняется тем, что, по его мнению, сами приложения знаний к технической практике людей непосредственно улучшат и усовершенствуют их жизнь без того, чтобы преобразовать качественно ее собственно социальную структуру. Наука и техника непосредственно сделают людей счастливыми, и в этом Бэкон видел разрешение антиномий человеческой жизни.

Задачу внедрения науки и техники в жизнь людей должна решить, по Бэкону, «естественная философия», которая стимулирует прогресс теоретических и прикладных знаний и тем самым деятельно трудится ради облегчения и устранения людских бедствий (см. 11,2, с. 289). Человек и его счастье — через науку и технику, — таков финал всего философствования Бэкона. Если учение о самом челове-

ке — это один из трех отделов «первой философии» у Бэкона, то вся его философия в целом была призвана служить власти человека над природой, указывая путь к этому через сочетания исходных элементов, о чем мечтали маги средних веков и эпохи Возрождения, но что достигнут только ученые, а не заклинатели. Новый Менелай схватит вечно изменчивого Протея — материю, покорит ее своей воле и заставит «предсказывать будущее».

Взгляды на общественную жизнь Социологические и социально-политические воззрения Бэкона были, безусловно, антифеодальными. Но он мечтал не о социальной, а только о научно-технической буржуазной революции. Бэкон верил в возможность широкого распространения науки в рамках существующего монархического строя, в перспективе беспрепятственного развития капиталистической экономики.

В ту пору не везде в Европе было безопасно ратовать за науку. В Италии деятельность ученых кружков встречала обвинения ... в изготовлении отрав, колдовских мазей и настоев. Но в Англии духовный климат XVII в. был заметно более благоприятным, и Бэкону удалось заразить многих своей верой в научные знания и ожидания великих от них выгод. Этих выгод ожидал и король Карл II, подписавший свой, пожалуй, единственный разумный декрет — о создании Лондонского королевского общества ученых.

Как великие открытия, несущие людям счастье, восхваляет Бэкон изобретение алфавита и книгопечатание, компас и порох. Но совсем иным тоном говорит он о попытках смелых социальных преобразований, враждебно оценивает деятельность «бунтарей». В эссе «О новшествах» философ высказывает мнение, что преобразования должны происходить «исподволь и едва заметно» (см. 11,2, с. 405). В «Новом Органоне» он утверждает, что «в гражданских делах даже изменения к лучшему вызывают опасения смуты» (11,2, с. 55). Ведь внезапные нововведения есть одна из причин мятежей (см. 11,2, с. 382).

В «Опытах и наставлениях...» антифеодальные взгляды Бэкона проявляются в очень осторожной форме¹. В труде

¹ Но эта осторожность иного рода, чем у М. Монтеня в его «Опытах», где французский скептик больше всего желал уклониться от треволений политической жизни. Но были и идеи, очень сближавшие обоих: равнодушие к богословию, упование на мощь природы и практическую функцию познания.

«О достоинстве и преуспейнии наук» он выдвинул проблему: за или против дворянского сословия надо быть и выступать, а в своих очерках он дает понять, как хотел бы ее разрешить. В эссе «О дворянстве» он приходит к выводу, что это сословие в хорошо устроенном современном государстве необходимо, поскольку оно ограничивает абсолютизм королевской власти, мешает правителю превратиться в деспота, а с другой стороны — защищает от движений черни. Но в то же время дворянская знать и духовенство составляют, ввиду своих неумных аппетитов, обузу для государства, а усиление политической роли и влияния аристократов для трона опасно и губительно. Поэтому королю надлежит ограничивать притязания знати и не приближать ее к себе чрезмерно.

В «Истории Генриха VII», где Бэкон ратует за неограниченный абсолютизм (возможно, под влиянием горьких уроков истории своего процесса), он хвалит этого короля за конфискацию имений крупных феодалов и за то, что он воспрепятствовал разорению английского крестьянства. В работах Бэкона мы встретим утверждения, что дворяне инертны (см. 11,1, с. 373), и если их сословие многочисленно, то государство беднеет, воинский дух падает, народ становится «слабым и малодушным» (11,1, с. 498), делается «тупым и забитым и работает только на господ» (11,2, с. 419).

Симпатии Бэкона на стороне людей, занявшихся торгово-промышленной деятельностью. Он советует всячески способствовать капиталистическому ведению сельского хозяйства и развитию купечества, без которого не может быть богатства страны (см. 11,2, 445). Что касается политического строя, то основная линия рассуждений философа вела к выводу, что для Англии наиболее подходяща не абсолютная, а парламентская монархия, для Нидерландов же — республика. Без парламента как посредника между королем и народом не обойтись, и Бэкон советовал Якову I регулярно его созывать, но не давать большой воли.

В народе Бэкон видел источник возмущений и бунтов, более опасный, чем своевольная знать. Он признает, что простолюдинам нелегко от притеснений со стороны дворян и духовенства, им приходится кормить многочисленных бездельников и голодать самим. Но он решительно отказывает народу в праве на сопротивление, ибо всякое законное правительство имеет свою власть от бога. Бэкон был ярым антидемократом. В эссе «О смутах и мятежах»

он обвиняет народ в разрушительных инстинктах, а в эссе об Орфее характеризует городское и сельское население как сосуд разнузданного хаоса и вакхических зверств. Истолковывая по-своему миф о Молве, философ порицает народные массы за то, что они будто бы вечно всем недовольны и всегда готовы к неразумным эксцессам.

Бэкон рекомендует проводить в отношении народных низов двойственную политику. Простонародье надо «успокоить» поощряющими промышленность реформами, а заодно обещаниями и иллюзиями, но в то же время запугать кровопролитными репрессиями. Пока это удается, следует оппозиционные партии «убаюкивать... надеждами» (11,2, с. 384), а также дезориентировать, ссоря и срамливая их друг с другом¹. Как только эти средства оказываются исчерпанными, государь, согласно бэконовской интерпретации мифа о Тифоне, должен раздавить мятежников «Этной» своего испееляющего гнева.

Большое значение придавал философ направлению внешней политики государства. В эссе «Об истинном величии королевств и республик» он ратует за усиление морского могущества и дальнейшее распространение территориальной экспансии (см. также эссе «О колониях»). Он советует разработать специальную науку о расширении границ государства и в качестве первого рецепта предлагает все время поддерживать воинственный дух в нации: долгий мир будто бы развращает нравы (см. 11,2, с. 422), а «справедливая и почетная» война является «целительным упражнением». О подлинных целях военных мероприятий Бэкон вполне открыто говорил, например, в своей парламентской речи 17 февраля 1606 г., — эта цель состоит в достижении безраздельного господства над океанскими просторами. Недаром в неоконченной утопии Бэкона «Новая Атлантида» островное государство Бенсалем — это грозная военная и морская держава.

Картина будущего Каковы ожидания Бэкона, устремленные в далекое будущее? Как он представлял себе идеальное устройство своего государства при использовании всех возможностей, которые будут доставлены наукой? При выяснении этих вопросов сразу же обнаруживается глубокое противоречие. Мирозозрение

¹ Этот совет Бэкон дает в эссе «О смутах и мятежах». Впрочем, он здесь же рекомендует королю поступать подобным образом в отношении придворных клик и группировок (см. 11,1, с. 436—437).

Бэкона отражало свою эпоху, но тем самым и тенденции ее развития к будущим социальным состояниям. Философ заботился о благе британских джентльменов, но в то же время мечтал о господстве человека над природой. Пока люди очень различны, несовершенны и слабы, среди них преуспевают не более мудрые, но более хитрые и изворотливые, успеха добиваются не ученые, а интриганы. Ради достижения власти и славы, как мы знаем, сам Бэкон не брезговал интригами и советовал другим пользоваться этим оружием, однако чувствовал нечистоту и изменчивость подобного средства. В отношении современных ему людей Бэкон не строит иллюзий, но человек сможет и должен стать великим! В Прометее философ видит пример того, что люди в состоянии победить даже страх смерти (см. 11,1, с. 378). Если льстецы пока преуспевают при дворах государей, то будущее — за правдивыми, достойными и просвещенными людьми. И именно для того, чтобы человек стал достойным своего высокого призвания, надо не восхвалять его сверх меры, что может свергнуть его в зазнайство, но указать ему на его слабости и возможности, ошибки и грядущие достижения.

Дорога к утверждению на Земле «царства человека (*regnum homini*)» лежит через научное познание. «Слуга и истолкователь природы» может и должен стать ее владыкой благодаря наукам и изобретениям. Время работает на человека, а философия, подобно волшебной музыке Орфея, указывает ему направление движения, ибо цель подлинной философии заключается во власти «над природными видами, телами, лечебными средствами, машинами и бесконечным множеством других вещей...» (11,2, с. 289).

В концепции социальных функций науки, призванной непосредственно поднять человека путем изменения материальных условий его жизни, можно видеть один из кульминационных пунктов философской антропологии позднего Ренессанса, хотя в плане учений о собственно социальных преобразованиях выше теории Бэкона были, бесспорно, и «Утопия» Т. Мора (1516) и «Город Солнца» Т. Кампанеллы (1623).

Сочинение «Новая Атлантида» было написано около 1623 г., а опубликовано в 1627 г., т. е. после смерти автора. В социальном отношении описываемый здесь остров Бесалем очень не похож на остров Утопию и отображает относящуюся только к современности и наиболее ограниченную сторону идеалов Бэкона. Здесь сохранены классы,

имеется король, все жители — христиане. Но это все же не двойник Англии XVII в.

Практически вся власть в Бенсалеме сосредоточена в руках «мудрецов» — своеобразного всевластного «парламента». Религия, хотя она и оказывает воздействие на решение некоторых вопросов политики, не имеет здесь никакой силы над наукой. Правители-«мудрецы» сосредоточили в своих руках не только политическую, но и религиозно-церковную власть, являясь первосвященниками, хранителями культа. Но перед нами вовсе не вариант теократического государства, и не религия, а наука составляет основы идеологии бенсалемцев. Нет ничего более далекого их умонастроению, чем фанатизм, и вера используется правителями в основном для укрепления авторитета власти и поддержания духовного единства всего общества.

Может, правда, показаться, что на Бенсалеме существует монастырь и обычай отшельничества. Но живущие в этом монастыре «отшельники» столь же мало похожи на монахов, сколь мало похожи правители-«мудрецы» на верховных жрецов. Уединение в особом «доме Соломона» преследует чисто исследовательские цели, и в качестве современной нам аналогии здесь можно указать на спелеологов и жителей подводных домов.

При описании научных исканий и достижений членов «дома Соломона» вновь обнаруживается противоречие между двумя «рядами» идеалов, которые воодушевляли Бэкона: те из них, что были ориентированы лишь на ближайшее «завтра», преследовали интересы только британской короны, нового дворянства и купечества, Сити, а те, что были устремлены в далекое будущее, служили девизу «все для всего человечества». Бенсалемцы открыли способ возвращения всем людям молодости, и они же исподволь наращивают дальнобойность своих смертоносных наступательных орудий. Они великодушно знакомят гостей со своими научными достижениями, и они же прячут ревниво свои наиболее важные технические секреты, а также выкрадывают чужие, всячески способствуют ослаблению соседних государств.

Завоевания же науки на Бенсалеме, действительно, велики. Мы находим здесь подземные лаборатории и универсальные музеи, кондиционирование воздуха и опреснение воды, моделирование человеческого поведения и регулирование погоды, подводные лодки и летательные аппараты, экспериментальную фонетику и психофизиологию

зрительных иллюзий с ее эффективными практическими применениями, синтетическую пищу и оживление животных после клинической смерти, секрет вечной жизни и *perpetuum mobile*. Как правило, открытия и изобретения, о которых мечтает Бэкон, как бы составлены из уже известных в его время и многократно увеличенных достижений. Устроив свою алхимическую лабораторию в заброшенном свинцовом руднике, он сам повторял ранее делавшиеся опыты и не открыл новых фактов. Однако он признал, что в будущем будет создано много такого, что не имеет никакого родства и даже отдаленного соответствия с прежними открытиями (см. 11,2, с. 65—66). Оставил он и свои надежды самому усовершенствовать все науки, признав, что преемственность в знаниях не может зависеть от одного лишь человека (см. 11,2, с. 285), тем более что для целостной теории открытий время еще не пришло (см. 11,2, с. 70).

Поэтому «дом Соломона» обрисован философом как образец коллективной организации научной деятельности. Мыслители, собравшиеся под его сенью, твердо знают, что «в знании сила», и не очень-то делятся знаниями с другими, низшими по рангу деятелями своей страны. Они предпочитают, чтобы их правящая группа — республика ученых — была бы своего рода государством в государстве, тем более что в руках членов «дома Соломона» сосредоточены не только теоретические сведения, но и организация их практического применения. Однако в своем замкнутом кругу они трудятся неустанно и плодотворно.

Что же такое, собственно говоря, «дом Соломона»? Это отчасти прообраз Академии наук, и в то же время центр организации всего производства в стране, привилегированное учебное заведение и разведывательное управление, обладающее монополией на внешние сношения. Мы уже знаем, что члены «дома Соломона» — не только ученые, но и политические руководители государства, и первосвященники. Их неверно было бы считать теократами, и в «Новой Атлантиде» следует видеть один из первых набросков технократической утопии в истории социологической мысли. Технократической и наукократической, но никак не социалистической.

Совсем не утопичной оказалась мечта Бэкона о коллективной организации ученых, мечта, вскоре воплотившаяся в действительность. Сама идея сообщества ученых уже носилась в британском воздухе, а в Италии в виде недолго-

вечных, впрочем, академий «рысьеглазых», «любопытельных» и т. п. начала пробивать дорогу гораздо раньше. В 1645 г. возникло Лондонское королевское общество, окончательно утвержденное декретом Карла II в 1662 г. В организации научной работы оно вначале руководствовалось именно идеями Ф. Бэкона, — сбор фактов для великой Естественной истории и экспериментирование были исходными его задачами, — это прямо признал Р. Бойль.

Любопытно, что внутри бэконовского «дома Соломона» научно-исследовательская деятельность организована не по отраслям знаний, согласно классификации наук, а по роли данной «операции» в построении научного знания, аналогично разделению труда в капиталистической мануфактуре и независимо от области знаний. Среди участников «дома» имеются собиратели «опытов», теоретики, размышляющие над фактами разного рода, ученые-разведчики (merchants of light), засылаемые в другие страны (обычным гражданам покидать Бенсалем запрещено) и т. д. Не совсем ясно, кто и как в Бенсалеми занимается гуманитарными науками, — ведь все культурные связи острова с соседними государствами подчинены военным и сугубо утилитарным целям, так что происхождение высокой духовной культуры, демонстрируемой вождями Бенсалеми в беседах с чужестранцами, несколько загадочно. Во всяком случае Лондонское королевское общество не пренебрегало вопросами филологии и искусства.

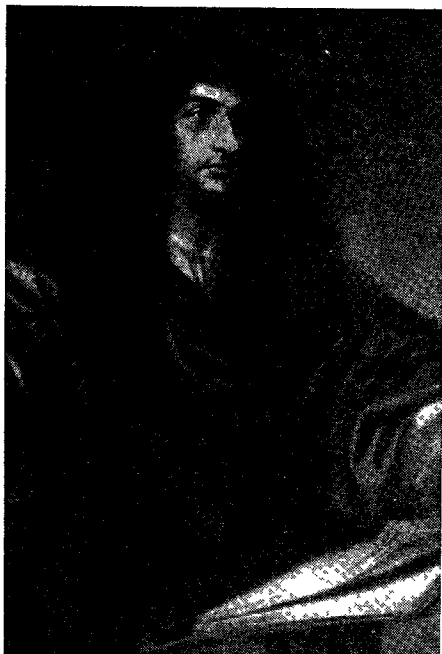
Итоги

Не только идеологи аристократической реакции вроде Жозефа де Местра, «обессмертившего» себя пасквилем на бэконовские идеалы, но и буржуазные ученые более позднего времени, как, например, Либих, отреклись от Бэкона. Они изображали его то плоским и педалеким эмпириком, то вульгарным прагматиком.

Действительные заслуги Бэкона велики и непреходящи. Маркс писал, что «у Бэкона, как первого своего творца, материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития» (2,2, с. 142). Более же современную для XVII в. форму придал ему Т. Гоббс. Свое «Великое Восстановление» Бэкон задумал как «отображение (the blue-print) революции в производстве» (98, р. 97). Последующие поколения были обязаны Бэкону тем, что он призвал ученых на путь исследования фактов, и если он делал это не один, но наряду с Леонардо, Телезио, Галилеем и Гильбертом, не сумев к тому же

сравняться с ними в конкретных научных достижениях, то призывы к разработке метода науки были широко услышаны именно через его, Бэкона, сочинения и принесли полновесные плоды. Наивно и прямолинейно верил он в то, что наука непосредственно улучшит жизнь людей уже в ближайшие десятилетия, в условиях буржуазного общества, но в этой его вере содержались не только заблуждения, но и глубокое прозрение мощи человеческого познания, которое при иных, более совершенных, социальных отношениях действительно принесет всем людям радость и счастье.

РЕНЭ ДЕКАРТ



В то время, когда в Англии закладывались основы эмпирико-индуктивного метода, во Франции начал формироваться иной, дедуктивно-рационалистический метод научного познания, качественно отличающийся от средневекового псевдорационализма. Крупнейшим представителем рационализма XVII в. был Рене Декарт. От его антипсихологической теории познания вел прямой путь к методу Спинозы и Лейбница, к тому способу построения социологии, которым воспользовался Гоббс.

Общая характеристика рационалистического метода

Следует показать особенности рационалистического метода рассматриваемой эпохи. В качестве первой из них может быть указан определенный взгляд на истину. Рационализм XVII в. приписывал истине следующие черты. Она должна быть непременно абсолютной, полной, вечной и неизменной. Ей присущ всеобщий и общеобязательный характер, т. е. она необходима по своему содержанию и столь же необходимо должна быть принята всеми людьми. Те истинные понятия, суждения, теории, которые не отвечают перечисленным требованиям, считаются истинными не могут. Декарт утверждал, что только абсолютное может быть признано за истинное, а знания относительные, приблизительные, только лишь вероятные следует отвергнуть (см. 30, с. 31, 96, 132). Поэтому идеалом знания является математика с ее точными построениями.

Достижения математической науки в конце XVI и начале XVII в. были значительны. Они были, с одной стороны, тесно связаны с практическими запросами мануфактурной стадии производства, а с другой (через астрономию) — с потребностями мореплавания. В начале XVII в. арифметика, алгебра и геометрия в их элементарной форме достигли уже почти нынешнего развития. Усилиями Галилея и Кеплера были заложены основы математической небесной механики. Складываются собственно математические методы исследования, и Декарт сыграл в их появлении и развитии значительную роль. В начале XVII в. Непер опубликовал (1614) свои таблицы логарифмов. Кеплер, Ферма, Кавальери, Паскаль, Уоллес, Я. и И. Бернулли подготавливали своими открытиями дифференциальное и интегральное исчисления. Более того, математика начала XVII в. подготавливала изменение всего научного и философского мышления.

Поясним теперь перечисленные выше требования рационализма к истине. Абсолютность истины означает, что она окончательна и не подлежит никаким уточнениям и исправлениям. Это значит, далее, что истина полна, т. е. не нуждается ни в каких дополнениях (см. 30, с. 129): в каждом вопросе истина имеется только одна, и, познав ее, не частично, а во всей целостности, мы обладаем всем тем знанием, которое в данном случае возможно (см. 30, с. 274). Вечность и неизменность истины определяются ее непреходящим, сущностным характером: истина — это не только то, что есть, но и то, что должно быть и всегда

будет в будущем. Всеобщность и общеобязательность выражают полнейшую несомненность и безусловную доказанность истины: всякий человек, обладающий нормальным здравым рассудком, не может не принять ее. Поэтому, строго говоря, споры между здравомыслящими учеными неправомерны, и им нет никакого оправдания по существу. Следует не спорить, а обсуждать.

Из сказанного вытекает, что при данном понимании истины ее источник и критерий не могут носить опытного характера, — ведь чувственный опыт ненадежен, неустойчив, переменчив. Истина может быть выведена только из разума, она состоит лишь в мыслительных, логических связях и содержаниях, может быть только из мышления почерпнута и им, мышлением, проверена, подтверждена. «...Познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот» (30, с. 108). Ощущения, представления и память способны содействовать работе интеллекта, но не более того. «... Только один интеллект способен познавать истину, хотя он и должен прибегать к помощи воображения, чувств и памяти...» (30, с. 121). В чем именно эта помощь заключается? — каждый из великих философов-рационалистов XVII в. решал этот вопрос по-своему.

Рационализм XVII в. отвергал роль чувственного опыта как источника знания и критерия истины. Возводя то и другое к разуму, представители этого методологического направления гипертрофировали возможности дедукции как способа развития знания и построения его системы и сделали акцент на всеобщий (и в этом смысле безличный) характер логической структуры знания. Отсюда пренебрежение к коллективному процессу постижения и умножения истин, и Декарт, например, был убежден в том, что «от самого себя» человек всегда может научиться больше, чем от других.

Одной из самых характерных черт рационализма XVII в. было отождествление реальных причинно-следственных связей с отношениями логического выведения. Реальная причина (*causa*) и логическое основание (*ratio*) рассматривались как синонимы. Действительная проблема в этом отождествлении была: ведь дедуктивные построения логики, а тем более аксиоматические теории, к созданию которых в процессе математизации приходят науки, в определенной мере отражают реальные связи объективного мира. Но превращение этих реальных связей в логические, а значит подмена их последними, чему сопутствует

абсолютизация гносеологических функций дедукции, были метафизической и идеалистической ошибкой.

Согласно формуле *causa est ratio et ratio est causa*, природные связи полностью и до конца разложимы и сводимы к связям логическим, так что, познавая свое собственное, логическое, содержание, разум тем самым познает и всю окружающую его природу, весь мир. В этой формуле были скрыты идеи единства и простоты мира, предполагающие в свою очередь факт элементарности тех структурных единичностей, из которых мир складывается. Эти элементарные единичности разыскивались Декартом и Лейбницем, их стремился обнаружить и Ньютон. Но элементарная простота в то время, как правило, отождествлялась с наглядностью, а рационалистами — с наглядностью умственной, так что указанная формула *causa = ratio* означала убеждение в непосредственной очевидности для интеллекта и в полной познаваемости им сущности вещей. Кроме того, она означала реализуемость максимальной простоты в средствах познания, поскольку нет ничего «проще» для логически мыслящего «я», чем осознаваемые им его собственные логические связи и отношения. До некоторой степени в идеале «простоты» познания у рационалистов XVII в. можно видеть смутное предвосхищение тенденции к логическому упрощению у структур современных нам обобщенно-абстрактных «языков» научных теорий.

Согласно рационализму нового времени, субстанции могут обладать только такими свойствами, которые логически вытекают из их сущности (природы). Само бытие субстанций рассматривалось при этом как нечто производное от их сущности, чем и объясняется раставрация Декартом и Спинозой онтологического доказательства бога (субстанции). Пытались вывести существование рациональной, умопостигаемой причины мира, логически необходимой, упоная единственно на мощь познающего разума и считая его критерием его же истинности. Все признаки достоверного, истинного знания, перечисленные выше, «выматывались» из мышления как ему же, мышлению, свойственные, так что истина оказывалась своим собственным критерием, а мысль — не только побудителем к познанию (любопытность, пытливость разума), но и источником знания и мерилом его результатов. Так намечался абрис панлогизма, заложенного Декартом и доведенного Гегелем, спустя два столетия, до предельной своей формы.

Будущим векам рационализм XVII в. завещал лучшие

свои идеалы — устойчивый познавательный оптимизм и веру во всемогущество человеческого ума, убеждение в единстве законов мира и его познания, упование на высокую миссию дедуктивного развития наук, составляющих по своей логической структуре дружную и тесно спаянную семью. Конечно, идеалистическим заблуждением было распространявшееся новаторами XVII в. мнение, будто логическая интроспекция представляет собой независимый и даже единственно подлинный путь познания. Но это заблуждение было не произвольной выдумкой. К. Маркс в «Капитале» писал, что рационалистический метод познания соответствовал выделению умственного труда в мануфактурный период развития капитализма в особую и притом главенствующую область деятельности. «Мануфактурное разделение труда приводит к тому, что духовные потенции материального процесса производства противостоят рабочим как чужая собственность и господствующая над ними сила. Этот процесс отделения начинается в простой кооперации... Он завершается в крупной промышленности, которая отделяет науку как самостоятельную потенцию производства от труда и заставляет ее служить капиталу» (2,23, с. 374).

Рационализм Декарта имел индивидуальные особенности, поскольку свое классическое выражение этот стиль мышления нашел именно в его философии. Декарт признавал существование врожденных идей и в резкой форме подчеркивал всеобщность рационалистического критерия истины. Но вследствие неприемлемых крайностей рационализма, отчетливо проявившихся именно в методе Декарта, он оказался вынужденным сам же внести в него такие коррективы, которые вызвали трещины в рационалистическом монолите: Декарт признал в чувственном опыте необходимое дополнение к работе мышления, а в гипотезах — ценный вклад в науку (см. 30, с. 510—511). Подобно эмпирику Бэкону, он предпослал построению истинной философии «расчистку почвы» от наслоений схоластического псевдорационализма и выступил против авторитета почти всех античных и церковных философов, мешавших обрести такой метод познания, который действовал бы для всех людей универсально, не взирая на их сословную и кастовую принадлежность. Не случайно и воздействие учения Декарта на тех философов, которые весьма сочувственно отнеслись к эмпиризму: завершающая часть метода Гоббса во многом была следствием Декартовых инспи-

радий, хотя онтологический рационализм и был заменен в нем методологическим дедуктивизмом без какого-либо идеалистического обоснования.

Жизнь и деятельность Декарта В первой половине XVII в. во Франции развитие капиталистических отношений только лишь начиналось.

Экономически слабая буржуазия не претендовала на что-либо большее, кроме правового равенства с господствующими дворянским и духовным сословиями, и опасалась активности народных низов (разразившаяся в конце XVI в. и в первой половине XVII в. серия восстаний так называемых «кроканов» была грозным предупреждением). Усилиями кардиналов Ришелье и Мазарини при Людовиках XIII и XIV значительно укрепилось дворянско-абсолютистское государство, завершившее к концу жизни Декарта победоносным Вестфальским миром войну с австрийскими Габсбургами и подавившее движение внутренней парламентской оппозиции, вельмож и принцев, — так называемую «Фронду». Французский абсолютизм XVII в. до некоторой степени поощрял развитие промышленности и торговли, но его же системой откупов задерживал. Страна оставалась аграрной, и французская буржуазия удовлетворялась пока компромиссом с королевской властью.

Духовная атмосфера этого времени была очень противоречивой. Открытия Коперника, Галилея и Кеплера разбудили умы, но церковная реакция ответила кострами, — в 1619 г. был сожжен ученый Валини, в 1621 г. — атеист Фонтанье. В предшествовавшем веке разрослось мощное протестантское движение, но оно в конце концов было сломлено, и действие Нантского эдикта, которым в 1598 г. Генрих IV легализовал участие гугенотов в гражданской деятельности, все более сводилось на нет. Уже после смерти Декарта эдикт был в 1685 г. полностью отменен, и многим гугенотам пришлось покинуть свою родину. Сначала даже среди католиков распространялось вольномыслие, — янсенисты, например, отрицали свободу воли и подвергли ревизии догму о благодати, но во второй трети XVII в. иезуиты и другие силы контрреформации принялись рьяно насаждать благочестие и пиетизм.

Рене Декарт (Des Cartes, Cartesius) родился в 1596 г. в дворянской семье на юге страны, в Турени, в небольшом городке Ляэ (La Haye). Врачи предрекли ему скорую гибель: его мать погибла от чахотки спустя несколько дней после родов, и ожидалось, что злой недуг скосит и мла-

денца. Этого все же не случилось, и восьмилетний Ренэ был отправлен в иезуитскую школу в г. Ляфлеш, в провинции Анжу. Это была одна из лучших школ того времени, в которой было уже введено деление учеников на классы, — непривычное для тех времен новшество. Но содержание преподавания оставалось устарелым, схоластическим. Ренэ отдал свои силы изучению математики, мечтая преобразовать в будущем с ее помощью философию. Общее же его умонастроение, с которым он в 1612 г. покинул стены школы, было близким к скептическому. «Я до того запутался в сомнениях и ошибках, — писал он впоследствии, — что начал думать, что единственным результатом моего обучения было все возраставшее убеждение в своем невежестве» (30, с. 262). В Пуатье Декарт занимался немного медициной и правом, а в Париже девятнадцатилетний юноша под влиянием монаха Мерсенна, которого в то время прозвали «секретарем ученой Европы», на два года с головой ушел в изучение наук, забыв обо всем остальном. Так Декарт не раз поступал и в дальнейшем.

Ввиду неустойчивой политической обстановки во Франции Декарт предпочел отправиться в путешествия, для чего избрал особый способ, — в 1618 г. он записался добровольцем в армию. Он почти не участвовал в сражениях Тридцатилетней войны, отказывался от предлагаемых чинов, избегал получать жалованье, бывал и в католических, и в протестантских войсках, а все свое свободное время — его у него было немало — отдавал чтению и раздумьям. Декарт заметил об этом периоде своей жизни, что он предпочел быть зрителем, а не актером и вполне преуспел в этом избранном им образе поведения. Невысокий, хрупкий офицер с несколько сонным выражением лица, но пронзительными глазами, выдававшими постоянную работу мысли, — таким был философ в те годы. Он имел обыкновение почти до обеда находиться в постели, предаваясь теоретическим размышлениям и получая главное удовольствие не от повторения чужих утверждений, а от созидания своих собственных (см. 30, с. 114).

Однажды поздней осенью 1619 г. Декарт, как он сам рассказывает об этом, сидя в одиночестве в сельском баварском домике, сформулировал сразу все основные положения своего философского учения, а заодно и принципы сведения физики к геометрии, а геометрии — к алгебре, развиваемой с помощью буквенных обозначений. Когда в

двадцатипятилетнем возрасте он покинул военную службу и возвратился во Францию, где затем в течение трех лет (1625—1628) чередовал светскую жизнь и развлечения в Париже с научным затворничеством, стала все шире распространяться слава о выработанном им теоретическом методе. Стало умножаться и число его врагов, в особенности из среды католического духовенства.

В 1628 г. Декарт принял решение уехать в Голландию, дабы там употребить «жизнь на совершенствование своего ума и по мере сил продвигаться вперед в деле познания истины...» (30, с. 278). О Голландии, передовой капиталистической стране и центре образованности XVII в., у Декарта сложилось мнение: нет другого такого государства, «где гражданская свобода была бы полней, безопасность обеспеченней» и где в толпах большого народа, занятого своими коммерческими делами, можно «жить отшельником, столь же уединенно, как в самых далеких пустынях» (30, с. 281). Он провел здесь два самых плодотворных десятилетия своей жизни, предпринимая дополнительные меры для сокрытия своего инкогнито. Декарт менял свое местожительство 39 раз, свою оживленную научную переписку вел только через посредников, и прежде всего — через Мерсенна, но научные успехи приносили ему нежелательную известность: он создал аналитическую геометрию, развил учение о преломлении света, внес много нового в механику, физику и психологию, занялся изучением анатомии на трупах животных, и это было невозможно скрыть.

В годы своего пребывания в Голландии Декарт написал «Правила для руководства ума (*Regulae ad directionem ingenii*)», направленные против контрреформационного иррационализма. Это был первый вариант сочинения о методе, оставшийся неоконченным и опубликованный только после смерти автора: он собирался описать 36 правил, а сумел изложить только 18, оставив еще 3 только в названии. В 1633 г. философ почти завершил трактат «Мир» (*Le Monde*) в защиту коперниканства, о котором в письме Мерсенну в ноябре этого же года писал, что учение Коперника и Галилея и основания его философии «взаимно опираются друг на друга». Однако дошедшая до Голландии весть об осуждении Галилея в папском Риме, к которому затем присоединились парижская Сорбонна и Рিশелье, вынудила Декарта отказаться от публикации трактата (ср. 4, с. 118). Рукопись, переданная на сохранение друзьям, пропала, и только ее ранний черновой набросок

был напечатан спустя 14 лет после смерти философа под названием «Мир, или трактат о свете».

Все же в 1637 г. Декарт решился обнародовать и при-
том на родном языке свое методологическое исследование.
«Рассуждение о методе (Discours de la methode)» было
напечатано с приложением «Диоптрики», «Гсометрии» и
«Метеоров», под которыми имелись в виду самые разно-
образные атмосферные явления, в том числе радуга, объяс-
няемая как совершенно естественное событие, не имеющее
ничего общего с чудесами и предзнаменованиями. Спустя
четыре года появились «Метафизические размышления»,
названные в латинском подлиннике «Размышлениями о
первой философии (Meditationes de prima philosophia)» и
сопровождаемые ответами философа на возражения со сто-
роны Мерсенна, Гоббса, Арно, Гассенди, а также католи-
ческих теологов Катеруса и Бурдена. Главным произведе-
нием Декарта, в котором были изложены его онтология и
теория познания, явилось «Начала философии (Principia
Philosophiae)» (1644).

Не замедлили развернуться действия противников из
лагеря религиозной реакции, которые стали нападать на
картезианца Леруа (Regius), а затем и на самого Декарта.
Профессора Утрехтского университета приняли постанов-
ление, в котором говорилось: «не признаем и осуждаем эту
новую философию... ибо она противоречит древней ...».
Нечто подобное произошло и в Лейдене, где особенно
злоствовали кальвинисты. Только вмешательство француз-
ского посланника спасло Декарта от последствий подобных
постановлений, а именно от ареста, изгнания и публичного
сожжения сочинений рукою палача; но возвращение на ро-
дину философу не особенно улыбалось.

Во второй половине 40-х годов Декарт трижды ездил
в Париж, и в последний раз поспешно оставил его (1648),
когда на улицах столицы возводились баррикады Фронды.
После долгих колебаний в 1649 г. философ последовал при-
глашению шведской королевы Христины и переехал в
Стокгольм.

Правительница Швеции была знакома с сочинениями
Декарта, приславшего ей в свое время этические трактаты
«О страстях души» и «О любви». Она прочила его в пре-
зиденты Шведской академии наук, чему Декарт, однако,
воспрепятствовал, составив проект устава академии та-
ким образом, что иностранцам было запрещено ее воз-
главлять.

За философом был послан специальный военный корабль с адмиралом.

Но едва Декарт вступил на незнакомую ему землю северного государства, как начались огорчения. Первые шесть недель он оказался не у дел и был вынужден заняться сочинением балета по случаю Вестфальского мира, положившего конец Тридцатилетней войне. Затем ему пришлось в легкой карете в ранние утренние часы ездить во дворец, поскольку королева пожелала слушать уроки философии еще до восхода солнца.

Суровый северный климат погубил Декарта. В феврале 1650 г. он простудился и умер от пневмонии; говорят, что придворный врач, лечивший больного, был приятелем утрехтских врагов философа: лечебным средством послужили лишь изнурительные кровопускания. Похоронен был Декарт как иноверец на кладбище для некрещенных младенцев, а на родину его прах был перевезен только после того, как королева Христина ложно засвидетельствовала, будто философ уговаривал ее перейти в католичество.

После Декарта осталось около 500 писем, которые с большим трудом удалось привести в порядок, потому что шкатулка с ними попала в морскую воду и ее содержимое сушили очень небрежно. Наибольший интерес в философском отношении представляют письма к Мерсенну, Клерселье и Динэ. Из сочинений мыслителя, кроме перечисленных выше, заслуживают упоминания диалог «О разыскании истины путем естественного света» и «Замечания против программы» философских идей Леруа (Regius), бывшего прежде единомышленником Декарта, а затем занявшего материалистические позиции.

В 1663 г. римский папа внес труды Декарта в список запрещенных для католиков книг, а спустя восемь лет Людовик XIV запретил преподавание картезианства на всей территории Французского королевства.

Как строить философию? Декарт систематически подчеркивал, что необходима философия нового типа, философия, которая поможет в практических делах людей, дабы они смогли стать господами природы (см. 30, с. 305). По-своему Декарт воспроизводил здесь мотивы Ф. Бэкона. Эту новую философию следует отыскать в самом себе или же в «вселикой книге мира».

Подлинная философия должна быть единой как в своей теоретической части, так и по методу. Эту свою мысль Декарт поясняет с помощью образа дерева, ветви которого

расходятся в разные стороны, подобно тому как следствия вытекают из общих для них дедуктивных посылок. «...Все науки настолько связаны между собой, что легче изучать их все сразу...» (30, с. 80), как сам Декарт и попытался поступать. Философская наука в целом — это «познание истины по ее первопричинам» (30, с. 413), причем метафизика составляет корни философского дерева (см. 30, с. 421), физика — как часть философии — его ствол, а этика, прикладная механика, медицина и другие науки — сильно разветвленную крону.

Идеал единства научного познания подчеркивался Декартом неоднократно. Наука должна быть стройной логической структурой, основанной на математических средствах. Главный принцип классификации наук состоит в порядке, которому следуют в целях лучшего усвоения материала, но этот порядок отображает и этапы развития природы: физика должна следовать за логикой и математикой, а после нее, в свою очередь, идет этика, т. е. наука об обществе.

Всю философию Декарта пронизывало убеждение в беспредельности человеческого разума (см. 30, с. 80), хотя он, разумеется, порицал мнимое схоластическое всезнайство (приняв эти оговорки Декарта за уступки агностицизму, Спиноза возразил ему, утверждая, что на самом деле возможно познать буквально все) (см. 69, I, с. 181). Для рационализма Декарта в гносеологии характерно его убеждение в том, что два пути познания совершенно равноправны и приводят к одному и тому же результату: разум, постигая себя, познает и природу, а познавая природу, приобретает в конечном итоге знание и о себе самом, так что субъект и объект по содержанию тесно взаимообусловлены, и это приводит к полной равнозначности двух путей. Впрочем, эта равнозначность расшатывается у Декарта в его антропологии и этике.

Теологии, откровению и авторитету церковных авторов Декарт противопоставил силу разумного мышления и понятийного усмотрения сущности вещей. Эта сила — знаменитый «естественный свет (*lumen naturale*)» (30, с. 81, 358, 360, 365, 439; ср. 67, с. 122), «свет ума» (30, с. 92), «прирожденный свет» (30, с. 127) и даже «нечто божественное» (30, с. 90), подлежащее развитию и «изошрению». Всей своей философии Декарт стремился, соответственно, придать четкий и ясный облик, так чтобы одни ее тезисы самым бесспорным образом, без каких-либо натяжек,

естественно и очевидно вытекали из других. Однако сделать это последовательно ему не удалось.

С чего начать построение здания философско-научного знания? Как ученый-естествоиспытатель он тяготеет к тому, чтобы начать с рассмотрения простых свойств телесной субстанции. Как философ-метафизик он хотел бы начать философские рассуждения с бесконечного божества, но как математик-исследователь считает, что обоим отправным пунктам анализа должно быть предпослано рассмотрение метода. С этого начнем и мы.

**Первое и второе
правила метода**

Только обладая истинным методом, возможно, по Декарту, «добиваться познания всего» (30, с. 89), а перед этим — освободиться от заблуждений, мешающих познанию. Продолжая начатую Ф. Бэконом расчистку поля познания от всевозможных ложных наслоений прошлого, Декарт подверг критике схоластику и схоластическую силлогистику. Если Ф. Бэкон обращал внимание на то, что применение силлогизмов в философии средних веков страдало прежде всего наличием ложных, извращенных посылок, то Р. Декарт более подчеркивает неспособность силлогизмов привести к какому-либо качественно новому знанию по сравнению с тем, которое уже содержится в посылках.

Декарт хотел бы изгнать прежнюю силлогистику в область риторики и заменить силлогистическую дедукцию точным математизированным способом движения от самоочевидного и простого к производному и сложному. «Методология Декарта есть плоть от плоти математики» (10, с. 75). Этот способ познавательного движения должен быть достаточно гибким, чтобы оставить поле для инициативы ученых в определении приемов конкретных изысканий. Рассмотрим данный путь познания в том виде, в каком он изложен в «Рассуждении о методе».

Первое правило метода Декарта требует принимать за истинное все то, что воспринимается в очень ясном и отчетливом виде и не дает повода к какому-либо сомнению, то есть вполне самоочевидно (см. 30, с. 86, 118, 283, 287, 353, 387). Итак: *illud omne est verum quod valde clare et distincte percipio*. Перед нами указание на интуицию как на исходный элемент познания и рационалистический критерий истины. Это *lumen naturale* в чистом его виде.

Разумная интуиция, постулируемая первым правилом метода, по мнению Декарта, совершенно безошибочна и не

нуждается даже в каком-либо особом напряжении духа (см. 30, с. 138, 390). То, что интуитивно, несомненно, а все то, что не подпадает под интуицию, подлежит сомнению и не может считаться истинным¹. Таким образом, применение критерия интуиции расчищает почву для дальнейшего познавательного процесса.

Во всех этих своих функциях интуиция наиболее действительна через свой второй признак, т. е. благодаря *отчетливости*, позволяющей четко различать факты и обеспечивающей ясность, иначе говоря — силу переживания, тогда как ясность сама по себе, например, в случае сильной и разлитой по всему телу, но четко не локализованной, боли, еще не означает отчетливости. «...Восприятие может быть ясным, но не отчетливым, но не может быть отчетливым, не будучи тем самым и ясным» (30, с. 445).

В качестве исходного элемента познания интуиция может быть охарактеризована как логический атом дедуктивных структур (см. 30, с. 88, 103, 117), причем дедукция может сокращаться в интуицию, когда она происходит почти без участия памяти и очень быстро (см. 30, с. 119). Интуиция есть осознание «всплывших» в разуме истин и их соотношений, а в этом смысле — высший вид интеллектуального познания. И она тождественна этим первичным истинам (Декарт считал их врожденными), но не истинам более сложным, хотя тоже интуицией постигаемым.

В качестве критерия истины интуиция есть состояние умственной самоочевидности. Ее нельзя отождествлять ни с мистическим *contemplatio dei* (созерцанием бога) средних веков, ни с чувственной наглядностью Бэкона, хотя Декарт иногда называет ее «опытом» (30, с. 107, 131; ср. 67, с. 112, 120). Тем более в эпоху античности, да и в более позднее время в терминологии не различали наглядность рациональную и чувственную, понимая «теорию» как созерцание любого вида. Поэтому Крез, согласно Геродоту, приветствовал путешественника Солона как «теоретика», у Д. Бруно *cogitare* значит «читать внутренним оком», а у самого Декарта *demonstrare* означает и «доказать» и «показать» (см. 30, с. 145). Но именно Декарт впервые, пожалуй, в истории философии стал отличать по существу рациональное созерцание («интуицию») от чувственного. Сенситивная наглядность в виде, например, геометриче-

¹ Ср. рассуждение Спинозы о том, что то, что не есть бесспорная истина, есть ложь (см. 69, I, с. 213).

ского чертежа, не тождественна интуиции разума, но лишь побуждает ее к действию, причем последнее состоит как в обнаружении «врожденных» идей, так и в осознании связи между ними в простых суждениях. В действительности вопрос этот не мог, впрочем, так просто разрешиться — ведь во всяком умственном представлении всегда есть некоторый момент представления чувственного¹.

В качестве средства расчистки почвы для дальнейшего познания интуиция, как об этом пишет Декарт в диалоге «О разыскании истины...», возбуждает состояние сомнения во всех необходимых случаях: мы интуитивно чувствуем, что то-то и то-то сомнительно и требует проверки. Вера Декарта в безошибочность действия самой интуиции была огромна. Ошибки проистекают от свободной воли человека, способной вызвать произвол и путаницу в мыслях, но никак не от интуиции разума. Последняя свободна от какого бы то ни было субъективизма, потому что отчетливо (непосредственно) осознает то, что отчетливо (просто) в самом познаваемом предмете. Диалектической связи и зависимости непосредственного знания от опосредованного Декарт не видит.

Второе правило метода предлагает делить каждую сложную вещь, ради успеха ее изучения, на более простые составляющие, дабы затем устремить внимание на эти простые, т. е. не поддающиеся дальнейшему делению умом части (см. 30, с. 112, 127). В ходе деления желательно дойти до самых простых, ясных и самоочевидных вещей, т. е. «до того», что непосредственно дается уже интуицией. Иначе говоря, «анализ (*resolutio*)» имеет целью открыть исходные элементы знания.

Это самое эффективное правило метода Декарта. В «Правилах для руководства ума» оно было рассмотрено им под 1, 6 и 13 номерами как главнейшее. Но об элементах каких «вещей» идет в этом правиле речь? Декарт не разъясняет этого прямо, но видно, что он имеет в виду элементы как познаваемых предметов, так и исследуемых проблем, гипотез, теорий, т. е. элементы как самой действительности, так и мышления о ней. И это вполне в духе рационализма XVII в. Но поскольку Декарт был рационалистом, направленность его правила анализа была несколько иной, чем у Бэкона: тот разлагал предметы веществен-

¹ На это указывал в обстоятельном исследовании уже К. Твардовский (см. 141).

ного мира на «натуры» и «формы», а Декарт обращает внимание на разделение проблем на частные вопросы. «... Мы разделяем все, что может быть нами познаваемо, на простые положения и вопросы» (30, с. 135, ср. с. 137). Сказанное не означает, что *реальный* параметр рационализма отдается Декартом в жертву параметру чисто *мыслительному*. Он вовсе не чувствовал себя в отношении Бэкона антагонистом. В. Ф. Асмус обращает внимание на то, что в одном из писем Декарт ссылается на бэконовскую таблицу качеств (см. 4, с. 326; ср. 91, р. 109). В письме к Мерсенну от 23 декабря 1630 г. он заявляет, что нет лучшего метода для производства экспериментов, чем тот, о котором «написал веруламец» (91, р. 195).

В силу двойной ориентированности всякого принципиального тезиса рационализма, второе правило метода Декарта вело к двум, одинаково важным для научно-исследовательской практики XVII в., результатам: (а) в итоге анализа исследователь располагает объектами, которые поддаются уже эмпирическому рассмотрению; (б) философ-теоретик выявляет всеобщие и потому наиболее простые аксиомы значения о действительности, которые могут уже послужить началом дедуктивного познавательного движения. Таким образом Декартов анализ предшествует дедукции как подготавливающий ее, но от нее отличный и противоположно направленный этап познавательной деятельности; «анализ» сближается здесь с понятием «индукция». Выявляемые анализирующей индукцией Декарта исходные аксиомы оказываются по своему содержанию уже не только прежде неосознававшимися элементарными интуициями, но и искомыми, предельно общими характеристиками вещей, которые в элементарных интуициях являются «соучастниками» знания, но в чистом виде выделены еще не были.

Данная характеристика второго правила метода превращает его в связующее звено между первым и следующим, третьим, правилом метода.

Третье и четвертое правила метода
Третье правило метода Декарта было в «Правилах для руководства ума» только намечено, представляя собой концовку пятого правила. В «Рассуждении о методе» оно занимает уже подобающее ему видное место. Содержание его таково: в познании мыслью следует идти от простейших, т. е. элементарных и наиболее для нас доступных вещей к вещам более сложным и, соответственно, трудным

для понимания (см. 30, с. 94, 96, 273; ср. 69, I, с. 273). Этот порядок познавательного движения более верен, чем бросающийся в глаза, но далеко не всегда строго законобразный, естественно замечаемый порядок предметов. «... Только из самых простых и наиболее доступных вещей должны выводиться самые сокровенные истины» (30, с. 113). Это выведение есть рационалистическая дедукция, которая данным правилом и утверждается. «... Для человека нет иных путей к достоверному познанию истины, кроме отчетливой интуиции и необходимой дедукции» (30, с. 133).

Какую же именно дедукцию имел в виду Декарт? Вообще говоря, формально-логическую, но не силлогистического вида. Он считал, что силлогистика губительно воздействует на здравый рассудок и в лучшем случае годится только для упорядоченного изложения ранее добытых истин (см. 30, с. 117, 271), тогда как для осуществления открытий следует «отбросить все узы силлогизмов» (30, с. 103). Отправными пунктами Декартовой дедукции являются не утверждения, взятые из книг схоластических лжеавторитетов, и не эмпирические факты, которые превратили бы ее в индукцию, а порождения «естественного света разума», т. е. интуиции. От них начинается движение по цепочке отношений между «простыми элементами».

Как понимал Декарт это движение, остается не вполне ясным. Мальбранш в сочинении «Об отыскании истины...», в 5 главе I части шестой книги заявлял, что «все истины — это только отношения...» (122, р. 303), и данный взгляд аналогичен Декартову. Сам Декарт характеризует истинное дедуктивное движение как сопоставление предметов мыслей и сравнение утверждений (см. 30, с. 138, 144). Не что подобное было у Эвклида, а Декарт подымает вопрос о познании отношений уже в первом и втором правилах метода. Он вводит сравнения во все этапы познавательного процесса, ибо они позволяют сделать даже самое отвлеченное наглядным, проясняя, например, алгебру посредством интуитивно-воззрительных геометрических образов. Тем более они важны в собственно дедуктивном движении, где играют роль «неначальных» интуиций. Но, как справедливо замечает по поводу Декартовой дедукции Пиажа, она не сводится к сумме интуиций и требует не только напряжения памяти, но и некоторых опосредствований, как бы ни настаивал Декарт на том, что ее истинность гарантируется не строгим соблюдением правил вывода, а только са

моочевидностью каждого из ее этапов. Неправ И. Боженьский, утверждая, что Декарт «загубил» логическую культуру средних веков. В действительности он не загубил ее, а открыл перед логикой новые горизонты. Д. Поля характеризует Декарта как новатора в методе, проявившего решительное стремление сводить всякую задачу к математической, а именно к такой, которая разрешима посредством алгебраических равенств и уравнений.

С. А. Яновская в своих работах по истории аксиоматики считает, что дедукция Декарта может быть охарактеризована как ранний набросок так называемого генетического метода, определяемого Д. Гильбертом как процесс рассуждений в «форме мысленного эксперимента о предметах, которые взяты как конкретно наличные» (105, с. 19) и выступают в виде обобщенных абстрактных объектов. «Дедукция Декарта есть одновременно и выведение общих положений из других и конструкция одних вещей из других» (63, с. 281). Эта ее двойность вытекает из рационализма и связана с тем, что двойка и интуиция, усматривающая простейшие вещи и простейшие истины о необходимых связях и отношениях этих вещей. Обнаружение истин соответствует дедукции, оперирующей затем ими для выведения истин производных, а выявление элементарных вещей служит началом последующему конструированию вещей сложных. Но и дедукция самих истин имеет у Декарта особенность, поскольку он рассматривает каждую найденную истину как «правило» перехода к истине следующей, еще неизвестной. Поэтому собственно мыслительная дедукция Декарта приобретает конструктивные черты, свойственные в зародыше так называемой математической индукции. Последнюю он и предвосхищает, оказываясь здесь предшественником Лейбница.

Иногда Декарт писал о своей «дедукции» в таких выражениях, что она выглядит как крайне общее и потому туманное обозначение для всякой в принципе математической комбинаторики (см. 30, с. 130, 337). Но онтологическая сторона Декартова рационализма выдвигает на один из первых планов и такую трактовку его третьего правила, согласно которой оно указывает на тенденцию *развития* от первого правила к третьему, соответствующему развитию мира от простых к более сложным состояниям. Эта тенденция продолжается и далее, к четвертому правилу, дополняющему и усовершенствующему третье правило.

В раннем сочинении о методе четвертое правило

фигурировало под седьмым номером. Декарт называет его «энумерацией», потому что требует осуществлять полные перечисления, обзоры, не упуская ничего из внимания.

В самом общем смысле это правило ориентирует на достижение полноты знания. Уточнение же приводит к нескольким вариантам. Во-первых, указывается необходимость как можно более полных классификаций, проводимых до индукции (т. е. до действия второго правила) и внутри ее. Классификация вещей, понятий, утверждений, проблем и задач включает предмет исследования «в строгие границы» и размещает его «по соответствующим классам» (30, с. 110).

Во-вторых, перед нами ориентация на *полную* индукцию, и иногда Декарт писал: «энумерация, или индукция» (30, с. 102, 118). П. С. Попов считает, что «совершенно очевидно, что здесь Декарт, в противоположность Бэкону, имеет в виду математическую индукцию» (57, с. 30). С. А. Яновская неоднократно отмечала, что «энумерация» Декарта превосходит именно математическую индукцию. К этому добавим, что в четвертом правиле можно видеть и регулятивную идею в смысле пожелания, чтобы *всякая* индукция была бы «достаточной», т. е. *по возможности* полной (см. 30, с. 103, 107). Например, если мы индуктивно проверяем, что площадь круга больше площади любой вписанной в нее фигуры, то вывод наш будет тем надежнее, чем большее число различных фигур нами будет рассмотрено. Приближение к максимальной полноте рассмотрения приводит надежность (убедительность) к очевидности, т. е. индукцию — к дедукции и далее к интуиции. Ныне стало азбучной истиной, что полная индукция есть частный случай дедукции.

В-третьих, «энумерация» есть требование полноты, т. е. точности и корректности, самой дедукции: «...во всех без различия значениях термина «энумерация» твердо удерживается смысл, согласно которому в термине этом выражается расширительная характеристика дедуктивного процесса»¹. Дедуктивное рассуждение рухнет, если в ходе его перескакивают через промежуточные положения, которые еще надо вывести или доказать (см. 30, с. 102, 705).

В-четвертых, «энумерация» расширяется до требования

¹ (4, с. 345). Автор ссылается здесь на сочинение: H. Heimsoeth. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. 1. Hälfte. Giessen, 1912, s. 55—60.

полноты в соблюдении всех правил метода, что не удивительно, поскольку она в трех вышеприведенных значениях действует применительно к каждому из них. Еще более объемлющее значение «энумерации» состоит в требовании полноты всякого исследования вообще, для успеха которого все правила порознь и вместе должны действовать в максимальном диапазоне и с наибольшей интенсивностью (см. 30, с. 104, 105, 121). Ведь согласно убеждению философа, суть метода заключается в соблюдении строгого порядка и последовательности в познании, чему, конечно, какие бы то ни было пропуски, перерывы и неполнота в корне противопоказаны (см. 30, с. 95, 115).

В целом по замыслу Декарта его метод был дедуктивным, и этой его направленности были подчинены как его общая архитектоника, так и содержание отдельных правил. Он мечтал реализовать столь увлекавшую передовых мыслителей XVII в. идею «шаптометрии» (всеизмерения) и построить «всеобщее исчисление (*mathesis universalis*)», которое, опираясь на дух Эвклидовых построений, свело бы всю физику к геометрии, а геометрию — к алгебре, последнюю же сконструировало бы строго дедуктивно. Но мы уже видели, что абсолютной противоположности метода Декарта методу Бэкона не было, и сам Декарт вовсе к этому не стремился. Хотя и не столь в программной форме, как это сделал Гоббс, французский ученый обратился к использованию индуктивных приемов, т. е. чувственно-эмпирического материала.

Как быть
с чувственным
познанием?

«Всеобщее исчисление» в том идеальном виде, в котором Декарт надеялся когда-либо его осуществить, невозможно. И он сам начинал это осознавать. Отсюда его интерес к проблеме чувственного познания, при решении которой он все же стремился сохранить основные принципы рационализма.

Декарт возражает против преувеличенных представлений о роли чувственного опыта в познании, и он в некоторой мере прав, когда замечает, что сущности вещей мы воспринимаем не посредством ощущений, но с помощью разума и «ограничивать человеческий разум только тем, что видят глаза, значит наносить ему великий ущерб» (30, с. 536—537). Но одно дело ограничивать, а другое — лишить его данных, доставляемых ощущениями. Недаром Декарт начал свою «Диоптрику» с похвал зрению, а в «Метеорах» приводит зарисовки разнообразных структур

снежных кристаллов, которые он сам старательно сделал и подобрал. Сорбьер писал о Декарте, что его «любимыми книгами» были вскрытые им трупы животных.

Согласно взглядам Декарта, в познавательном процессе участвуют идеи трех видов — врожденные, привходящие из чувственного опыта и «изобретенные», т. е. произведенные мыслительной деятельностью человека, его размышлениями. Идеи чувственного опыта обладают несомненными достоинствами: их наглядность по-своему «интуитивна», и они убедительны (см. 30, с. 346, 429). Но приходится сомневаться в их истолкованиях, поскольку их достоверность все же слабее мыслительной интуиции, а в случае бредовых сновидений и неконтролируемого воображения и вообще сходит на нет (см. 30, с. 355—356). Дезориентация усиливается вследствие того, что от свободной воли человека, не властной над самими ощущениями, могут появиться ложные суждения о последних, даже в случае вполне определенного по содержанию чувственного опыта. Поэтому Декарт уповаает только на мыслительный «опыт», заявляя, что истинно, например, не чувственное, а только «теоретическое» солнце (см. 30, с. 175, 357) и что вообще тела «не познаются чувствами» (30, с. 351).

Все же скорректированные и «хорошо руководимые» разумом ощущения способствуют познанию, и Декарт пытается уточнить их функцию. Эта задача так и осталась им нерешенной, но его подходы к диалектике чувственного и рационального при попытках ее разрешить были поучительны, и Локк, например, извлек из них для себя многое.

Итоги получаются довольно пестрые. Иногда Декарт называет ощущения помехой познанию, «фиктивными» идеями, отвлекающими мысль в сторону от истины, почему и «надо приучать свой дух отрешаться от показаний чувств» (30, с. 330; ср. с. 386). Он упрекает чувственный опыт и в пассивности, которая ослабляет активность интеллекта (см. 30, с. 122, 396). Иногда же он объявляет ощущения «второй ступенью» познания, действующей уже на стадии анализа и еще более важной в дальнейшем: опыты «тем более необходимы, чем дальше мы продвигаемся в познании» (30, с. 306; ср. с. 307, 414, 425). Микроскоп помогает нам познать мельчайшие вещи, и именно зрение сообщает нам о существенной структуре материальных тел (см. 30, с. 517, 537).

Более определенный выход из этих колебаний намечается у Декарта тогда, когда он характеризует ощущения

как источник знания о звеньях, посредствующих между причинами и следствиями. На стадии анализа «причины доказываются действиями» (30, с. 315), а на последующей стадии синтеза прослеживается обратное движение от причин к их действиям, и без новых опытов конкретные промежуточные пункты этого обратного движения найти невозможно. «И я, — пишет Декарт, — не знаю для этого другого способа...» (30, с. 307), хотя эти «новые опыты» проделать нелегко, а одному человеку и вообще невозможно, так что надежда познать в течение своей жизни все самое главное в мире стала у Декарта постепенно слабеть (см. 30, с. 422).

Могло бы показаться, что для рационалиста вопрос о звеньях нисхождения от причин к следствиям не представляет принципиального труда, поскольку все их в состоянии установить мыслительная дедукция. Но в действительности это не так, потому что, как указывает Декарт, число следствий из одного и того же логического основания необозримо, не все из них реализуются в природе, а кроме того, у одного и того же конкретно-фактического результата могут быть различные логические основания. И без чувственного опыта обойтись никак нельзя: только ощущения могут осуществить выбраковку нереализованных в нашем реальном мире логических возможностей. Так у Декарта намечается одна из будущих проблем Лейбница.

Вопрос о связи чувственного и рационального встал перед Декартом и как вопрос о познавательной оценке разумом цветов, запахов и вкусов. Поскольку Декарт считает, что в материальных телах реальны только протяжения, значит непротяженное в мире этих тел нереально. Цвета, запахи и вкусы чисто субъективны, подобно щекотке или боли; во внешних телах существуют только «различные расположения, очертания, величины и движения их частей, вызывающие в наших нервах движения, необходимые для возбуждения в нашей душе всех возбудимых в ней чувств» (30, с. 535). Подобно Галилею, Декарт считает ощущения «смутными», «темными и неясными» и жалуется на то, что сам же опыт разрушил в его сознании не критическое к нему доверие (см. 30, с. 361, 393, 528, 532).

Но мы без труда обнаружим у Декарта и иной мотив. Галилей с помощью своих глаз, усиленных оптическим прибором, смог установить в мире планет много неожиданных фактов. Французский философ, утверждавший, что ощущения не дают никакой истины, а только указывают,

что полезно или вредно человеку (см. 30, с. 404, 440), вынужден был смягчить свой суровый вердикт, и он предлагает рассматривать элементы чувственного опыта как особые, непроизвольные знаки. Если мы будем относиться к ощущениям критически, то сможем не только избежать ошибок, но и получить с помощью органов чувств немалые знания: «все мои чувства дают мне чаще истинные, чем ложные показания...» (30, с. 406, ср. с. 173, 361).

Не останавливаясь на этом, Декарт пытается отыскать даже некоторую объективную закономерность связей между ощущениями и их внешними источниками. В «Началах философии» он подыскивает механические объяснения для вкуса и обоняния, а в первой главе «Диоптрики» и в четвертой части «Описания человеческого тела» высказывает предположение, что ощущение цвета вызывается определенной комбинацией вращательного и поступательного движений наиболее мелких корпускул материи. И если зрительные ощущения и не содержат сходства с качествами внешних вещей, они все же им «соответствуют» (31, с. 96).

Все эти три варианта решения вопроса об объективности содержания человеческих ощущений мы встретим впоследствии у Д. Локка. Данный вопрос мог бы быть поставлен на монистическую почву рационализма Декарта в том случае, если бы философ как-то попытался вывести ощущения из некоего единого с разумом корня. Соответствующее решение он, как увидим, и намечает на почве тезиса о врожденных идеях, хотя решение ошибочное, как и сам этот идеалистический тезис.

Возвратимся к первому правилу метода Декарта. Его негативной стороной было сомнение. Будучи самоочевидным, интуитивным, оно оказывается как бы критерием ложности, расчищающим почву познания от разных предубеждений, аналогичных «призракам» Бэкона, касающихся как ощущений, так и схоластического «всезнания».

Декартово «сомнение» носит методологически предварительный характер, оно вовсе не родственно всеразъедающему скепсису и предполагает необходимо свое же собственное преодоление¹. Недаром Декарт при характеристике «сомнения» ссылается не на древних скептиков, а на

¹ См. 5, с. 11, Ср.: Декартово сомнение есть «отрицание для избирательного утверждения» (9, с. 115).

Сократа (см. 30, с. 129, 139). Задача состоит в том, чтобы найти «твердую почву» познания, а для этого и надлежит уничтожить «все свои прежние мнения» (30, с. 280, 335). Эта установка Декарта была противоположна скептицизму, но это не значит, будто вообще «его главный враг был скорее скептицизм, чем схоластика» (89, р. 69).

В 40-х годах Декарт именно с «сомнения» начинает систематическое изложение своей философии. С него должен начать свежий ум новых людей, отвергая прах систем школьной философии. Из «сомнения» новая, истинная философия сама собой не возникнет, но от него следует отправляться. Из «сомнения» нельзя непосредственно прийти к действительности, но от него начинается путь к ней (см. 67, с. 114).

Изначальный отправной пункт таков: все сомнительно, но несомненен сам факт сомнения (см. 30, с. 339, 346, 427). Подвергнуть сомнению надо все свои мысли, не говоря уже о чувственных восприятиях, ибо можно предположить, что какой-то «злой гений» обманывает каждого из нас. Но тогда тем более будет несомненным, согласно второму правилу метода, сам элементарный факт сомнения.

Но то, что сомневается, мыслит. Значит существует нечто мыслящее, т. е. субъект, «я». Итак, «я мыслю, значит существую, следовательно есть мыслящая вещь или субстанция, душа, дух (*cogito ergo sum, ergo sum res sive substantia cogitans, anima, mens*)» (30, с. 282, 342, 345, 352, 395, 428). Декарт считает этот тезис наиболее достоверной интуицией, более надежной, чем интуиция математическая, и равноправной по степени самоочевидности с экзистенциальным утверждением о боге.

Действительно ли перед нами интуиция? О логической структуре *cogito ergo sum* велись большие споры, и они еще не прекратились (см. 123), тем более, что у формулы Декарта были как рационалистические, так и иррационалистические предшественники. Аристотель в «Никомаховой этике» высказывал нечто подобное, а Августин заявлял, что «если сомневаюсь, значит существую (*si fallor, sum*)». В XX в. одни буржуазные философы, как, например, Гуссерль, упрекают Декарта в «убогом эмпиризме» его фундаментального тезиса, а другие объявляют этот тезис, а заодно и все картезианское мышление иррациональным.

Многие авторы от П. Бейля до Р. Карнапа упрекают формулу Декарта в логическом несовершенстве, и некоторые из них пытаются ее исправить, истолковывая как

силлогизм, но для этого требуя в нее включить добавочные посылки-аксиомы: «сомнение есть акт мышления», «к мышлению способен лишь субъект» (104, S. 74). Предлагается и несколько иной вариант: «Каждый раз, когда я думаю, я существую. Я теперь думаю. Значит, я существую теперь» (H. Scholz... «Kantstudien», vol. XXXVI, S. 132). Однако истолкование данной формулы как энтимемы (сокращенного силлогизма) не только предполагает наличие особых посылок, из которых по крайней мере вторая требует специального обоснования, но и не согласуется с общей тенденцией Декарта. Л. П. Гокиели отрицает силлогистический характер формулы Декарта, но видит в ней некий особый диалектический «коренной» способ вывода (см. 27, с. 113). Не приходится отрицать наличия у Декарта диалектического перехода в противоположность (сомнение порождает несомненность), по никакой необыкновенной логической структуре, которая была бы «преодолением» формально-логических связей, Л. П. Гокиели здесь, несмотря на все его усилия, отыскать не удалось.

В действительности же Декарт весьма последователен, считая *cogito ergo sum* интуицией. Во всяком случае его мнение вполне согласуется с общими установками его рационализма, и если оно и неверно, то именно в той мере, в какой неверны его установки в целом. Перед нами непосредственная связь понятий, оправдываемая тождеством логического и реального существования «внутри» *cogito*, хотя и разрушаемая, как увидим впоследствии, фактом допущения существования протяженной, но не мыслящей субстанции. В силу указанного тождества только сущее способно мыслить и только само мыслящее действительно существует. В сочинении «О разыскании истины...» Декарт формулирует первое правило метода так: «...принимая за истинное только то, достоверность чего равна достоверности моего существования, моей мысли и того, что я мыслящая вещь» (67, с. 125), так что методологическое сомнение в конечном счете «прилагается исключительно к вещам, существующим вне меня, а моя уверенность относится к моему сомнению и к самому мне» (67, с. 124). Итак, согласно Декарту, в самом акте сомневающейся мысли уже заложена несомненность существования.

Существования чего? Переход Декарта от акта мышления к утверждению о существовании субъекта, а тем бо

лее мыслящей и чисто духовной субстанции, конечно, не правомерен и не оправдан даже в рамках его рационализма и восходит к обветшавшей схоластике с ее положением о том, что наличие мышления «требует» будто бы наличия мыслящего «персонального духа». Объяснение И. И. Ягодинского, что «я» Декарта есть всего лишь единство и тождество всех актов *cogito*, не спасает положения, потому что «я» Декарта оказывается сверх того и субстанцией... Ближе к истине был Лейбниц, полагая, что картезианское *cogito* есть только фактическая истина непосредственного мыслительного переживания (см. 44, с. 323, 361), так что вопрос о бытии «я» решается уже путем истолкования этого переживания.

Cogito Декарта было направлено против схоластического принижения человеческого разума и проникнуто великой верой в его познавательную мощь. Философ применяет *cogito* для построения своей онтологии как некое подобие рычага Архимеда. Но это орудие Декарта сугубо идеалистическое, так как он считает субъект только мыслящей сущностью: «...если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть» (30, с. 283; ср. 67, с. 117).

Поэтому именно на *идеализм* Декартовой формулы начали свои атаки передовые философы XVII в. П. Гассенди указал, что существование субъекта вытекает не из мышления, а из его материальных действий (например, «я кожу»). Я. Л. Вольцоген в «Замечаниях на «Метафизические размышления» Рене Декарта» (1657) упрекал французского мыслителя в том, что его утверждение о «чистой духовности» «я» не обосновано (см. 55, с. 168—169). Т. Гоббс указал, что мышление вполне может быть акцидентальным процессом, не требующим для себя наличия какой-то особенной субстанции, аналогично тому, как субстанцией не является «хождение».

Все эти возражения были в точку. Ведь Декарт заранее исключил возможность того, что *тело* может мыслить, и заранее постулировал, что мышление есть личность-дух. И когда он затем в шестом разделе «Метафизических размышлений» начинает доказывать, что тело не в состоянии само мыслить, он этим доказывает лишь то, что построил свою формулу *cogito ergo sum* не на твердой почве неизбывных истин, а на песке. Никакого беспредпосылочного и абсолютно непосредственного *cogito* в действительности не существует.

Врожденные идеи Разбираемая здесь формула Декарта выступает у него в роли одной из врожденных идей (см. 30, с. 86). Учение о врожденных идеях, о котором он пишет в своих книгах, а также в известном письме к Мерсенну от 3 апреля 1641 г. было идеалистическим, так что не удивительно, что Гассенди, Гоббс и Локк резко выступили против него.

К этому учению Декарта вело убеждение рационалиста о невозможности вывести всеобщее и необходимое знание из чувственного опыта и его стремление обеспечить интуицию материалом для построения содержательного знания так, чтобы она сохраняла полную самостоятельность.

Признание врожденных идей, вообще говоря, не тождественно признанию существования рациональной интуиции. Не следует путать два различных вопроса: (1) существуют ли доопытные истины?, (2) способен ли ум мыслить некоторые истины без доказательства? Первый вопрос — это проблема априоризма в тех или иных его оттенках; второй — это проблема непосредственного усмотрения истин человеческим умом. Декарт считал, что некоторые понятия и суждения являются врожденными, а интуиция осознает истинность как этих понятий и суждений, так и суждений о некоторых связях между ними, поскольку таковые самоочевидны (см. 30, с. 87). Врожденные идеи дают нам знание, а интуиция обеспечивает осознание этого знания и его истинности, причем результаты деятельности интуиции выражаются в конечном счете в суждениях. У Декарта не было принципиального расхождения между этими двумя вопросами, и у него все врожденное интуитивно, однако не все интуитивное он считал врожденным.

Декарт противопоставил свое учение о врожденных идеях ума материализму. Если Ф. Бэкон признавал только врожденность предрасположенностей к некоторым заблуждениям («призраки рода»), то Р. Декарт пытается обнаружить сами истины, не зависящие будто бы от отражения внешних объектов и абсолютно имманентные сознанию (см. 30, с. 327, 382). Впрочем, он не был намерен «извлечь» весь внешний телесный мир из перечисляемых им врожденных идей и черпал из них только уверенность в существовании этого мира в целом. Физику нашего мира он рассматривает в основном как независимую от врожденных идей (см. 4, с. 350).

Каков состав врожденных идей по Декарту? В число их

он включил ряд понятий, как-то: бытия, бога, существования понятий, числа, длительности, телесности и структурности тел, фактов сознания, свободной воли. Кроме того, врожденными он счел и некоторые суждения-аксиомы (*notiones communes*), а именно: «у ничто не бывает свойств» (ср. 69, I, с. 223), «из ничего не бывает ничего» (30, с. 463; ср. 69, I, с. 198), «нельзя одновременно быть и не быть»¹, «у всякой вещи есть причина», «нет атрибута без субстанции», «целое больше своей части», «причина целого может быть причиной части», «сомнение есть акт мышления», «всякое протяжение делимо», «линия состоит из точек», «все телесное протяженно», «у шара есть лишь одна поверхность», «два плюс два составляют четыре» и др.

Мы привели довольно длительный список суждений, которые Декарт считал врожденными, дабы читатель воочию убедился, что вопрос об их классификации не столь простой. В общей форме эти суждения можно разделить на логические принципы и экзистенциальные утверждения. Детальнее этим вопросом занимался, например, В. Серебряников (см. 62, с. 93); есть и новая литература. Характерно, что Декарт не противопоставлял врожденных суждений понятиям, поскольку мыслил понятия (например, бытия или бога) экзистенциально, что вполне соответствует его рационализму, а суждения рассматривал как слитные связи понятий, которые невозможно «отделить» друг от друга (например, телесность и протяженность). Когда же он относил к числу врожденных суждений такие, например, как «два плюс два все равно, что три плюс один» (30, с. 87), то стиралась грань между интуицией и простым доказательством, а последнее, конечно, даже Декарту трудно было бы считать врожденным.

Итак, границы между врожденно-интуитивными, интуитивными и опосредствованно доказываемыми суждениями (и понятиями) вполне отчетливыми у Декарта не были.

Лейбниц упрекал Декарта в упрощенном, грубом понимании врожденности, но его упрек был несправедлив. Утверждая, что душа человека мыслит непрерывно даже

¹ Этот закон логики Декарт назвал «великим принципом» (67, с. 121).

в лоне матери, потому что дух всегда активен, Декарт имел в виду лишь эмбрионы мыслей, столь смутные их зачатки, что для их прояснения необходима деятельность «естественного света» разума, возможная только у взрослых людей (см. 30, с. 465; ср. 26, 1, с. 429). Сама по себе идея о врожденности знаний была ошибочной в любом ее варианте, но она не была абсурдной: ведь мы всегда опираемся на знание, полученное нами от прошлых поколений, а часть этого знания получаем при рождении в виде задатков способностей и определенного набора безусловных рефлексов, которые сами по себе не есть знание, но вне всякого сомнения могут и должны быть истолкованы как *информация*.

Нельзя ли считать врожденным чувственный опыт? Этот вопрос, отрицательный ответ на который для материалиста самоочевиден, был для Декарта очень заманчивым: положительный ответ на него привел бы рационалистическую картину мира и его познания к полному единству. Но — как и при оценке познавательной роли ощущений — Декарт не смог достичь определенности. С одной стороны, он соглашается с тем, что «воображение (*imaginatio*)», т. е. восприятия, представления и собственно воображение, существуют не в духе человека, а в его телесности, а значит вызываются внешними телами и в разуме не коренятся (см. 30, с. 396—397). С другой стороны, он склонен считать врожденными те ощущения, которые наиболее ясны и отчетливы, а значит разделяют признаки интуитивных истин. Однако, в этом случае возникает новое противоречие: есть резон считать такими ощущениями те, которые близки к теоретическому познанию, т. е. ощущения геометрических качеств, но не меньше доводов, наоборот, в пользу ощущений цвета, вкуса и т. д., ибо последние наиболее яркие.

В ответе Леруа (*Regius*'у) философ писал, что все цвета врождены нашему сознанию, а в конечном счете и вообще все идеи. Но как могут быть врождены те ощущения, которые сам же Декарт называл фиктивными? Философия диалектического материализма ныне доказала, что ощущения экстерорецепторов и не фиктивны, и не врождены. Но доля истины в Декартовых поисках их врожденности все же была: ведь в мозгу запрограммированы все те модальности ощущений, которые могут «переживаться» в нервных тканях, однако, конечно, только идеалист станет утверждать, будто запрограммированы также структура и

порядок их появления в сознании¹. Кроме того, следует подчеркнуть, что запрограммированность различных модальностей ощущений есть результат естественного отбора в процессе смены многих миллионов поколений живых существ на Земле на базе закрепления в структуре нервных тканей миллиарды раз повторяющихся особенностей жизненного опыта. Это, конечно, не имеет ничего общего с идеалистической теорией. Что касается «смутных и спутанных» чувственных идей, например, снов, то первое правило метода запрещает Декарту считать их истинными, следовательно, они не могут быть врожденными. Таким образом, рационалистической унификации познания добиться не удалось.

Как бы то ни было, Декарт крепко держится за *cogito ergo sum* как за оплот рационализма. Но *cogito* влечет за собой опасность солипсистского замыкания сознания. Декарт же хотел прийти не к солипсизму, а к твердому знанию *природы*, а потому нуждался в доказательстве достоверности человеческих познаний о внешнем мире.

Проблема бога Ради получения этого доказательства он пытается предварительно уверить-ся в бытии бога как необходимого, по его мнению, посредствующего звена между «я» и природой.

Декарт ссылается на то, что бог нужен нам как гарант существования мира, его познания и вообще безошибочного действия человеческого разума, ибо якобы только бог мог бы быть надежным источником «естественного света», противоположным всякой лжи и обману. Ссылки на недопустимость лжи выступают у Декарта в роли первого используемого им доказательства бытия бога, явно, впрочем несостоятельного, поскольку философ забывает, что источник истинности познания вполне может быть личным.

Философ ссылается и на другой аргумент, а именно: только бог в состоянии вселить в души людей как существ несовершенных мысль о существовании всесовершенного существа (см. 30, с. 284, 369). Имеется в виду, что несовершенство людей неоспоримо, поскольку они сомневают-

¹ Совсем недавно американский лингвист Ноам Хомский в работе «Картезианская лингвистика» (Нью-Йорк, 1966) сделал попытку возродить учение Декарта о врожденных идеях, ссылаясь на факты предрасположенности детей к изучению естественных языков.

ся в достоверности знаний, но *осознать* себя в качестве несовершенных существ люди могут только постольку, поскольку есть «точка отсчета» в образе бога как высшего совершенства. Но и это второе доказательство, являющееся вариантом апелляции к высшим причинам, т. е. старого космологического доказательства¹, ложно, потому что причиной представлений людей о бесконечном совершенстве вполне может быть сама всемогущая природа, а не какой-то стоящий над нею «всеведущий» бог. Декарт не понимал того, что сама природа способна развиваться по пути совершенствования, а человеческое мышление может гипертрофировать последнее.

Когда Декарт обращается к пресловутому (у него уже третьему) онтологическому доказательству, то оно оказывается, как признают и современные томисты, всего лишь способом изложения в иных терминах неудачных первых двух доказательств (ср. 89, р. 114). Впрочем, оно естественно напрашивается в системах рационалистов XVII в., так что в случае Декарта нам нет особой нужды выводить его генетически из формулы Ансельма Кентерберийского в «*Proslogion'e*»: «Никто, мыслящий, что такое бог, не может помыслить, что бога нет (*nullus quippe intelligens in quod Deus est potest cogitare quia Deus non est*)...».

Структура онтологического доказательства у Декарта такова: логическая связь тождественна онтологической, значит из «мыслю (*cogito*)» вытекает «Я есть (*sum*)», но, следовательно, из «бог мыслим (мною) (*Deus cogitatur*)» вытекает «бог есть (*Deus est*)» (ср. 73, с. 324). Декарт имеет в виду, что «всесовершенство» бога уже в себе как понятие содержит признак признака реального существования, но шоры рационализма не дают ему учесть того, что признак реального существования еще не есть *реальный* признак существования (см. 30, с. 286, 384, 432)². Его дедукция оказывается очень некорректной и с точки зрения содержания понятия «всесовершенство», и с точки зрения пра-

¹ См. 30, с. 359, 368. Аналогично Декарт рассуждает, что мысль о том, что человек есть конечная субстанция, может появиться в его голове только потому, что существует субстанция бесконечная, но и этот довод столь же неубедителен (там же, с. 358, 363).

² В ту же, в конечном счете, ошибку впадает Спиноза, когда он пишет, что имеющий ясную и отчетливую идею субстанция, но сомневающийся в том, существует ли она, попадает в положение того, кто твердо знает истину и тут же в ней сомневается (см. 69, I, с. 366).

вомерности перехода от мыслимости бога человеком к существованию бога.

Переход от одной интуитивной истины (*cogito*) к весьма сомнительной другой (*Deus est*) оказался нарушением правил метода Декарта, так как отходит от строгой дедуктивности и сводится к необоснованному «прыжку». Поэтому Декарт попытался прибегнуть еще к одному, уже четвертому по счету, доказательству, апеллирующему к врожденной идее бога. Видимо, сам Декарт чувствовал сомнительность этого доказательства, поскольку он не просто ссылается на данную идею как якобы факт сознания, а пытается *доказать* ее наличие в душе людей и апеллирует к тому, что под интуицией сомнения в нас лежит интуиция о всесовершенном бытии, и к тому, что нам врождена божественная идея свободы воли (см. 30, с. 369; ср. 26, 1, с. 431). А. Арно (Arnauld) в четвертой серии «Возражений» указал Декарту на наличие у него логического круга: уповая на бога как на гаранта надежности принципа интуиции, порождающей истину, Декарт обосновывает само бытие бога путем ссылки на интуитивное усмотрение ума. Это критическое соображение говорит и о субъективизме критерия «ясности и отчетливости» вообще, хотя и оставляет в стороне немаловажную особенность рассуждений Декарта: он сделал понятие бога *зависимым* от человеческого разума и его действий.

И вообще роль, исполняемая богом в системе взглядов французского философа, чисто вспомогательная,— это средство, доставляющее ученого и его «я» к бытию природы и ее познанию¹. Поэтому идеализм Декарта оказывается в функции необходимого условия перехода субъекта к объективному познанию. Это связано с деистическими положениями.

Конечно, признавая, что бог «разумет и волит» (30, с. 436), Декарт не порывает с ортодоксальным тезисом, а его тезисы о вечности, бесконечности, всемогуществе, независимости и простоте «последней причины» всей Вселенной (см. 30, с. 285, 363, 368, 436) можно толковать по-разному. Но Паскаль, а за ним Фейербах с основанием писали о деизме Декарта в силу того, что тот указывал на бессилие бога изменить фактический состав прошлого времени, а главное, утверждал невозможность чудес и способность

¹ Декарт, ссылаясь, например, на всемогущество бога, доказывал, что физические частицы делимы бесконечно (см. 30, с. 475).

материи «отменить» установленные богом только прямолинейные движения тел (см. 30, с. 197, 204—205, 354, 490).

Бог Декарта дал природе изначальные законы движения, после чего реализация этих законов и их разнообразная модификация (вследствие взаимодействий тел) происходит уже совершенно естественным образом, ибо бог, «установив законы природы, предоставил ее своему течению...» (30, с. 292). Дальнейшая его функция — быть *гарантом законов сохранения* природы, истинности познания и неизменности уже полученных истин. Неизменный бог обеспечивает стабильность законов движения природы, ее общую устойчивость и незыблемость¹.

«Сохранение» богом мира Декарт понимает как поддержание этого бытия непрерывным действием и даже как беспрерывное творение его заново. Но это все же не религиозное *creatio mundi*: ведь Декарт изгоняет из философии все целевые причины и ссылки на откровение, сообщаящее о «сотворении мира» богом в не очень далеком прошлом (см. 30, с. 463). Недаром неоконченный его диалог, относимый Ш. Адамом к 1528—1529 гг., либо к 1541 г. назывался: «О разыскании истины посредством естественного света, который во всей чистоте, без помощи религии и философии, определяет воззрения...». Декартово «творение мира» представляет собой как бы непрерывное вытекание его из вечных логических соотношений, из рационально выражимых и фиксируемых законов природы, представляющих собой и логические и реальные основания действительности (см. 30, с. 292, 367, 437, 485). Встречаются у Декарта и высказывания, как бы растворяющие бога в природе на манер пантеизма, хотя они для него не очень характерны. Вот одно из них: «...под природой, рассматриваемой вообще, я понимаю теперь не что иное, как самого бога...» (30, с. 397). Католические интерпретаторы Декарта стараются подобные его мысли замалчивать (ср. 100).

Итак, действительский бог потребовался Декарту для того, чтобы избежать солипсизма данного мыслящего сознания, ибо *логически* внешний мир из *cogito* не выводим. А также для того, чтобы объяснить сохранение материи и законов ее движения, ибо *логически* движение и его инерция не выводимы из материальной протяженности. Как увидим ниже, посредством идеи бога Декарт объясняет и

¹ Декарт ссылается, например, на то, что бог сохраняет направление инерциальных движений (см. 30, с. 487).

происхождение живых существ, а тем более мыслящих людей, ибо *логически* мышление не выводимо из материальности. Кроме того, на идее бога держится, как уже отмечалось, фундамент теории познания Декарта. Признавая, что взаимосогласованность восприятий может существенно усилить вероятность не вполне достоверных знаний, Декарт все же остался верен рационализму и отказывается признать вероятное знание в качестве истинного. Придать статус такового нашим утверждениям, основанным на опыте, может только божья воля (см. 30, с. 397, 406).

Но апелляции к богу поставили Декарта перед кругом новых трудных проблем: откуда берутся ошибки в познании, если бог «не может быть обманщиком»? (30, с. 287, 370, 397, 407). Вызванный этими проблемами ход рассуждений Декарта оказывается весьма искусственным. Он допускает, что бог сделал людей ошибающимися, а значит несовершенными в интересах более глубокой (?) гармонии вселенной¹. Но несовершенство людей не затрагивает присущего им «естественного света разума»: ошибки происходят не от самого ума, но от свободной воли, т. е. самопроизвольных решений людей, от их «легкомыслия», толкающего на неверное соединение друг с другом, а затем на ложную интерпретацию идей и ощущений (см. 30, с. 376, 378, 399, 415 и др.). И хотя заблуждения находят свое место именно в интеллекте, они все же не им вызваны: сама по себе дедукция не может быть «плохо построенной», но она может и опираться на «поспешные и необоснованные» суждения о фактах, порожденные волей человека (см. 30, с. 84, 108, 374), где, наоборот, сказано, что в самом разуме ошибок «никогда» нет. Эта антиномия разъяснена нами здесь.

Но коль скоро воля способна исказить мышление людей, следовательно, она «выше» разума, но ее одной для истинного познания недостаточно, и необходим *верный метод* (см. 30, с. 444). Только правильное направление самой воли подлинным методом приводит к соответствию между волей и разумом и намечает путь к необходимым, но в то же время свободным познавательным действиям и делает познание безошибочным (ср. 4, с. 194).

Таким образом, Декарт признает *два вида* мыслительной деятельности — собственно познание, т. е. восприятие разумом, и активное утверждение и отрицание в мыслях,

¹ Подобный взгляд затем высказали Лейбниц и Беркли.

осуществляемое волей человека. Сама воля, следовательно, есть нечто рациональное, своего рода «порыв» мышления. Впрочем, трактовка феномена воли Декартом не очень ясная и цельная: ведь оказывается, что эта рациональная (мыслительная) деятельность способна вносить в саму рациональность путаницу и ошибки.

Как бы то ни было, Декарт настаивает на том, что бог снабдил людей свободной волей, и уже это противопоставляет их каузальной природе. Так деизм Декарта разрастается в дуализм. Поскольку механика не может объяснить сознания, а тем более свободы воли, философ прибегает к учению о двух качественно различных субстанциях. Спустя сто лет материалист Гольбах предпочел оставить происхождение сознания без объяснения, но избежал дуалистического «грехопадения». Декарт же принял мнимо-«удобные» объяснения, даваемые дуализмом, хотя они были не способны удовлетворить запросы науки и в конце концов совершенно разочаровали ее.

У Декарта обозначился резкий дуалистический раскол — не столько между философией и специальными частными науками, сколько *внутри самой философии*. В политических вопросах Декарт проявлял большую осторожность и шел на компромиссы. Ему было не по пути с феодально-церковной реакцией, но он не помышлял и о борьбе против аристократически-дворянских клик, стремился уйти в сторону от острых социальных конфликтов. Эта социально-классовая компромиссность взглядов Декарта обрела в разделении философии на материалистическую «физику», т. е. общую теорию природы, и идеалистическую «метафизику», т. е. учение о божестве и душе, своего двойника, или теоретического аналога. Деизм и дуализм Декарта заставили потесниться идеализм в его собственном, метафизическом лоне, но и материализму пришлось довольствоваться только частью «территории»: он стал не более как одним из параметров картезианского мировоззрения.

Физика телесной субстанции

Посмотрим, какова картина мира, даваемая материалистической «физикой» Декарта.

Вопрос о природе и структуре физического мира ставится Декартом следующим образом: мы знаем, что бог создал мир так, как об этом учит христианская религия, но посмотрим, как мир *мог бы* возникнуть естественно, без всякого божьего вмешательства. Неотомисты

Э. Жильсон в своей книге «Роль средневековой философии в формировании картезианской системы» (1930) и Ж. Маритен вopusе «Мечта Декарта» (1932) считают, что мыслитель этим сознательно обесценил свои натурфилософские построения. Но в действительности это была острая форма выведения физики из-под ударов фанатичных религиозных метафизиков.

Во всей природе, по Декарту, безраздельно действует единая телесная субстанция. Вопреки воззрениям Аристотеля и схоластов, на земле и на небе — всюду одна и та же материя (см. 30, с. 197), что никак не противоречит вероятной множественности физических миров. Определяя субстанцию как то, что «не нуждается» ни в чем другом для своего существования, Декарт подчеркивает всеобщность материального начала в природе¹.

Декарт ищет у материи абсолютно всеобщих неизменных свойств и находит их не в твердости и структуре, а в *объемности*, причем рассуждает довольно умозрительно (см. 30, с. 348, 470). От схоластов он заимствовал отождествление главного свойства субстанции с ее сущностью и объявил протяжения и общий факт наличия у тел стереометрических форм всеобщими простыми элементами материи (см. 30, с. 146). Он совершенно отождествил материальность (телесность) с протяженностью (см. 30, с. 148, 343, 476) и признал существование у материи только таких свойств (модусов), которые *логически* вытекают из ее протяженности, «разнообразия» последнюю: таковы конкретные очертания — фигуры, величины, расположения, порядок частиц, их количество, делимость и длительность, перемещения (см. 30, с. 189, 338, 446, 478 и др.).

Из отождествления телесности с протяженностью вытекает отрицание Декартом существования пустоты. Кроме того, он ссылается на самоочевидную врожденную идею: «у ничто нет свойств», значит ничто (пустоты) нет (см. 30, с. 460, 473). Таким образом философ отвергает схоластическое положение о том, что природа «боится» пустоты.

Картезианская физика превращает природу в математическую схему, отвлеченную от многообразия чувствен-

¹ Он не анализирует термина «нуждаться» в его философском употреблении. Между тем материальная субстанция у Декарта все же «нуждается» в наличии у нее сущности, тождественной с ее главным свойством, а кроме того «нуждается» в логическом (рациональном) ее обосновании богом (ср. А. И. Введенский. Декарт и окказионализм. Пб.-Москва-Берлин, 1922, стр. 48).

ного опыта (см. 30, с. 154, 389). Примером этого превращения служит разработка Декартом оптики как разновидности геометрии световых лучей. И вообще он смотрит на мир глазами абстрактного геометра. Это было вполне в духе времени: Паскаль заявлял тогда, что все, что превышает геометрию, превышает и нас самих; Лейбниц хотел геометрическим способом построить науку о праве, а Пуффендорф серьезно мнил себя Коперником в этике, вычерчивая «орбиты человеческих поступков». В общем ирония Свифта по поводу геометрических увлечений лапутян имела под собой основания, но эти увлечения отнюдь не были ретроградными.

Геометризация материальности, т. е. отождествление ее с протяженностью, имела в себе рациональное зерно: ведь материя и пространство неразрывны и протяженности «материальны» уже постольку, поскольку их вне материи не существует. Мало того, в наши дни физики и философы ведут споры о том, является ли пространство формой, видом материи или же «самой» материей. Эти различия не словесны: смысл трактовки пространства как всеобщей материальной среды изменяется в зависимости от выбора одной из трех характеристик. Если пространство есть вид материи, то правомерно истолкование гравитационного поля как пространственной криволинейной структуры. Если же пространство есть «сама» материя, то правомерно более сильное допущение, что все виды материи рождаются из ее полей.

Заметим, что и Декарт, и Ньютон абсолютизировали пространство, но по-разному, — первый видел в нем фундаментальный атрибут материи, а второй — вместилище и основу инерциальной системы тел. Таким образом, абсолютизация пространства шла рука об руку с развитием учения о «необходимости» пространства для материи. И еще Демокрит, видевший в пространстве всего лишь пустоту, признал ее необходимым условием существования материальных атомов.

Кроме того, следует иметь в виду, что объективно Декарт подготавливал физику Ньютона в более конкретных смыслах. Протяженность Декарта была совершенно однородной, а круговые и вообще криволинейные траектории потеряли статус изначальности и стали рассматриваться, как это мы сейчас увидим, как продукт взаимодействия тел. Ньютоново тяготение в изотропном пространстве выступило затем в роли предварительной «расшифровки» при-

чин криволинейных траекторий планет, ибо эти траектории стали рассматриваться как продукт взаимодействия инерциальных и гравитационных сил (ср. 41, с. 46).

Из отождествления материальности с протяженностью Декарт логически вывел ряд следствий, а заодно и создал для себя невольные затруднения. Если сущность материи состоит не в непроницаемости, значит всякая частица делима, а поскольку она всегда протяженна, то делима до бесконечности. Материя состоит не из неделимых атомов, а из бесконечно делимых корпускул, составляющих совместно материальный континуум (см. 30, с. 475). Ныне мы, однако, знаем, что по-своему были правы и Демокрит и Декарт, потому что они говорили о *разных уровнях* деления материи,— об атомарном и о том, который ныне обозначают как совокупность всех субатомных уровней.

Поскольку протяженность неограничена, то материальная Вселенная беспредельна (см. 30, с. 476), и нигде нет места для супранатуральных рая и ада. Не могло быть и «всеобщей бестелесной пустоты» до создания мира, иными словами, материальная Вселенная существует вечно. Если материальный мир, как только что показано, беспределен, то всякое движение тел возможно только как относительное *взаимосмещение* их, и никаких «идеальных» движений в надлунном мире быть не может.

Далее, в телах не может быть пор, а потому весь мир, строго говоря, одинаково плотен и всякое образование «скважин» в одном теле немедленно означает вхождение в них частиц других тел (см. 30, с. 187, 467, 474). Значит, все различия между телами состоят только в тонкой структуре их строения. Все свойства материальных частиц редуцируются к различным их взаиморасположениям и степеням расчленения. «Все свойства, отчетливо различимые в материи, сводятся единственно к тому, что она дробима и подвижна в своих частях...» (30, с. 476), а это приводит к разнообразию в движениях частей систем и конгломератов. «...Все различие частей материи сводится к разнообразию предписанных им движений» (30, с. 195).

В сказанном состоит ключ к выяснению значения терминов «граница разделения частиц», «сцепление частиц», их «плотность», «непроницаемость» и т. п. Что значит, что А и В обладают плотностью? Лишь то, что А не может двигаться внутрь В и, наоборот, В не может войти в А, но они могут перемещаться лишь вдоль их совместной границы (см. 30, с. 466). Следовательно, бóльшая непроницае-

мость некоторого куска материи по сравнению с другим телом означает лишь меньшую подвижность составляющих его частей относительно друг друга, т. е. их меньшую структурную расчлененность. Значит, плотность можно истолковать в терминах движения и покоя: она представляет собой относительно большую степень покоя частиц тела и отсутствие движения их в стороны друг от друга (см. 30, с. 497). (См. рис. 1.)

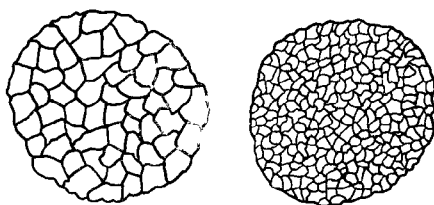


Рис. № 1
Объяснение пластичности материи по
Декарту

Следовательно, Декарт дает *операционные* определения физических характеристик, что соответствует его общей тенденции к стереометризации физики. Но возникает вопрос, что собой представляют *границы* между частицами, если пустоты нет и всякое разделение тела влечет за собой слипание разделенных частей? Или, может быть, на границах частиц возникают особые силы «раздора»? Проблема деления материи и различной ориентированности движения ее частиц оказывается для физической онтологии Декарта камнем преткновения (см. 30, с. 484)¹. Он не может объяснить различий в плотности тел, потому что весь его телесный континуум столь же однороден и бескачествен, как и пространство, а структурные границы между фрагментами телесных образований представляют собой что-то эфемерное или же крайне загадочное. Можно, впрочем, указать на то, что выход из этой ситуации начинает

¹ Что касается вопроса о «пределе» делимости микрочастиц, то он оказался, как это выяснила современная нам физика, чрезвычайно сложным. В физике элементарных частиц обнаружилось, что попытки делить эти частицы на более «мелкие» и «составные» приводят к рождению новых (а не дробных) пар частиц, так что элементарные частицы оказываются... составной системой элементарных частиц того же уровня.

намечаться (не очень отчетливо) у Декарта тогда, когда он связывает понятие плотности с инерцией покоя как мерой массы, хотя он совсем не связывает массу с тяжестью (см. 30, с. 521) и не совершил перехода от кинематики мира к действительной его динамике.

Посмотрим теперь, каковы дальнейшие следствия из исходных посылок физики Декарта. Если пустоты нет и все частицы примыкают друг к другу, то стоит двинуться хотя бы одной из них и в движение приходят все. Декарт считает, что *внутренне* все тела обладают инерцией именно к покою (как и у Спинозы, движение у Декарта — это всего лишь *модус*, частное проявление, следствие протяженности), так что все движения и изменения в мире суть следствия *внешних* причин, как-то *нажимов* и *толчков* (см. 30, с. 536), причем действие всегда равно противодействию. Отводя роль «первопричины» богу, Декарт называет законы перемещений «вторыми причинами» материального мира. Нигде нет целей, а всюду только причины механического движения; законы природы — это исключительно законы механики (см. 30, с. 299, 477).

Поскольку всеобщность касаний, примыканий и сцеплений тел обеспечивает передачу где-то происходящего движения на все прочие уголки Вселенной, «запуская в ход» весь материальный мир, то абсолютного покоя не существует, хотя модальная характеристика движений означает, по Декарту, что не существует и абсолютного движения (а значит и абсолютного «места»). «...Нигде нет ничего неизменного», всюду царит «вечное изменение» (30, с. 178, 490; ср. с. 276, 471, 481).

Отвергая схоластические «тайные силы» и сводя все физические процессы к кинематике *взаимодействий*, а значит взаимосмещений и оттеснений, Декарт отрицал тяжесть, вообще тяготение и всякое далекодействие (см. 30, с. 232, 244, 291). В рамках кинематической физики Декарту приходится истолковывать явления тяготения очень искусственно, так что и он сам чувствует шаткость своих надуманных построений (см. 30, с. 223, 226, 232)¹. Зато без особого труда он объяснил характер планетных орбит, проистекающий оттого, что всякое движение есть будто бы

¹ Декарт объяснял, например, приливы и отливы на Земле «давлением», которое Луна через «воздушный эфир» оказывает на земные океаны. Впрочем, здесь скрывалась догадка о физическом воздействии Луны на Землю.

взаимосмещение, способствующее завихрению перемещающихся масс. Получив от бога способность только к прямолинейным движениям, материя «превратила» последние в криволинейные (см. 30, с. 202, 204, 487), так что физическая геометрия прямых линий — это всего лишь предельный случай геометрии кривых.

Объяснение происхождения геометрии движения планет, как бы ни было оно наивным, вело к диалектической по сути дела идее об изменчивости и развитии всех движений и состояний. Но с другой стороны, все состояния мира характеризуются законами сохранения, а именно: (1) все существующее избегает саморазрушения и стремится сохранить себя, а (2) каждая частица «находится в одном и том же состоянии» (30, с. 198), пока столкновения не вынудят ее изменить его. По сути дела перед нами формулировка *принципа инерции*, охватывающего как покой, так и движение (ср. 30, с. 478, 486—487). Впервые в печати Декарт сообщил о нем в «Началах философии» (1644), более четко выразив его, чем это сделал Галилей.

Отвергнув всевозможные схоластические «силы», Декарт ввел в физику силу инерции. Таким образом тела «сами по себе» вовсе не стремятся к покою, коль скоро они уже находятся в состоянии движения. П. С. Кудрявцев в известных исследованиях по истории физики обращает внимание еще на одно замечательное прозрение великого философа: в одном из писем Декарт высказал мысль, что чем быстрее движется тело, тем менее оно склонно к изменению своего состояния под внешним воздействием, и это можно понимать как допущение того, что *не всегда* движения тел складываются арифметически¹.

В качестве (3) закона сохранения может быть указан следующий: имеющееся во Вселенной количество движения, то есть произведение массы на скорость тел ($m \cdot v$), сохраняется, оно не уменьшается и не увеличивается, а происходит только его перераспределение и обмен между отдельными частями Вселенной и внутри их. Это значит, что *материя и движение взаимосвязаны и в целом не уничтожимы*, изменения в космосе происходят через свою про-

¹ Когда впоследствии на нарушение закона арифметического (и алгебраического) сложения движений, вызванного тем, что масса быстро движущегося тела возрастает, указали Д. Д. Томсон и Н. А. Умов, это был уже подход к идеям частной теории относительности.

тивоположность, а именно — неизменность (сохраняемость), и всякое изменение есть взаимодействие количества движения¹. Для отдельной корпускулы закон $m \cdot v = \text{const}$, поскольку в этом случае m не меняется, физически означает сохранение скорости движения частицы, то есть мы получаем запись закона инерции для состояния движения, а если $v=0$, то и для состояния покоя.

Можно истолковать соотношение (2) и (3) законов сохранения Декарта так: второй закон говорит о сохранении движения, имеющегося у данного тела, а третий — о сохранении движения при его передаче от одного тела к другому при неупругом ударе (см. 2, 20, с. 595; ср. 30, с. 478) (направление движения сохраниться не может, ввиду постоянных нарушений его другими телами, что в астрономии называли «возмущениями»). Перед нами зачаток закона сохранения энергии, но без понятия о ее качественных превращениях. Как указывал Энгельс, в данном своем виде этот закон вполне соответствовал метафизическому пониманию «превращений» в XVII в. как всего лишь переходов одних механических движений в другие, столь же механические².

**Картезианская
космогония и идея
развития**

На основе вкратце нами освещенной физики Декарта им было развито учение о генезисе Вселенной, известное как «теория вихрей», — одна из самых ранних гипотез возникновения солнечной системы и подобных ей космических систем. Вселенная есть единый материальный механизм с неменяющимся, но бесконечно огромным количеством движения, и этот механизм каузально самодействует, приходя от простых ко все более сложным состояниям.

Вначале всюду господствовал «хаос», т. е. беспорядочное движение мелких угловатых частиц, условно называемых Декартом «эфиром». В процессе взаимодействия эти частицы постепенно обкалывали, обтесывали и округляли друг друга (см. 30, с. 207, 514), но в промежутках между уже сравнительно круглыми частицами еще очень долго сохранялись и угловатые. Взаимосмещающие движения

¹ Дialeктический смысл законов сохранения у Декарта хорошо раскрывается в работах П. Рубена (P. Ruben)

² Переходы, передачи движений Декарт понимал соответственным как мгновенный акт, как бы прощзывающий цепочку взаимодействующих тел (см. 30, с. 244).

агрегатов частиц привели затем к образованию вихрей, которые еще более ускорили процесс образования разных видов корпускул, а также вызвали их сспарадию, взаиморазделение по виду и в конце концов — появление уплотненных центров внутри вихреобразных движений (см. 30, с. 195, 206, 513).

Так Декарт представляет себе естественно прогрессирующее самоупорядочение мирового хаоса. Оно приводит к образованию трех различных видов (типов) корпускул, т. е. к своего рода дифференциации *materia prima*. Во-первых, это «огненное» вещество, под которым Декарт понимает «самую тонкую и самую пронизывающую жидкость на свете» (30, с. 188; ср. с. 207, 562), самую активную и наиболее быстро движущуюся. Во-вторых, вещество «воздушное», образующее небеса и представляющее собой как бы «разбавленную» жидкость, но вовсе не какую-то «сверхвещественную» и почти сверхъестественную квинтэссенцию Аристотеля. Наконец, в-третьих, «земляное» вещество, которое плотно и состоит из самых крупных, а значит наиболее медленно движущихся частиц. Три названные типа корпускул нельзя, следовательно, путать с обычными огнем, воздухом и землей. Декарт имеет в виду, говоря о них, примерно то, что мы теперь называем тремя обычными на земле агрегатными состояниями вещества, — газообразным, жидким и твердым. Но, присоединяя к агрегатным характеристикам и некоторые другие, Декарт сводит химические свойства тел к механическим. Во всяком случае такая тенденция намечается.

Дальнейшие судьбы «трех веществ» Декарт представлял себе так: «огненное» вещество как более легкое отложилось в центральных районах мировых вихрей, положив начало солнцу и звездам; из вращающихся облаков «воздушного» вещества образовались «небеса», а из «земляного» — планеты и кометы (см. 30, с. 191, 214, 221), увлекаемые затем вихревым движением в их обращении вокруг Солнца. Получилось своеобразное примирение взглядов Птолемея и Коперника: наша Земля находится неподвижно относительно «воздушного» вихря, но движется вместе с ним вокруг центрального светила (см. 30, с. 228, 508).

Космогония Декарта для своего века была наиболее прогрессивной гипотезой, а его предположение о важной роли вихревых движений в космических процессах оказа-

лось замечательной догадкой. «...Вихри старого Декарта снова находят почетное место во все новых областях знания» (2, 20, с. 438). Энгельс обратил внимание на «электромагнитные вихри» Максвелла, а в наши дни без анализа вихревых движений невозможны исследования ни микрособытий в атомах, ни атмосферных макроявлений на Земле, ни мега-процессов на поверхности Солнца, внутри звезд и спиральных галактик. Д. Томсон и Джинс считали поэтому Декарта своим предшественником в истолковании структур Вселенной.

Какими бы осторожными оговорками ни сопровождал Декарт свою физику и космогонию (см. 30, с. 193, 510, 541), заявляя даже, что он строит всего лишь условные теоретические конструкции¹, от которых готов сразу же отказаться, едва церковь пожелает этого (см. 30, с. 510, 544), объективное революционизирующее значение картезианской теории почувствовали уже его современники, и даже спустя сто лет она восхищала этим Бюффона. Выведение следствий из причин по методу *генетической дедукции* позволило получить вдохновляющую и величественную картину саморазвивающейся Вселенной.

Природа безгранично усложняется, совершенствуется. Всюду и везде происходит ее прогресс на основе всеобщих естественных законов. Развиваются и вещества, и планеты, и страсти людей... В письме к Мерсенну от 20 февраля 1639 г. Декарт высказал мысль, что хорошо бы приложить идею прогресса и к животному миру. Пафос всеобщего развития, проникающий картезианскую философию, ярко очертил в своем исследовании С. Ф. Васильев (см. 14). Первым среди философов XVII в. Декарт стал на позиции естественного историзма, оказавшись тем самым на голову выше других своих современников-рационалистов. В узких рамках одного только механического движения он сумел нащупать диалектические связи, и в условиях XVII в. его механистическое, лишенное моментов, указывающих на внутреннюю противоречивость процессов, понимание развития стало стихийно-диалектическим, чего, конечно, нельзя сказать об аналогичном понимании, выдвинутом заново в середине XIX в. агностиком-позитивистом и крайним метафизиком Г. Спенсером. Диалектика проникла и в теорию познания Декарта, когда она прихо-

¹ «...Мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовывалось с опытом» (30, с. 511).

дит к выводу, что природу материальных вещей «гораздо легче познать, видя их постепенное возникновение, чем рассматривая их как совершенно готовые (*lorsqu'on les voit naître peu a peu en cette sorte, que lorsqu'on ne de considerer que toutes faites*)» (30, с. 292).

В XVIII в. к идее развития Декарта примкнули многие передовые умы, в том числе и Кант, исходивший в своих докритических, а также и критических сочинениях в отношении физики не из Декарта, а из Ньютона. Даже сорок лет спустя после выхода в свет «Начал...» Ньютона, в которых давался уже совсем не картезианский ответ на вопросы о взаимодействиях, дальном действии, силах и пустоте, Вольтер отмечал, что во Франции спор между двумя физическими картинами мира еще не разрешен окончательно. Впрочем, для самого Вольтера физика была лишь средством изгнания бога теистов из астрономии, и в специальных вопросах спора он не входил.

На протяжении XVIII в. узко механическая реализация идеи развития у Декарта все более утрачивала сторонников. Но в XX в. его физика вновь стала вызывать к себе интерес: в ее руководящих принципах ныне обнаружил предвосхищение новейших идей бесконечной делимости материального континуума, неисчерпаемости всеобщих связей, материальности физических полей.

Идея развития была внесена Декартом, как известно, и в математику. Создав аналитическую геометрию, он связал число с фигурой, а понятия «функция» и «переменная» внесли, как подчеркнул Энгельс (см. 2, 20, с. 125 и 573), движение как в эту новую науку, так и в связываемые ею ветви математического знания (см. 143).

Но оставаясь в основном в плоскости кинематики инерциальных систем и не вступив в сферу собственно динамики, Декарт закрыл себе путь к более глубокому пониманию движения. Растворение физики в геометрии, сведение толчка к резкому изменению траектории движений, а плотности тел — к их структуре ограничило возможности осмысления Декартом, хотя бы и стихийного, диалектической сущности развития, тем более что он видел источник последнего в божественном «первотолчке», сразу заложившем в мир все его кинематические потенции. Это допущение Декарта, иронически названное Паскалем принятием «первошелчка», означало сужение области дальнейших исследований прогресса в природе. Но это же допущение приняли Галилей и Ньютон.

Механика животного мира

Декарт пошел на деистические упрощения проблем и в вопросе о механизме развития живой природы. Хотя он и считал, что было бы желательно рассматривать растения и животных как существа, исторически постепенно усложнявшиеся, но поступить так ему помешал тезис его метафизики: «...более совершенное не может быть следствием и модусом менее совершенного» (30, с. 434). И он предпочел рассматривать животных в качестве автоматов, вроде часов и других механических устройств, которые построены внешней и высшей силой (см. 30, с. 296, 300, 302, 623).

Трактовка процессов жизни как машинообразно запрограммированных в смысле предварительно «заготовленных» ответов на внешние воздействия изгоняла схоластическую мистику из биологии и ориентировала на объективное изучение явлений органической природы. Понятно, что голландские и французские схоласты приняли ее в штыки.

Декарт попытался конкретизировать свою трактовку. То, что называли растительной и животной «душами», — это лишь тонкие и подвижные вещества, телесные «животные духи», «огни без света», «легкий ветерок, или вернес, пламя» (30, с. 293, 299). Столь же вещественно и механически он истолковывает нервные процессы у людей, уподобляя в четвертой главе «Диоптрики» и в сочинении «О страстях» нервы — трубкам, передающим «животные духи», словно газ или «нежный ветер» (см. 30, с. 600).

При всей ошибочности понимания Декартом сути процессов проведения нервных возбуждений, общая концепция трансляции оказалась чрезвычайно плодотворной. Детерминистский принцип «автоматизма тела» в данном его применении предвосхитил механизм безусловного и отчасти условного, происходящего «по привычке» (см. 30, с. 623), рефлексов, т. е. схему рефлекторной дуги. По-видимому, первым, кто указал на это, был Н. А. Любимов (см. 47, с. 195—196, 311—337; ср. 4, с. 337).

Идею рефлекса подсказала Декарту механика его века. В парке Фонтенбло он наблюдал механические фигуры людей у фонтанов, грозившие пальцем и обливавшие водой зрителей, если кто-либо невзначай наступал на скрытую в траве доску (см. 30, с. 539). Декарт распространил рефлекторный автоматизм на ощущения и даже эмоции (страсти) человека, что очень не понравилось иезуиту П. С. Даниелю. Определяя животных как простые маши-

ны и машинообразно истолковывая низшие отделы человеческой психики, Декарт «смотрит на дело глазами мануфактурного периода» (2, 23, с. 401), глазами во многом уже светского человека. С другой стороны, сближая чувственные реакции с рефлекторными связями, он не видит оснований отрицать ощущения у животных и в письме к Генри Мору от 5 февраля 1649 г. признает их способность к телесным чувствованиям¹.

Оба направления рассуждений *сближают* человека с животными, хотя сам же Декарт упрекает в этом сближении Монтезя, заявляя, что люди коренным образом отличаются от всех зверей вследствие паличия разума (см. 30, с. 260). Ведь сущность психической деятельности составляет мышление, а животные не мыслят, значит они не имеют «психики», т. е. сознания, хотя и ощущают. Определенная доля вины в возникающей у Декарта неясности ложится на неотчетливость психологической терминологии XVII в., но главная причина, которая ведет к ней, заключается в дуалистической непоследовательности философа.

Но наличие разума у человека несомненно. Для объяснения человеческого мышления Декарт нарушает строгую последовательность своей физики и строит идеалистическую метафизику. Он вырывает сознание из домена природы и материальной субстанции и комбинирует *деизм с дуализмом*.

Философ утверждает, что в человеке находятся две «конечные», «сотворенные» (см. 30, с. 358, 448), зависимые по своему существованию от бога и резко отличающиеся друг от друга субстанции, из которых одна — уже известная нам протяженная (телесная) субстанция, а другая — субстанция мыслящая (духовная).

Применительно к духовной субстанции действует уже знакомый нам принцип совпадения субстанциальной сущности с «преимущественным атрибутом» (см. 30, с. 449).

¹ Возражая Декарту, Н. Мальбранш утверждал, что визг собаки, которую колотят палкой, вовсе не свидетельствует о том, что ей больно, и он поверил бы, что собака испытывает ощущение боли, только в том случае, если бы она смогла удержаться от визга. Декарт не считал это возражение веским, но сам поставил вопрос: нельзя ли создать такой автомат с обликом животного, по поведению которого было бы невозможно распознать отсутствие или паличие у него психики (ср. 30, с. 300—301). Это зародыш современной нам проблемы: могут ли машины «мыслить»?

Мышление есть атрибут и сущность духовной субстанции, и поскольку главные атрибуты обеих субстанций различны, их сущности не совместимы друг с другом и находясь во взаимоисключающем отношении. Природа духовной субстанции, «совершенно не зависящая от тела» (30, с. 303), такова, что она непротяженна и как бы сосредоточена в одной точке, а значит неделима, тогда как телесная субстанция, наоборот, протяженна, делима и чужда мышлению (см. 30, с. 331). Но обе субстанции вечны, неизменны в своей сущности, и обе они производны от бога как высшей и абсолютно самостоятельной реальности.

Но что значит, согласно Декарту, сознавать, мыслить (*cogitare*)? В противоречии с содержанием упомянутого выше письма к Г. Мору, он включает в мышление в смысле деятельности духовной субстанции все, что происходит внутри личности. «Умом (*ingenium*)» он называет и интеллект, и воображение, и память, и чувство, и чувствование (ощущение) человека (см. 30, с. 125, 177, 429). Но главное во всем этом — собственно мышление, и остальные психические функции людей относимы Декартом в состав умственной деятельности только постольку, поскольку они как бы пронизываются мыслью. Декарт отождествляет мышление и сознание, имея, видимо, в виду, что ощущения и эмоции животных, не просветленные мышлением, смутны, тусклы, не осознаны. Нельзя сказать, чтобы позиция самого Декарта в этом вопросе была вполне ясной и определенной.

Однако достаточно определена та тенденция, которой придерживается Декарт при истолковании духовного мира человека: если он преуменьшал момент сознательного в переживаниях животных, то он, наоборот, интеллектуализирует эмоции и ощущения людей. Поэтому он пишет, что «душа мыслит боль» (30, с. 457), а «воображение (*imaginatio*)», желания и воля суть «модусы» мышления (см. 30, с. 456)¹, что повторил, вслед за Декартом, Спиноза.

Учение Декарта о двух субстанциях противоречило его же определению субстанции как того, что не нуждается для своего существования ни в чем ином. *Душа*, по Декарту, *нуждается* в определенном седалище (человече-

¹ Желая доказать полную субъективность цветов, запахов, звуков, Декарт, наоборот, ссылается на то, что психика есть «только мыслящая вещь» (30, с. 362), а потому ощущения эфемерны (см. 30, с. 597).

ском теле), а *тело* человека *нуждается* в душе как своим руководителем, так что только бог подпадает под Декартово определение подлинно самостоятельной субстанции.

Сближаясь с ортодоксальной религией в характеристике человеческой души, будто бы неразрушимой и бессмертной, Декарт рассуждает о том, что причина смерти заключается в теле и уход души из тела есть только следствие этого. Но сразу же возникает *противоречие*: если остановка телесных процессов делает невозможным дальнейшее пребывание души в человеческом теле, значит *тело воздействует на духовную субстанцию*. Сам Декарт приводит соответствующие наблюдения: болезнь и сон мешают свободе воли (см. 67, с. 228), телесный голод вызывает печаль духа, а особенности темперамента и конституции тела сильно воздействуют на эмоции и образ мыслей человека. Философ даже надеется, что медицина сможет сделать людей более мудрыми, чем они есть теперь (см. 30, с. 305, 459). С другой стороны, *дух воздействует на тело*, что видно из актов осмысленного и целенаправленного поведения. В этике Декарт указывает даже на такие случаи, когда обе субстанции *борются* друг с другом.

Но все эти факты, мимо которых Декарт при своей огромной научной честности пройти не мог, разрушали дуалистическую схему двух взаимонезависимых субстанций. Приходилось признать их взаимодействие, *influxus physicus*. Принцесса Елизавета Пфальцская, один из корреспондентов Декарта, усматривала взаимовлияние субстанций уже в факте прочной локализации души в теле. Для объяснения *influxus physicus* Декарт к этой локализации и апеллирует: душа влияет на тело посредством органа своего местопребывания в последнем, а именно шишковидной железы мозга (*glans pinealis*), которая воздействует на «животные духи» в нервах, а те — на мышцы и прочие ткани и члены тела (см. 30, с. 303, 398, 529, 611). Соответственно передается и обратное воздействие, так что получившая философский статус шишковидная железа выступает в роли пункта связей двух субстанций и передаточной инстанции между ними.

Факты эмпирии стали брать верх. Декарт признал, что психика человека и нервные процессы в его теле связаны весьма интимно. Следовательно, душа не есть «кормчий» на своем корабле, как учат перипатетика и церковь, но тесно сцеплена со своим телом (см. 30, с. 529). Духовенство неодобрительно отнеслось к этим выводам французско-

го рационалиста, но и само здание его философии стало терять устойчивость: еще более непонятной делалась способность воли вторгаться в строгую детерминацию телесного мира, а значит нарушать константность имеющегося в нем количества движения. Возникшие в картезианстве антиномии еще более обостряются в этике, где «страсти души» сливались воедино, а в то же время заново противопоставляли друг другу телесное и духовное и породили парадоксы свободы воли, унаследованные в дальнейшем Кантом.

Эти антиномии способствовали расколу в картезианстве. Материалист Гендрик де Руа (Jеруа, Regius) отверг существование духовной субстанции и стал рассматривать человека как полностью материальное существо, и Декарт порвал с ним отношения в 1646 г. Идеалисты Гейлинкс, Клауберг и Мальбранш (1638—1715) использовали картезианские мотивы для создания религиозно-философской системы окказионализма (occasional — случай), согласно которой в каждом необходимом случае бог, как своего рода трансмиссия, приводит обе субстанции в состояние соответствия их друг другу. Там, где ортодоксальному картезианцу представляется взаимодействие субстанций, на деле происходит будто бы синхронизация их состояний «высшей силой». Вариантом такого взгляда явилась затем изначальная «предустановленная гармония» духов и телесных явлений в философии Лейбница.

Эти искусственные построения не удовлетворили богословов, ибо получалось, что нет никакой свободы воли и душа лишь «повторяет» события, происходящие в телесном мире, или же, как марионетка, разыгрывает заранее написанную пьесу. Еще менее могли согласиться теологи с учением самого Декарта.

Учение о страстях Противоречия системы Декарта еще более обнажились в его учении о страстях, вводящем в этику. В этом учении мы найдем массу тонких наблюдений. Французского мыслителя вполне можно считать отцом физиологической психологии: на базе механистического детерминизма он попытался построить и объяснить всю физиологию страстей.

Проблема страстей у Декарта — это проблема связи двух субстанций, как он сам об этом и пишет (см. 30, с. 446). Затем у Спинозы она превратилась в проблему соответствия друг другу модусов двух различных атрибутов, а у Канта — соотношения двух разных «миров».

Страсти — это продукт двойкой природы человека. Они возникают, согласно Декарту, в шишковидной железе от взаимодействия желаний и волеий духовной субстанции и движений субстанции телесной (см. 30, с. 618—619). Это взаимодействие превращается в столкновения и борьбу между страстями (см. 30, с. 619—620). Иногда воля не в состоянии заставить тело что-то совершить, и тогда ее свобода сужается лишь до способности ее отчасти не подчиняться импульсам страстей. Как общий продукт взаимодействия тела и души страсти полезны для познавательной деятельности, фиксируя внимание на важных мыслях, но

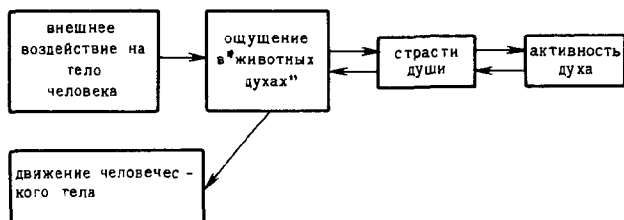


Схема № 3
Декартов вариант рефлекторного кольца

нередко они приносят зло, внося сумятицу в ход рассуждений и подавляя их своей мощью. Иногда они усыпляют внимание, и тем самым также приносят вред (см. 30, с. 631—632).

У Декарта намечилась трактовка страстей как чего-то вроде центрального звена безусловно-рефлекторной дуги или даже сложного кольца, хотя в этом факте было бы модернизацией находить уже те построения, которые в наши дни предприняли физиологи Павловской школы Н. А. Бернштейн и П. К. Анохин (см. схему. № 3).

В принципе такая же схема принимается им и для животных, с той только разницей, что отпадает звено активности духа, а место страстей души занимает бессознательный переход «животных духов» к телесным движениям, которые вызываются ими.

Вот пример механизма действия страстей, приводимый Декартом: «интеллектуальная радость» переходит из мыслящего духа в воображение (*imaginatio*), а затем посредством шишковидной железы вызывает движение те-

лесных «животных духов» в нервных трубках; эти «духи» в свою очередь побуждают к движению мышцы, а через кровь и нервы снова возбуждают в мозгу особое движение, вызывающее в душе страсть радости (см. 30, с. 529; ср. с. 613). Аналогичен механизм движения от «интеллектуальной тревоги» к страсти страха (см. 67, с. 238).

Начало указанного кольцевидного движения может, по мнению Декарта, находиться и в душе, вследствие того что она обладает свободной волей, по это должно непременно повести к парадоксальным ситуациям в физическом мире, потому что детерминизм не оставляет в нем места для спонтанных действий. В этом случае возникают трудности и для характеристики страстей: ведь они непременно предполагают соучастие в них свободной воли, так как все, что происходит без таковой, полностью объяснимо одним только движением телесных «животных духов» (см. 30, с. 604—605).

Читая Декарта, мы обнаруживаем, что он не смог прийти к единому решению насчет связи страстей со свободной деятельностью души и в особенности — с мыслительными процессами. Он замечает, что страсти — это «все виды восприятий или знаний» (30, с. 605), а затем определяет их как внутренние «восприятия», «душевные движения (*émotions*)» (30, с. 609; ср. с. 615). С этим плохо согласуется соображение о том, что под страстями следует понимать мысли, проистекающие от действия животных духов (см. 67, с. 238). Елизавете Пфальцской в письме от 6 октября 1645 г. Декарт писал, что страсти — это «все мысли, возникшие в душе *без содействия воли* (курсив мой. — *И. Н.*) через посредство одних впечатлений мозга, так как все, что не является действием, есть страсть» (67, с. 237). Таким образом, теперь уже оказывается, что соучастие свободной воли страстям противопоказано.

Кроме решения вопроса о структуре и роли страстей в психической жизни, для построения этики необходимо было и уточнить границы свободы воли, в существовании которой Декарт не сомневался (тезис о ее наличии он относил даже к числу врожденных идей). Когда Декарт определяет волю как активное утверждение истинности или ложности, т. е. как познавательное действие самого мышления, то это мало относится к вопросу о страстях. Когда же он изображает волю в виде некоей силы, стоящей «над» мышлением и не поддающейся никакому прищуждению (см. 30, с. 616; ср. с. 442), то непонятно, как страсти мо-

гут на нее влиять. К этим затруднениям добавляется опасение Декарта войти в слишком очевидный конфликт с христианско-католической догматикой божественного предопределения, и он признается, что разрешить все эти вопросы ему не по силам (см. 30, с. 443).

В переписке с Елизаветой Декарт склонялся к позиции иезуитов, согласно которой бог позволил людям действовать свободно, но предвидел все последствия употребления людьми дарованной им потенции. Но в результате общения с янсенистами Декарт нашел резон в их позиции: предвидение и прозорливость божьи тождественны фатальной предрешенности всех будущих действий на земле, а следовательно, акты человеческой воли «никоим образом не поколеблют обычного хода природы» (30, с. 205), и о свободе людей можно говорить только в смысле добровольного их подчинения заранее и навсегда установленному ходу вещей. Это было уже то воззрение, которое принял и развил затем Спиноза.

Этика и эстетика Декарта

Далеко не монолитный фундамент, поставленный Декартом в основу его этики, не мог, разумеется, обеспечить единства ее принципов. Несмотря на большое значение, которое мыслитель приписывал учению о морали¹, он не смог развить его достаточно полно и определенно. Основной абрис его этики выглядит следующим образом.

Главный принцип морали состоит в требовании разумного поведения, основанного на знании. Моральный идеал заключается в земном счастье, которое состоит в ясном самосознании и покое (равновесии) мыслящей души. В этом смысле цель жизни — это «душевное довольство» (67, с. 227)². Для достижения этого состояния разум должен с помощью знаний подчинить себе страсти и заняться своей естественной деятельностью, т. е. опять-таки познанием.

Иначе говоря, мышление есть *моральная* деятельность не только по достигаемым им результатам, но и по самому своему качеству, ибо оно питается самой возвышенной страстью — восхищением (admiration) и радостным удивлением перед истиной. Сам Декарт со страстной радостью искал истину всю свою жизнь. Он был убежден, что мо-

¹ «Нашей первой заботой должна быть правильная жизнь» (30, с. 420)

² Эти же идеи Декарт проводил в письме к Мерсенну от февраля 1634 г. и в письме к Елизавете в 1645 г.

ральное благо основано на истинном знании и тяготеет к слиянию с ним, все пороки происходят от невежества (см. 30, с. 676), а зло есть отсутствие или хотя бы недостаток истины (см. 30, с. 436), так что истина очищает от всякого зла.

Декарт был убежден, что знание истины несет с собой свободу духа, устраняя идущие рука об руку со страстями каприз и произвол. Этот моральный мотив был развит впоследствии Спинозой уже с позиций бескомпромиссного детерминизма. Голландский мудрец развил и мысль о том, что разум должен подчинить себе страсти, не парализуя их, как требовали стоики, но вводя в рамки умеренности и подчиняя высшей страсти познания. Эта мысль не раз высказывалась Декартом, и, например, 4 августа 1645 г. в письме к Елизавете он сформулировал ее весьма четко, заявив, что не осуждает страсти, потому что любит жизнь, но надо учиться властвовать над ними (см. 67, с. 221, 223; ср. 30, с. 277). Ведь чрезмерные, невыполнимые желания губят нас, а нерешительность ведет к мученьям (см. 67, с. 233). Поэтому надо «...иметь твердое и постоянное решение исполнять все, советуемое рассудком, не поддаваясь страстям и влечениям...» (67, с. 222). И тогда «всегда можно оставаться довольным, поскольку будешь пользоваться разумом» (67, с. 239; ср. 30, с. 699).

Призыв к умерению страстей обладал у Декарта и политической стороной. Он выражал жизненную установку буржуа, стремящегося заниматься своим делом вне революционной борьбы партий за власть. Поэтому Декарт советует подчиняться обычаям и религии страны, в которой родился и воспитан, и избирать умеренные взгляды, ибо крайности стесняют свободу (см. 30, с. 275—276).

Но концовка «Рассуждения о методе» проникнута мотивом уклонения от политической жизни вообще. Последовательность *такой* морали, как справедливо замечает Б. Суходольский, «вытекала бы, однако, не из надежности истины, но из тактики действия...» (137, стр. 50). Здесь самообладание и духовное равновесие приобретают уже иной, чем выше, смысл, а именно — житейского компромисса и уступчивости. Намечается иная, вторая, этика конформизма — *une morale par provision*. В унисон этой этической концепции звучали приводимые Декартом слова Овидия, что прожил хорошо тот, кто умел скрываться от людей. С этой точки зрения истина перестает быть высшей моральной ценностью...

Итак, в этическом учении Декарта не было цельности, и оно варьирует между двумя крайними тенденциями, до некоторой степени соответствующими двум противоположным точкам зрения философа на познавательную роль опыта. Первая из этих тенденций исходит из физиологического учения о страстях и из тезиса, что страсти необходимы для жизненного счастья,— отсюда проистекает ориентация этики на строжайший детерминизм, удовольствие и пользу. Вторая же опирается на учение о сущности духовной субстанции и о боге (см. 67, с. 233),— отсюда ориентация на свободную волю и оптимальную деятельность ума. Но контраст между этими двумя различными ориентациями не очень четок: на него накладывались добавочные антитезы последовательного мышления и мгновенной интуиции, далеко идущей резигнации и не ограниченной ничем творческой активности. Своими же самыми глубокими корнями две основные этические установки Декарта уходили в дуализм его онтологии, а затем в компромиссность его социально-классовой позиции. В жизни и деятельности самого философа они проявлялись в различных, подчас очень сложно переплетенных друг с другом формах: перед нами и светский дуэлянт и ученый-отшельник, и борец за практически полезную науку и созерцатель метафизических основ, и активный пропагандист истинного метода и прячущийся под маской молчания беглец от общества. Но в целом рационалистическая этика Декарта носит антифеодальный характер. От нее идут мотивы, на которые откликнулись не только Спиноза, но и Гельвеций и Кант.

Несколько слов об эстетике Декарта. Ее принципы вытекали из его философии, и в них без труда можно разглядеть варианты постулатов последней. В искусстве, согласно Декарту, необходимы математическая ясность и четкость, логическая убедительность. Искусство должно прежде всего влиять на разум человека, обогащать его знания. Декарт ратует за познавательные функции искусства, но его рекомендации ведут и к оправданию резонерства и скучного правоучительства.

Итак, критериями искусства должны быть правила разума и только разума. Отсюда вытекает необходимость строжайшей регламентации формы, что и нашло свою реализацию в разработанной Буало эстетике французского классицизма.

Значение картезианского наследия

Подведем итоги. Значение Декарта в истории теоретической мысли было огромным. Именно Декарт остро поставил проблему *логических* средств

и форм познавательного движения как проблему логических условий достоверности и точности знания. Он новыми глазами посмотрел на логическую дедукцию и первым с исключительной силой выдвинул идеал *дедуктивного* построения наук. В сочинении «О разыскании истины...» он писал: «...все истины следуют одна из другой и связаны между собой единой связью» (67, с. 125—126).

Созданная в XVII в. с позиций картезианства монахами-янсенистами П. Николем и А. Арно система формальной логики только в малой степени выразила богатство теоретико-познавательных замыслов и логических возможностей учения Декарта, хотя уже ввела в состав логики учение о методе. Идеал дедуктивной теории развил далее Б. Паскаль.

Маркс отметил в качестве большого прогрессивного шага Декарта то, что он резко отделил физику от метафизики, и это отделение привело далее к их взаимопротивопоставлению. Декарт осуществил «раскол» между миром и понятием бога, но кроме того разрушил и единство самого мира — граница пролегла между человеком и животными, дуалистический разрыв произошел и в самом человеке. Везд сосуществование двух субстанций в нем случайно.

«Двойной человек» Декарта слаб (см. 30, с. 407), но с помощью своего разума, этого универсального инструмента, он способен себя усилить и возвысить (см. 67, с. 106), хотя внутри разума интуиция, рассуждение и страсти не сразу находят свое надлежащее место и не ясно, как именно надо им опираться на опыт. Пусть в большинстве случаев умственные способности людей «весьма посредственны» и человек — далеко не центр мира (см. 30, с. 506—507), но с помощью верного метода всякий может развить свой ум и поставить мироздание на службу своим интересам (см. 30, с. 419).

Онтологическая «трещина» в человеке Декарта не прошла бесследно для последующей истории философии, и в XX в. она разраслась в искусственно созданную упадочными философами глубокую пропасть между человеком (гуманизмом) и миром (научностью). Этой пропасти у Декарта не было, и сознание картезианского субъекта познавало *объективные законы* бытия, — по крайней мере так

было по замыслу философа. И хотя противоположность между автоматизмом природы и свободой сознания вела от Декарта к скептическому дуализму Канта, главное непосредственное воздействие его философия оказала на оптимистический рационализм Спинозы и Лейбница.

Резкие противоречия Декартовой системы стимулировали развитие материалистических учений у его выдающихся критиков — Гассенди и Спинозы. От проблем интуиции у Декарта началось во многом философское развитие Локка. Огромным было и влияние картезианства на автора «Человека-машины» — Ламетри, от которого исходит весь французский материализм XVIII в. с его естественным фатализмом и отождествлением просвещенности с благом, а невежественности — с моральным злом. К материализму вообще ввели (в тенденции) картезианское требование ясности и отчетливости в познании, а тем более — глубокое убеждение в существовании объективного, независимого от воли и желаний «я», мира. Локк воспринял трактовку материальной субстанции как устойчивого родового носителя свойств и причины наших идей.

Многое от Декарта заимствовали классики немецкого идеализма начала XIX в., — гораздо больше, чем в этом признавался Гегель, с некоторым недоверием относившийся к формально-логической четкости мыслей великого француза и упрекавший его в «эмпиричности» трактовки мыслящего «я». Все же Гегель заявил, что с Декарта начинается обетованная земля философии нового времени. Декартом был поставлен вопрос: откуда я черпаю уверенность в том, что мои ощущения говорят мне о действительном существовании внешнего мира? Различными ответами на этот вопрос определились затем не только дальнейшая рационалистическая традиция (на этот раз уже в диалектическом варианте), но и субъективно-идеалистическая линия Беркли, а позднее и иррационалистический феноменологизм Мен де Бирана, Шелера, Сартра.

Но сам Декарт был совершенно чужд иррационализму и всю жизнь боролся против него. Последующим поколениям он завещал непоколебимую веру в мощь человеческого разума, и ни у одного мыслителя, кроме Лейбница, вплоть до конца классического идеализма в Германии не было такой тесной связи философской теории с наукой, как у Декарта. Он был и остается крупнейшим прогрессивным философом Франции.

Пьер Гассенди Против средневековой схоластики, но также и против Декарта выступил его современник Пьер Гассенди (1592—1655). Он вышел из бедной провансальской крестьянской семьи, но сумел получить образование, стал в 16 лет профессором риторики, затем священником и профессором теологии, но в 1623 г. отказался от священнической должности и посвятил себя философии, естественным наукам и астрономии.



22 года спустя он получил кафедру математики в Колледж Ройяль в Париже. Со страниц сочинений Гассенди «Свод философии Эпикура» (1649) и «Свод философии» (1655) перед нами предстает крупный ученый и мыслитель теоретического компромисса, во много, чем у Декарта, вида. Мирозрением Гассенди вовсе не был «позитивизм», как это ошибочно утверждает Л. Колаковский, ссылаясь на первоначальное увлечение Гассенди скептицизмом П. Шаррона и на его слова, что философ не должен решать проблем бога и невидимого мира. Ведь таким способом легко превратить в «позитивистов» и Бэкона и Гоббса (см. 112, str. 34). В действительности Гассенди порицал Декарта

как материалист — идеалиста, отвергая имманентизм *сogito* и врожденные идеи. Философ в сутане был другом Гоббса, сторонником воззрений Коперника и Галилея. Он реабилитировал чувственное познание и индукцию, но не в ущерб дедукции, и эта его деятельность повлияла затем на Д. Локка и Р. Бойля. Он возродил физику и этику Эпикура и Лукреция во Франции.

Поскольку атомизму в XVII в. соответствовала универсализация механического движения и субъективизация так называемых вторичных качеств (цвет, звук, вкус, запах и т. п.), Гассенди принял многое из физики Декарта, но не согласился с тезисом о первотолчке, отрицанием пустоты и с утверждением о беспредельности деления. Не все его аргументы, правда, были вполне корректными и логически точными. Так, Гассенди пишет: «...для того чтобы части можно было делить до бесконечности и число их непрерывно возрастало, мы должны были бы допустить, что они бесконечны. Но как может конечное число состоять из бесконечных частей?» (23, 1, с. 152). Он учил, что атомы обладают стремлением (*impetus*) к самодвижению и сочетаются в молекулы.

Компромисс у Гассенди проявился в онтологии в виде деистических рассуждений о том, что бог создал атомы и законы их движения, в гносеологии — в виде концепции двойной истины, а в антропологии — в утверждении того, что у человека две души — одна смертная (чувственная), а другая бессмертная (разумная).

Сочетание разнородных мотивов наблюдается и в этике Гассенди, где он соединил Эпикуров идеал счастья как умеренности и безмятежности с христианским принципом блаженности. Он учил о четырех главных добродетелях — мудрости, сдержанности, мужественности и справедливости. Спикретическая тенденция свойственна и космологии Гассенди, где он солидаризировался с компромиссными построениями Тихо де Браге о движении планет вокруг Солнца, а Солнца — вокруг Земли.

В сочинениях Гассенди нашли свое выражение сильные антидогматические мотивы касательно метода философствования. В «Парадоксальных упражнениях против аристотеликов, в которых потрясаются главные основы перипатетического учения и диалектика в целом...» (1624) он стремился сломать жесткие рамки классификационных рубрик учения Стагирита, а в особенности его средневековых комментаторов, и посмотреть на вещи самостоятельно-

ным взором. Это стремление сказалось и на теории познания Гассенди, в которой он учил о взаимодействии теперешнего и прошлого чувственного опыта, «пропущенных» через деятельность интеллекта.

Гассенди сам все же не создал новаторской системы, но он был одним из тех, кто прокладывает пути философскому новаторству нового времени, и критика им Декарта оказала значительное воздействие на Локка, так же как и защита им сенсуализма в теории познания вообще. Можно с основанием считать, что физические воззрения Гассенди были одним из источников натурфилософии Ньютона. Представление Гассенди о природе как продукте разнообразных сочетаний атомов повлияло на Р. Бойля и Д. Локка. Возможно, что Гассенди первым ввел, кроме того, понятие молекулы.

Паскаль и Мальбранш Рационалистическая линия в науке XVII в. сначала была блестяще продолжена Блезом Паскалем (1623—1662), яansenитом и активным противником иезуитов. Но после нескольких несчастий в личной жизни, усугубленных болезнью, в его мировоззрении и деятельности произошел полнейший перелом. Развитие Паскаля как замечательного ученого, творца основ теории вероятностей и гидростатики, как создателя счетной машины, оборвалось.

Не сразу он расстается со своей прежней формулой: «человек, видимо, создан для мышления; в этом вся его ценность и достоинство, и вся его обязанность состоит в том, чтобы мыслить так, как следует (*comme il faut*)...» (129, р. 229; ср. 38, с. 176). Но все более резко он обрушивается на Декартов «культ разума» и придает своему учению о больших возможностях человеческого мышления иной, чем прежде, и уже враждебный рационализму смысл. Его интересные рассуждения о «геометрическом методе» также изменили свой характер.

В своих «Мыслях» Паскаль осуществил эту трансформацию через поворот в трактовке уже давно интересовавшей его в физическом и математическом планах проблемы двух бесконечностей — космической (огромных величин) и микроскопической (величин ничтожно малых). Разум человека проникает в каждую из этих бесконечностей, но ни одну из них не в состоянии постичь до конца. Это обстоятельство оказывается роковым: оно подрывает уверенность человека в себе и заставляет его колебаться между истиной и ложью, добром и злом, активностью и

костью, будущим и настоящим. Социальная жизнь не спасает от всей этой неустойчивости, но, наоборот, доводит ее контрверзы до драматического напряжения. В этих рассуждениях Паскаля было кое-что от мотивов Пиррона и Монтеня, но основной ход его мыслей повел не на скептические пути.

Разум, осознающий неустойчивость и ущербность человеческого существования, его же и возвышает из состояния поверженности,— приподнимает над ним уже самим фактом знания о его собственной трагедии. Но в таком знании характеристика земного убожества получает дальнейшее развитие: человек оказывается всего лишь средостением между бесконечностью вселенского бытия и концом своей индивидуальной жизни — смертью. Он есть песчинка или былинка, охваченная тревогой «между двумя безднами». Выход из этой невыносимой ситуации Паскаль видит в уповании на бога христианской религии.

Отсюда — глубокий разлад между математическим и вообще научным познанием природы средствами разума и интуитивной верой «сердца» в таинственного «скрытого бога». Преодоление этого разлада наталкивается на новые противоречия: углубление Паскаля в религиозную ситуацию «мыслящего тростника», как он назвал человека, придает его диалектическим размышлениям еще больший накал и делает проблему отношений между человеком и богом источником глубочайшего раскола. Паскаль видит, что для веры равно губительно и подчиниться разуму, и развиваться вопреки ему. Гармония разума и веры недостижима, и, чтобы «перерасти» свою немощь и разорванность, человеку остается обратиться только к вере.

Но любопытно, что Паскаль и здесь все-таки не обопелся без апелляции к разуму. Понимая полную шаткость априорных доказательств бытия бога, он как бы возвращается к Декартову *lumen naturale* и строит своеобразный *argumentum ad hominem*, не способный доказать существование бога, но пригодный к тому, чтобы склонить сомневающихся,— это пресловутая Паскалева аналогия с *pari* при игре в кости. Он предлагает «взвесить выигрыш и проигрыш», если скептик в своей жизненной игре поставит на то, что бог есть: в случае выигрыша ему достанется загробное блаженство, в случае же проигрыша не теряет ничего. Сам Паскаль пожелал сыграть на людской расчетливости, и это вносит в трагический пафос его «Мыслей» чуть ли не комическую ноту.

Философу пришлось прибегнуть к подобным странным средствам воздействия на атеистов потому, что он осознал, что для многих его современников религия есть лишь внешняя форма организации их быта и только немногие беззаветно отдаются религиозному экстазу. Поскольку ни разум, ни вера не одерживают в душах людей полной победы, то гнездящееся в них противоречие порождает острые муки терпения и поддерживает биение жизненного пульса в силу остроты переживаний. Без противоречий нет



человеческой жизни, жизнь есть борьба, а где нет борьбы и движения — там только окоченение и смерть.

В пиетистической оболочке этих рассуждений, впрочем, несколько диссонирующих с позицией религиозной секты янсенистов, к которой Паскаль, как мы отмечали, был близок, таилась возможность возвращения к светскому мировоззрению. У тяжело больного философа эта возможность не была реализована, и он все более погружался в мистику.

В наш век на Западе много говорят о Паскале. Экзистенциалисты увидели в нем одного из первых своих предшественников, а ревизионист Л. Гольдман находит в парадок-

сальных противоречиях религиозной антропологии Паскаля и ее знаменитом «пари» даже источник диалектики Канта, Гегеля и Маркса. В ином направлении рассуждает А. Лефевр, пытаясь доказать, что именно с Паскаля начинается глубокий кризис христианской религии.

Все это преувеличения, хотя некоторые идеи Паскаля действительно оказались созвучными буржуазному пессимизму XX в. Что касается XVII в., то с этой незаурядной личностью собственно в философии оказалась связана только боковая, в принципе заводящая в тупик, линия духовного развития. В год смерти Паскаля 24-летний теолог Николь Мальбранш (1638—1715), член Оратории Иисуса, готовился принять сан священника, дабы посвятить свою жизнь защите религии и борьбе против материализма.

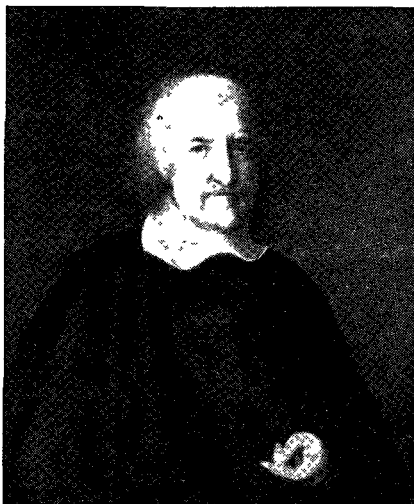
Основными произведениями, вышедшими из-под пера Н. Мальбранша, являются «О разыскании истины» (1675), «Христианские размышления» (1683) и «Беседы о метафизике» (1688). Августинианский вариант христианской теологии был соединен в этих сочинениях с отдельными картезианскими мотивами. К числу последних можно здесь отнести субстанциальный дуализм в природе, интеллектуальную интуицию и окказионалистскую проблему. Главные тезисы Мальбранша таковы: все существует «в боге», а всякое подлинное познание есть «видение в боге». Видение как восприятие «чистым рассудком», т. е. путем интеллектуального созерцания, есть высшее познание, порождающее «чистые постижения».

Толкование Мальбраншем бога как «места духов», было близко к самому крайнему спиритуализму, но признание им «материальных творений» направляло его учение на путь религиозного пантеизма («бог находится повсюду в мире»).

Однако Д. Беркли вскоре придал формулам Мальбранша «существование в боге» и «бог есть единственная причина» смысл отрицания всякой материальности. Говорили, будто причиной смерти Мальбранша послужило возбуждение, в которое он пришел, дискутируя с молодым субъективным идеалистом, посетившим его в Париже.

Главная магистраль философского развития XVII в. вела от Декарта не к окказионалисту Мальбраншу, а к Гоббсу и Спинозе.

Т О М А С Г О Б Б С



Снова возвращаемся к британским берегам, на которых в XVII в. материализм был уже провозглашен Ф. Бэконом. В Гоббсе он нашел достойного продолжателя, придавшего, как указывал Маркс, материалистическому учению механистическую форму, более соответствующую духу нового времени. Глубоким источником инспираций Гоббса послужило учение Декарта о методе, и синтез бэконовского эмпиризма и картезианского рационализма стал одной из его главнейших жизненных задач. Никто, кроме него, не сумел в XVII в. так глубоко поставить проблему единства эмпирического и рационалистического методов познания.

Гоббс отличался железной логикой мышления, так что Э. Кассирер видел в его логической последовательности

даже главную причину Гоббсова социального рационализма. Гоббса можно считать отцом семиотики, основоположником социологии нового времени и светского прочтения, а значит развенчания Ветхого и Нового завета, и отсюда многое — каждый по-своему — заимствовали Спиноза, Юм и Гольбах. Спустя столетие Д. Дидро писал с восхищением, что сочинения Гоббса можно с пользой для себя комментировать всю жизнь.

Современники Гоббса на его родине считали его отцом полного неверия в христианского бога. Имя его стало нарицательным: прозвание «гоббист» означало атеиста и притом самого решительного. Критика им церковных учреждений и установлений нашла широкий резонанс. Действительно, он «глубоко потряс свой век и сделал свое имя пугалом» для филистеров (140, с. 272).

Центральным нервом материализма Гоббса явились социальные проблемы, и его философию можно считать классическим примером связи теории с политикой. Стремясь саму политику превратить в науку, он разрабатывал ее основы в русле тех вопросов, которые относят ныне к ведению политической психологии.

Отмеченная ориентированность философии Гоббса определялась социальной обстановкой, в которой она сложилась и развивалась. Если Ф. Бэкон подвизался в сравнительно мирный период английской истории, то деятельность Гоббса падает на время разгара бурных революционных событий. Ему было 52 года, когда в 1640 г. началась гражданская война, продолжавшаяся с перерывами два десятилетия. Буржуазия в союзе с «повым дворянством» выступила против партии «кавалеров», которыми называли феодально-абсолютистскую клику реакционных дворян вкупе с верхушкой господствовавшей английской церкви.

Война шла под религиозными знаменами, идеологи обеих лагерей оперировали библейскими текстами и обвиняли друг друга в отступничестве от «истинного бога». Тон в религиозных вопросах антикоролевскому парламентскому войску задавали «пуритане» — кальвинистское течение, в качестве правого крыла которого вскоре выделились так называемые «пресвитериане», а более радикальное составили различные демократические секты, первоначально объединявшиеся общим названием «индепендентов».левой сектой стала группа социальных утопистов — их прозвали «левеллерами», т. е. уравниателями, имея в виду

содержание их социальных проповедей. Из их среды выделились «диггеры (копатели)», отражавшие чаяния бедноты и рассуждавшие в духе утопического коммунизма. Все борющиеся группировки отличались крайней фанатичностью, заменителем которой, впрочем, нередко служило обычное ханжеское лицемерие.

Материализм в годы революции напел себе опору в верхушечных буржуазно-аристократических, дворянских группах, заинтересованных в капиталистическом развитии Англии и понимавших, что религиозная нетерпимость и распри служат помехой экономическому развитию страны. Вообще говоря, материализм был ненавистен буржуазии не только за его религиозную ересь, но и за его антибуржуазные политические связи (см. 2,22, с. 311), так что указанные идеологи учитывали, что религия необходима и их классу для контроля над сознанием народных масс. Наиболее значительным среди представителей буржуазно-аристократического материализма был Гоббс.

Жизнь Гоббса. Годы революции и эмиграции

Томас Гоббс родился в 1588 г. в семье сельского священника. Но вся жизнь его прошла в среде «нового дворянства». Ребенок появился на свет преждевременно: мать была чрезвычайно напугана известием о приближении к английским берегам кораблей Великой Армады, — в это время шла морская война с Испанией за господство на торговом пути между Лиссабоном и Антверпеном. Впоследствии это дало Гоббсу возможность заметить, что его матушка, разрешаясь от бремени, освободилась от страха, породив попутно будущего философа. Но когда ребенок только что появился на свет, то врачи в один голос утверждали, что хилый младенец не выживет. В эпоху, когда люди гибли тысячами, Гоббс сумел, однако, прожить до 92 лет. До 70 лет он играл в теннис, а в 86 лет успешно занимался переводами с древнегреческого «Илиады» и «Одиссеи».

15-летний юноша поступил в Оксфордский университет и окончил его в 1608 году. Из стен этого древнего учебного заведения он вынес отвращение к господствовавшим в них всевозможным схоластическим предрассудкам — университетские наставники считали колдовством даже занятия... геометрией.

Огромную роль в формировании философских воззрений, а отчасти и политических убеждений Гоббса сыграли его четыре поездки за границу. В 1608—1610 гг. он в ка-

честве компаньона-воспитателя сопровождал сына барона Кавендиша (позднее: граф Девоншир) в путешествии во Францию, Германию и Италию. В хороводе пестрых впечатлений от наблюдательного взгляда Гоббса не укрылась реакционная деятельность церкви и ее постоянная враждебность начинаниям передовых государственных деятелей. Еще в Лондоне в 1604 году католики показали, на что они способны, подстрекая к «Пороховому заговору» и участвуя в нем, а во время пребывания Гоббса в Париже католический фанатик Равальяк убил Генриха IV.

Гоббс стал своим человеком в среде образованных аристократов и по возвращении в Англию некоторое время исполнял обязанности секретаря своего бывшего питомца. В годы отставки Ф. Бэкона он не раз с ним встречался и у него бывал в роли секретаря (Бэкон говорил потом, что только Гоббс понимал философский смысл тех заметок, которые он диктовал).

В 1622—1631 гг. состоялась вторая заграничная поездка Гоббса: в качестве компаньона одного богатого англичанина он посетил Францию и Швейцарию. В Женеве он случайно познакомился с «Элементами геометрии» Эвклида. Бывшего оксфордца, до 40 лет не знавшего математики, потрясла своей неожиданностью и в то же время строжайшей доказательностью теорема Пифагора, и он возымел желание положить математическо-дедуктивный метод в основу политического, философского и вообще всякого научного мышления. И действительно, труды Гоббса отличаются четкой последовательностью мыслей, однако какого-либо собственно «геометрического» метода мы у него не найдем, хотя иногда и встретим у него такие термины, как «теорема» и т. п. (см. 26,2, с. 185).

Гоббс много беседует с естествоиспытателем Чарльзом Кавендишем, а когда в 1634—1637 гг., в третью свою поездку на континент, он снова оказался в Париже, то познакомился здесь с Гассенди и Мерсенном, а затем полемизирует с Декартом, составив «Возражения» на его главный метафизический труд. При посещении Флоренции (по другим данным: Пизы) философ встретился с Галилеем, труды которого изучал прежде, и поделился с ним своей заветной мечтой объяснить все существующее посредством идеи универсального механического движения. Эти замыслы нашли горячую поддержку у «Колумба неба». На родину Гоббс возвратился вполне сформировавшимся мыслителем.

В 1640 г., в самый канун революционных событий, Гоббс написал быстро разошедшиеся в рукописи «Элементы естественного и политического закона» — первый набросок его теории права и государства, спустя десять лет напечатанный в виде уже двух отдельных работ «Человеческая природа» и «О политическом теле, или элементы закона морального и политического (De corpore politico or the Elements of Law Moral and Politic)». Своими «Элементами...» Гоббс надеялся предотвратить революцию, от которой ожидал безудержного разгула религиозного фанатизма и человеконенавистнических страстей, полного социального хаоса. Победа парламента заставила Гоббса бежать во Францию, и его путь совпал с дорогой роялистских эмигрантов.

На 1640—1651 годы приходится четвертое, последнее, пребывание Гоббса за границей. Волей-неволей ему пришлось находиться в кругу роялистов, к которым он не испытывал больших симпатий. Ему поручили даже обучение математике будущего короля Карла II Стюарта, и у Гоббса были возможности убедиться, что монарх из этого юноши получится плохой.

Гоббсу было не по пути с феодальной реакцией. Когда в 1642 г. в Париже он анонимно издал высоко оцененное Декартом сочинение «О гражданине (De cive)» — третью часть задуманной им философской трилогии, то он сделал это с целью утвердить идею о необходимости абсолютной центральной власти в государстве, но вовсе не непременно монархической и тем более не обязательно выводимой из «законности» той или иной династии.

Действительная политическая ориентация Гоббса еще более проясняется в его сочинении «Левиафан», написанном в Париже, но изданном в 1651 г. в Лондоне, с разрешения кромвелевского правительства. Как известно, в 1649 г. после казни Карла I Стюарта Англия была провозглашена республикой. Но активизация народных масс испугала господствующие классы, и они предпочли установить диктатуру армейской верхушки и купеческих кругов во главе с О. Кромвелем. Именем «Левиафана», мифического библейского чудовища, Гоббс назвал государство, намекая тем самым на правомерность рассмотрения его как кульминации земного могущества — своего рода бога на земле. В этом сочинении обосновывалась целесообразность примирения с буржуазной революцией при условии, что ее лидеры полагат конец волнениям народа и интригам духо-

венства и установят прочную власть. Гоббс видел в подстрекательствах церковников всех вероисповеданий главную причину гражданской войны и был рад тому, что Кромвель стал укрощать их своеволие и раздоры. В одной из бесед Гоббс заявил друзьям, что «Левиафан» был написан им с мыслью о возвращении в Англию, чему эта книга должна была способствовать в немалой степени.

Роялисты-эмигранты принялись поносить Гоббса за то, что он «мало предан» королю, а англиканские священники заклеили его как атеиста. От французской полиции даже потребовали ареста дерзкого писателя. Действительно, из «Левиафана» вытекало, что если Гоббс и сторонник абсолютной политической власти, то уж во всяком случае он не лигитимист, и вопрос о «правах» наследственной монархии его ни в коей мере не волнует.

Гоббс в годы
диктатуры Кромвеля
и реставрации
Стюартов

Было очевидно, что гражданская война в Англии окончилась и диктатура буржуазии укрепляется. В 1651 г. Гоббс тайно от роялистов, избежав тем самым их мести, возвратился в Лондон.

Реэмиграция Гоббса была принята благожелательно. Кромвель предложил ему даже пост государственного секретаря. Но философу было уже 60 лет, и он ограничился лишь участием в реформе высшего образования. В стране в это время происходили перемены, во многом соответствующие политическим идеалам Гоббса.

В 1653 г. в Англии был установлен протекторат Кромвеля как диктатура военных и торгово-промышленных кругов. Хозяева крупных мануфактур, пайщики колониальных компаний, финансовые заправилы лондонского Сити видели в Кромвеле уже не вождя революционной буржуазно-плебейской армии, но исполнителя воли крушной буржуазии и «нового дворянства», для которых движения народных масс были не меньшей, если не большей опасностью, чем разбитые феодальные клики. По меткому выражению Энгельса, Кромвель соединил в одном лице Робеспьера и Наполеона.

Для Гоббса приемлемо любое, но крепкое и авторитетное правительство, проводящее буржуазную политику¹

¹ Такого правительства требовал и находившийся под влиянием идей Гоббса экономист Уильям Петти (1623—1687), родоначальник трудовой теории стоимости.

Монархия для него была не самоцелью, а средством этой политики, а потому он считал, что ее можно заменить равноценным ей правлением. Выбирая между роялистами и еще не утвердившейся прочно и раздираемой борьбой групповых интересов партией парламента, он склонялся па сторону первых, но стал только их временным попутчиком. Выбирая между эмигрантами-роялистами и укрепившейся буржуазной диктатурой, он безоговорочно высказывается в пользу последней, тем более что она стала походить по форме на правление короля (Кромвель даже получил право назначить себе преемника).

Гоббс предпочитал бы, чтобы эта диктатура установилась без революционных пертурбаций и прежняя монархическая форма правления сама стала инструментом новой политики: буржуазная революция «плоха» не потому, что она буржуазная, а потому, что ее клапаны могут не сдерживать вовремя пародной инициативы и выпустить ее на неконтролируемый простор. Но если монархия оказывается неспособной к выполнению новых функций, то революция «хороша», в особенности если она приобретает характер быстротечного переворота.

Затянувшиеся революционные события ведут к гражданской войне с неясными перспективами и опасностью «анархии», а быстрый переворот устанавливает прочную власть, обеспечивающую «мирное» капиталистическое развитие и прочное положение господствующего класса. Только такой результат оправдывает, по Гоббсу, революцию, и именно такой смысл имеют положения философа: наилучшая власть — та, которая крепка (см. 26,2, с. 533), произвол власти лучше гражданской войны (см. 26,2, с. 650), а экстренным лекарством от смут может послужить лишь приход к власти диктатора (см. 26,2, с. 215). Многие поняли «Левиафан» как апологию протектората Кромвеля и искали сходства с его лицом головы Левиафана, изображенного на гравюре в книге.

В 50 годы, годы правления Кромвеля, выходят в свет основные философские сочинения Гоббса: «О теле (De corpore)» (1655) и «О человеке (De homine)» (1658). Тем самым к 70-му году жизни давно задуманная им трилогия была завершена.

После смерти Кромвеля (1658) господствующие классы Англии допустили реставрацию Стюартов во избежание нового тура революционных событий. Гоббсу пришлось перейти к тактике глухой обороны. Хотя сам король

Карл II относился к своему бывшему учителю дружелюбно и даже повесил на стене своего кабинета его портрет, придворная клика не могла простить Гоббсу ни его примирения с Кромвелем, ни его атеизма. Не помогло и то, что в латинском варианте «Левиафана» (1668) некоторые формулировки были смягчены, — выражение «социальное общество (commonwealth)» было заменено словами «civitas (государство)» и даже «monarchia». Чуму и пожары, обрушившиеся на Лондон в 1666 г., объявили следствием безверия. Против Гоббса начали судебное дело. «Левиафан» был в конце концов запрещен, а его автор ожидал со дня на день ареста. Но Карл II ограничился запретом на печатание каких-либо новых сочинений Гоббса. Умер философ в 1679 г., и на надгробной плите он просил начертать слова: «Здесь лежит истинно философский камень». Спустя три года роялисты в Оксфордском университете организовали публичное сожжение сочинений «О гражданине» и «Левиафан».

В рукописи остался труд под названием «Бегемот, или Долгий Парламент», представлявший собой историю гражданской войны. Название происходит от одного из имен сатаны, упоминаемого в ХLI главе библейской книги Иова. Бегемот возвращает людей в звериное состояние, делает их животными, тогда как Левиафан уподобляет их совокупную мощь божественной. В этом сочинении Гоббс рассказывает о том, как возник антипод истинному государству, — слабое, раздираемое страстями и взаимно противоположными устремлениями сообщество, в котором утвердили «царство тьмы» священники, видящие свою выгоду там, где граждане страдают. «...«Бегемот» представляет как бы тот же самый «Левиафан», только вывороченный наизнанку» (34, с. 96). Как бы ни осуждал Гоббс в «Бегемоте» революционные события, он и в этом сочинении не сомкнулся с позициями феодальной реакции. О непримиримом антиклерикализме философа свидетельствовал не только вышедший в свет посмертно, в 1682 г., «Бегемот», но и сочинение Гоббса «О свободе и необходимости», в котором он полемизировал с англиканским епископом Брамголом.

Предмет философии Нет ничего более далекого от философских воззрений Гоббса, чем компромиссы двоякой истины. Существует только одна истина — та, которая достигается философией.

Вслед за Ф. Бэконом Гоббс повторяет, что знание есть сила, и достигается оно только через посредство наук во

главе с философией. Философская теория должна служить практическим интересам и нуждам людей, развивая их потенции для жизненной борьбы (см. 26,1, с. 55). Это достигается тем, что теория приносит знание причин и способов возникновения вещей, что затем и может быть с успехом применено на практике (см. 26, 1, с. 118). Суммарное теоретическое знание и есть философия. В этом понимании предмета и задач философии Гоббс близок к Бэкону, а впоследствии похожего воззрения придерживался и Ньютон. Впрочем, и поныне «теоретическое естествознание» и «естественная философия» в английском языке считаются синонимами.

Философия, согласно Гоббсу, интересуется изучением всякого тела (см. 26, 1, с. 58), и она делится на философское изучение природы и государства. Философия природы распадается, во-первых, на «первую философию» (см. 26, 2, с. 114—115), изучающую тела и их «неопределенное движение» вообще, и, во-вторых, на прочие частные науки о природе, как-то геометрия, физика и др. (см. 26, 1, с. 280). Философия государства (*moral philosophy*) подразделяется на этику и политику. Эта классификация знаний в некоторых отношениях близка к бэконовской, а именно в том, что она учитывает различия между познавательными способностями человека, — физика и этика основаны главным образом на чувственном опыте человека, а геометрия и политика — на разуме. Теологию и астрологию невозможно отнести ни к чувственному, ни к рациональному познанию, и Гоббс изгоняет эти учения из области «философии», а значит из пределов всякого подлинного знания (см. 26, 1, с. 58).

Возникает вопрос о том, как именно описывает Гоббс, с точки зрения принадлежности к чувственному или же к рациональному познанию, саму «первую философию». Ответ его таков: при характеристике источников материала, изучаемого «первой философией», и пути к начальным ее обобщениям следует признать главенство чувственного познания, а при выяснении основного ее содержания — решающую роль познания рационального. Таким образом, Гоббс сначала отдает должное сенсуализму, а затем рационализму, и эта двойная эпистемологическая ориентация находит свое отражение в том, как Гоббс определяет «первую философию» как науку.

**Начальный этап
познания.
Учение о знаках**

Теория познания Гоббса имела целью объяснить процесс познания причин. Прежде всего следует «удостоверить» в нашем собственном незнании» (26, 1, с. 97), дабы очистить почву познавательной деятельности от неверных понятий, вызванных употреблением дезориентирующих слов. Язык — великое средство познания, но именно он является и источником лжи и ошибок.

В анализе положительной функции языка в эпистемологии процесса Гоббс был поистине новатором, а в выявлении отрицательных сторон речевой деятельности он следовал учению Бэкона о «призраках рынка» и «театра». Имена бывают источниками значительных заблуждений (см. 26, 1, с. 463), способствуя подмене вещей словами (см. 26, 2, с. 71) и антропоморфизации внешнего мира «пустыми звуками» схоластов (см. 26, 2, с. 52 и 73). Но в критике языка имеется у Гоббса и новый мотив, который у его предшественника практически отсутствовал. Злоупотребление словами приводит к разжиганию мятежных страстей и политической дезориентации граждан (см. 26, 1, с. 234, 344; ср. 107, р. 176).

Процесс познания начинается с чувственности, в чем и следует видеть первый принцип теории познания (см. 26, 1, с. 185, 467; 2, с. 50). «...От рождения человек имеет лишь ощущение» (26, 2, с. 100).

Продукты чувственного познания Гоббс именует «идеями», «фантомами (призраками)», «фантазмами» (см. 26, 2, с. 619 и др.), причем эти термины не должны были привносить недоверие к содержанию ощущений и восприятий. Гоббс использует их для обозначения не каких-то иллюзий, но полноценной чувственной информации. Поэтому он пишет: «... призрак, т. е. образ» (26, 1, с. 141). Термин «воображение (*imaginatio*)» означает соответственно не иллюзорный плод произвольного духовного творчества, а образ памяти, т. е. несколько «потрепанный временем» (26, 1, с. 98) и потому ослабленный, но тем не менее достоверный след прошлого ощущения (см. 26, 1, с. 191; 2, с. 53).

Люди, получив восприятия — «фантазмы», обозначают их *знаками*. Гоббс оставил замечательный для своего времени набросок учения о роли знаков в познании и их классификации (типологии). «Лишь благодаря именам мы способны к знанию» (26, 1, с. 460), и теоретически позна-

вать — значит оперировать знаками. Но значения знаков в жизни людей не ограничиваются их гносеологическими функциями: в определенном смысле знаки создали самого человека, и его можно определить как существо, оперирующее знаками. Язык определил собой появление человеческого общества, ибо, как увидим ниже, только благодаря *разговору* может состояться *общественный договор*, знаменующий собой переход к социальному состоянию.

Понимание многообразной роли знаков и построение их типологии были бы невозможны у Гоббса, если бы у него не наметился верный взгляд на *знак* как на то, что *представляет* нечто иное, от него, знака, отличное, и *состоит* из значения и материала знака (см. рис. № 2).

В своей семиотической типологии Гоббс выделил следующие разновидности знаков: (1) сигналы, (2) метки естественные и произвольные, (3) собственно естественные знаки, (4) собственно произвольные знаки, (5) знаки в роли меток, (6) знаки знаков.

Сигналами (1) Гоббс называет различные звуки, издаваемые животными и призывающие их к тем или иным действиям (см. 26, 1, с. 231). Следует заметить, что Гоббс не обратил внимания на наличие сигнальных знаков в жизни и деятельности людей, хотя среди собственно произвольных знаков (4) имел в виду и такие, которые играют сигнальную роль.

Метки (2) — это знаки, придуманные отдельным человеком для обозначения чего-либо для своих собственных целей (см. 26, 1, с. 61, 459). Из приводимых Гоббсом примеров видно, что под «метками» он понимал по сути дела знаки-индексы, позволяющие оживлять в сознании сведения о некоторых, прежде нам встречавшихся, предметах. Когда же он ссылается на существование естественных меток (озноб, например, есть «метка» заболевания человека), то имеет в виду то, что в позднейших семиотических классификациях стали называть знаками-признаками. Но здесь намечается переход уже к следующей рубрике.



Структура знака

Рис. № 2.

Естественные знаки в собственном смысле слова (3) характеризуются Гоббсом следующим образом: «Разница между метками и знаками состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние же — для других» (26,1, с. 62; 2, с. 66). Для пояснения приводится пример: туча есть знак дождя и, наоборот, дождь есть знак тучи. Гоббс описывает происхождение знаков (3) таким образом, что они выглядят как некоторое преобразование ранее возникших знаков-меток (2). В действительной же истории познания генезис был противоположным: знаки, действовавшие «для других», смогли затем действовать и непосредственно «для себя», т. е. для мышления данного человека, в полной аналогии и связи с тем, что индивидуальное сознание развивается, как подчеркнул Маркс в «Немецкой идеологии» и «Капитале», на основе сознания общественного, а не наоборот.

Очень плодотворными были соображения Гоббса о том, что знаки часто используются для обозначения причинно-следственной связи (характерен излюбленный его пример с тучей и дождем), а также и для обозначения всякого регулярного следования одного события за другим. Отсюда — возможность спутать последовательность с каузальностью, на чем впоследствии немало спекулировал Юм. Но отсюда и путь к изучению таких последовательностей, многие из которых действительно указывают на наличие каузальности там, где о ней раньше не знали. Знаки обеспечивают познание причинно-следственных законов (см. 26,1, с. 61; 2, с. 63).

Следующая рубрика в семиотической классификации Гоббса — это *произвольные знаки в собственном смысле слова* (4); в особенности таковы слова национальных языков. Гоббс был сторонником точки зрения, согласно которой слова произошли не «по природе», а по произвольному «установлению». В наши дни нетрудно упрекнуть Гоббса в том, что эта дилемма была поставлена им, как, впрочем и его античными предшественниками, неточно, а потому в данном виде она закрывала путь к решению проблемы, состоящему в том, что слова своей фонетикой не отражают природной сущности вещей, но происхождение слов было исторически мотивировано, так что их значения далеко не произвольны. Но нельзя забывать большой заслуги Гоббса, которая состоит в том, что он указал на знаковый характер естественных языков, «пугавший», заметим, не так давно даже отдельных марксистов.

Имена в английском и всяком другом обычном языке — это знаки наших представлений, обозначения «фантасм» воспринимаемых вещей (см. 26,1, с. 63—64). Пока мы не вышли за пределы отдельных слов, имена дают нам для познания немного, — они обозначают и указывают, и только. Гораздо больше познавательных сведений черпаем мы, согласно Гоббсу, от естественных знаков (3), соединяющихся нередко в длинные ассоциативные цепи. Впрочем, многие из этих цепей случайны, и Гоббс замечает об их «неупорядоченности» (см. 26,1, с. 196; 2, с. 60).

Задолго до Гартли и Юма Гоббс дал набросок учения об ассоциативных связях в мышлении. На основе общего тезиса о том, что мысль «... может переходить от одной вещи почти к любой другой» (26,1, с. 454), он наметил классификацию случаев сцепления образов сознания друг с другом, т. е. типов «переходов мысли» (см. 26,1, с. 453—456). Среди них философ выделил пассивные ассоциации на базе случайных последовательностей опыта, активные перескоки мыслей, например, при мечтаниях о будущем, упорядоченные воспоминания о протекших событиях, воспоминания о каузальной последовательности и связи между вещами, а также обоснованные предсказания будущих событий и ожидание их. Среди этих случаев сцепления идей намечаются зародыши всех главных видов ассоциативных связей, которые стали объектом изучения философов XVIII в., психологов XIX в. и физиологов XX в.

Среди разных типов знаков Гоббс особо выделил *знаки в роли меток* (5). В этом случае «слова служат ...метками для самого исследователя (а не знаками вещей для других), в силу чего отшельник, не имеющий учителей, может стать философом» (26,1, с. 116). Функционирующие в межлюдском общении знаки используются затем для личного употребления, сохраняя и освежая прежние знания, укрепляя и обогащая память, помогая размышлениям и т. д. (см. 26,1, с. 62). В этом случае Гоббс правильно подметил зависимость между социальным и индивидуальным.

Наконец — (6) рубрика классификации знаков. В нее входят *знаки знаков*, на которые обратил внимание еще Уильям Оккам в XIV в., назвав их «второй интенцией» (см. 85, S. 178). Знаки знаков, или имена имен, — это универсаллии (см. 26,1, с. 66; 2, с. 72). Гоббс был одним из наиболее последовательных номиналистов XVII в., и он решительно выступил против средневекового реализма понятий, поддерживавшегося в XVII в. кембриджскими платоника-

ми. Не существует никаких «общих сущностей» (см. 26,1, с. 66, 100), «... универсальны только имена» (см. 26,1, с. 461), реально же существуют большие или меньшие сходства между единичными предметами, так что «целое и совокупность всех его частей идентичны» (26,1, с. 130). Для обозначения совокупности похожих друг на друга частных и единичных предметов, чтобы легче было их все запомнить и ими оперировать, употребляют знаки знаков, но нельзя забывать, что связываемые со знаками знаков общие представления сами по себе — это лишь призраки (см. 26,1, с. 66; ср. 30, с. 451), а когда мы имеем дело со схоластическими универсалиями, то такие и по-прежнему «не имеют смысла». «... Слова, при которых мы ничего не воспринимаем, кроме звука, суть то, что мы называем *абсурдом*, *бессмыслицей* или *нонсенсом*...» (26,2, с. 78).

Приведенная нами выше классификация знаков Гоббсом является, конечно, весьма несовершенной. Здесь нет единого принципа классификации, взаимоотношения между различными видами знаков намечены еще слабо. Но историческое значение этой классификации велико: она была одной из первых «ласточек» будущего развития семиотики, в том числе и в интересах теории познания.

Номинализм Гоббса Критика Гоббсом гипостазирования общих имен, то есть знаков знаков, очень актуальна в наши дни. Она подготавливала строгое различие между предметным уровнем и метаязыком языка и введение логической значимости «бессмысленно» наряду с традиционными «истинно» и «ложно». В пятой главе сочинения «О теле» имеется интересная таблица случаев бессмысленности универсалий и суждений, оперирующих с ними, хотя это только предварительный набросок (ср. 96).

В условиях XVII в. номинализм Гоббса не был большим недостатком, наоборот, обладал значительными эпистемологическими достоинствами. Можно сказать, что при выяснении познавательного значения элементов человеческого мышления Гоббс делал акцент не на содержание понятий, а на значения знаков. Концептуалисты считали понятия сублиматами универсального, но они не были ближе к истине, чем номиналист Гоббс: долгое время оставалось совершенно неясным, что такое концепт, а злоупотреблений субъективными понятиями было не меньше, чем универсальными «предметами» и произвольными значениями знаков. Гоббс же решительно выступал против всякого

субъективизма и вовсе не запрещал отвлеченного мышления. Он признавал, что абстрактные имена «необходимы нам» (см. 26,1, с. 76), но, употребляя их, мы должны соблюдать принцип: сочетание имен должно соответствовать не какому-то произвольному суммированию представлений в душе, по такому соединению их, у которого есть объективная подоплека (см. 26,1, с. 69).

Можно допустить, что номинализм Гоббса способствовал в свое время некоторым агностическим настроениям. Если из нашего опыта не вытекает ничего специфически общего, значит все обобщения гипотетичны, а определения фиксируют лишь условно принятые нами значения слов. «... Первые истины были произвольно созданы теми, кто впервые дал имена вещам...» (26,1, с. 79). Однако *сочетания определений* способны дать нам вполне объективное истинное знание. Никаких оснований для упрека Гоббса в конвенционализме такая точка зрения, конечно, не дает. Не был он и агностиком. Но номинализм привел его к грубой трактовке геометрии как чувственной науки.

В истолковании значений общих слов Гоббс вследствие своего номинализма склонялся к так называемой репрезентативной теории абстрагирования, автором которой считают Д. Беркли. Согласно этой теории, общее как бы концентрируется в единичном, являющемся репрезентантом (представителем) всех других единичных предметов, объемлемых данным генерализующим термином. И на самом деле. Гоббс считает, например, что «государство является личностью» правителя, на которого переходит «реальное единство» всех входящих в данное государство граждан (26,2, с. 196, 282; ср. с. 211, 621).

Решение спора между номинализмом и реализмом в вопросе гносеологического статуса универсалий и определений действительного отношения концептуализма к этому решению — дело не простое. Оно достижимо только с позиций диалектического материализма и свое наиболее адекватное выражение получило, на наш взгляд, в статье С. А. Яновской «Проблемы введения и исключения абстракций более высоких (чем первый) порядков», где синтезированы два тезиса: (1) общее есть не сумма или инвариант сходств между единичными вещами, но приблизительно соответствующая связям объективной реальности теоретическая дедуктивная конструкция; (2) единичные события и вещи в объективной реальности никогда не соответствуют точно единичным выводам из данной кон-

струкций. Не во всех случаях возможно исключение абстракций «в абсолютном (а не в приближенном только) смысле» (59, с. 109).

Дальнейшие этапы познания. Дальнейший процесс познания после обозначения «фантазм» знаками познания. Гоббс представлял себе так. Применение знаков знаков позволяет классифицировать наблюдаемые вещи и распределять их по классам. Затем мы строим *дефиниции* различных явлений. Так намечается истинный «метод, согласно которому следует начинать с определений и исключения многозначности...» (26,1, с. 309, ср. с. 101, 121). Желательно, чтобы определения были генетическими, т. е. указывали бы на происхождение вещей и те вытекали бы из своих определений. Гоббсово понимание генетичности соответствовало рационализму XVII в., — «генезис» толковали тогда в смысле формально-логической конструкции из точно определенных элементов, а не в смысле указания на эволюцию, развитие объекта во времени. Так, из дефиниции окружности мы узнаем способ ее построения, а из определения смеха Гоббс надеялся получить условие веселого настроения человека, которое охватывает его, как только он понял это определение.

Следующий шаг состоит в том, что *определения соединяют в утверждения*. На этой стадии появляются *истина и ложь* как категории логики и грамматики. Истина имеет место тогда, когда имена в утверждениях соединены так, как соединены в действительности сами вещи (см. 26,1, с. 407; 2, с. 70), а ложь — в противоположном случае. Строго говоря, сами имена не истинны и не ложны, но они могут быть правильно или неправильно определены (см. 26,2, с. 71) и верно или неверно употреблены при составлении утверждений, а утверждение истинно или ложно постольку, поскольку связи имен внутри его верно соотносятся со связями вещей вне его. Включение в состав утверждений (предложений) двусмысленных и расплывчатых имен, а также имен, обозначающих то, чего на самом деле нет, непременно ведет к ошибкам и превращает эти утверждения в ложные.

Затем начинается *индуктивное движение* по пути познания элементарных, а значит «всеобщих» свойств вещей. Это путь от знания действий к познанию причин. Как и Галилей, Гоббс не проводит различия между индукцией и анализом (*resolutio*). Как и Бэкон, он использует индук-

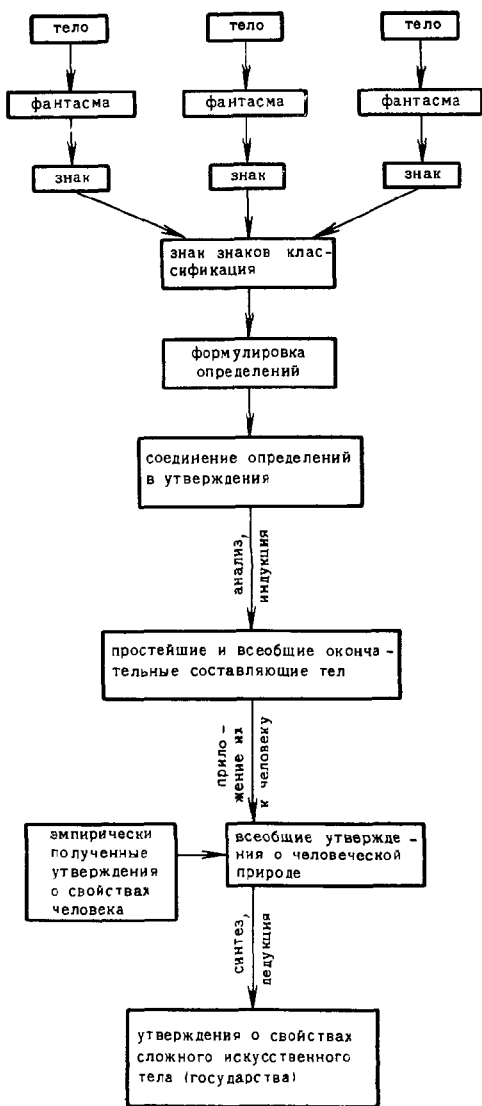


Схема № 4
 Ступени процесса познания по Гоббсу

цию для нахождения всеобщих причин (сущностных свойств материального мира).

Найдя таковые, далее следует идти прямо противоположным *путем дедукции*, которая обеспечит познание разнообразных действий на основе достигнутого знания причин. Гоббс *отождествляет дедукцию с синтезом* (compositio), называя их совокупным именем «метод а priori» (26,1, с. 116). Дедукция синтезирует свойства сложных, а в особенности искусственных тел (см. 26,2, с. 633), которыми занимаются, например, геометрия и политика, и предвидит будущие состояния этих тел. Синтезирующая функция дедукции у Гоббса аналогична тем операциям, которые, по замыслу Бэкона, должны обеспечить применение познанных «форм», т. е. должны составить «натуральную магию».

Таким образом Гоббс стремится указать и индукции и дедукции свое место в интегральном познавательном процессе (см. схему № 4). Он не только не противопоставляет их друг другу, но, наоборот, истолковывает их как два взаимообусловленных и необходимых друг для друга этапа движения к знанию. Гоббс не «разрывает» связи индукции и дедукции и не «обособляет» друг от друга анализа и синтеза, в чем его довольно часто упрекают поверхностные историки философии, но пытается выяснить их высшее единство. Он поставил ту задачу, которую впоследствии на гораздо более высоком, диалектико-материалистическом уровне разрешил Маркс, а именно — задачу «оборачивания метода». В соответствии с этой задачей Гоббс определяет «первую философию» как *исследование метода движения от действий к причинам*, а затем *от познанных причин к еще более разнообразным действиям* (см. 26,1, с. 52, 104, 184). Он ставит проблематику причинных связей в центр философского исследования и мыслит это исследование как цепочку, состоящую из разнокачественных звеньев, служащих, при всей их внешней противоположности, общей для всех них цели.

Переход от одного звена к другому крайне труден, и в особенности трудным оказался он для Гоббса потому, что, с одной стороны, философ следует требованиям рационализма Декарта и истолковывает дедуктивное звено как аналог процесса происхождения и развития познаваемых объектов, а с другой — явно отличает индуктивное звено познания от направления хода реальных процессов в этих объектах. Дедукция Гоббса как прием метода не имеет ничего общего с диалектикой и оказывается не в состоянии

реализовать сразу три далеко не одинаковых замысла — построить знание о действительности, исходя из индуктивно найденных первоэлементов, отправляясь от дефиниций и только от них и сохраняя верность номинализму. Конкретные трудности возникают при попытке Гоббса прийти от элементарно-общих составляющих мира к знанию о сложном «человеческом теле», которое в свою очередь должно послужить элементарно-общей основой для дедуцирования социологии: философ ограничился тем, что дедуцировал не самого человека как такового, а лишь его *стремления* — разумеется, те, которые он считал существенными и главными для социального общежития.

Анализ и синтез.
«Вычитание»
и «сложение»

Номинализм наложил свою печать на понимание Гоббсом характера анализа и синтеза как двух фундаментальных познавательных операций. Он не только отождествляет их соответственно с индукцией и дедукцией, но и описывает их как простые математические операции — «вычитание» и «сложение». Не без влияния со стороны Декарта и его XVIII правила для руководства ума здесь происходит расширительное применение комбинационной трактовки мышления, ранее провозглашенной Бэконом.

Логика у Гоббса начинает совпадать с математикой, мышление — с техникой счета. «... Лучше изучать математику, чем силлогизмы», — заявляет он (26,1, с. 95), имея в виду, что в познавательном движении мысли, как указал Декарт, следует оперировать *отношениями*. Именно это обеспечивает выполнение завета Бэкона — двигаться в познании последовательно, не допуская необоснованных прыжков через средние звенья (см. 26,2, с. 77).

Как конкретно представлял себе Гоббс осуществление аналитических «вычитаний» и сравнений? Сначала следует провести сопоставление имен друг с другом, что прежде всего важно на завершающем этапе классифицирования вещей и событий. Когда мы подыдемся до уровня знаков, настает очередь «вычитания». Высоко оценивая эту операцию и усматривая в ней главную пользу, приносимую речью, а также основное отличие человека от животных (см. 26,1, с. 54, 283), Гоббс понимал ее гораздо шире, чем узко арифметическое действие. Ведь если бы она сводилась к собственно арифметическому вычитанию, то от знаков мы возвратились бы назад, к исходным отдельным знакам и «фантасмам», т. е. наша операция про-

шла бы впустую. Видимо, неверно понимать и так, что анализ есть только «вычитание», а синтез — только «сложение».

«Вычитание» выступает у Гоббса в виде сложной познавательной операции, обратной обобщению имен, но причастной не только аналитически-индуктивному процессу, но и дедукции. Оно состоит в расчленении образов, происходящем при одновременном сравнении их друг с другом, но уже в значительно более широком диапазоне, чем это было на стадии классификаций. Теперь нас интересуют уже не вопросы о том, что общего и различного, например, у булыжника и обломка гранита или же у яблока и груши, а вопросы об основании сопоставления, скажем, камня и собаки, яблока и стрекозы и т. д. Полной ясности тут у Гоббса нет, но, видимо, в трактовке гносеологического «вычитания» он приближался к идее обобщения через предшествующее абстрагирование, развитой впоследствии Д. Локком. Эта операция должна привести нас к разложению вещей на элементарные и потому всеобщие свойства тел, которые Гоббс считает причинами всего многообразия явлений действительности.

Здесь анализ, по Гоббсу, достигает своего предела, после чего начинается восходящее движение синтеза, в котором преобладает операция «сложения». Эта операция имеет своим отправным пунктом не чувственно наблюдаемые вещи, а именно рационально выявленные анализом универсальные свойства вещей, и поэтому синтезирующее «сложение» поведет нас не назад к тем самым вещам, от которых после классификации начинался анализ, а вперед, к таким вещам, которые мы *желаем* получить, в том числе к вещам, искусственно нами конструируемым.

«Сложение» у Гоббса отнюдь не удовлетворяется простым суммированием фактов и не ограничивается стадией синтезирующей дедукции. «Сложение» действует на различных этапах процесса познания. Уже для того, чтобы получить определение вещи, надо соединить обозначенные именами свойства. Подобная же операция применяется при соединении определений в утверждения, а посылки силлогизма — в умозаключения. «Сложением» следует считать и сравнение, участвующее в «вычитании», и ассоциативное соединение образов (см. 26,1, с. 90), которому впоследствии придавал решающее значение в познании Юм, и обобщение (см. 26,1, с. 53), которое затем Локк интерпретировал как образование сложных идей из простых.

В операции «сложения» проявляется познавательная активность субъекта, и своей кульминации она достигает в конструировании искусственных объектов. Последние могут быть двух видов — порождаемые в мысли воображением, разумеется, далеко не фантастическим, например: отвлеченные геометрические фигуры, и создаваемые практической деятельностью людей, как-то: государство и другие социальные учреждения. Во втором случае дедуктивное движение мысли прослеживает реальный процесс образования и развития вещей, конденсируя в себе его логическую сущность и опуская многообразие частных, которое мыслью теоретика полностью охватить и проследить невозможно.

Соотношение частных методов Мы познакомились с общей структурой метода Гоббса. Посмотрим теперь, как он с его помощью характеризует частные методы отдельных наук и их соотношение.

Он считает, что в науках, изучающих естественные тела, например в физике, преобладает анализ (индукция), а в науках, исследующих тела искусственные, как, например, в геометрии, этике и политике, действует преимущественно синтез (дедукция) (см. 26,1, с. 237). На это «разделение методов» ссылались обычно те историки философии, которые считают, что у Гоббса произошел «разрыв» между анализом и синтезом. По данному разделению отнюдь не было абсолютным: Гоббс полагал, что построение физической науки должно завершаться дедукцией сложных тел и свойств (см. 26,1, с. 236), а построению «политики» как науки необходимо предшествует индуктивное познание свойств «человеческой природы», которые не тождественны свойствам элементарных телесных частиц и их простому суммированию. Строго говоря, индуктивные предпосылки необходимы для каждой науки или почти для каждой, и Гоббс понимал это.

Гоббс делил науки не на индуктивные и дедуктивные, а на те, в которых *преобладает* индукция (анализ) или же дедукция (синтез). Внутри самой «первой философии» индукция преобладает в философии природы, а дедукция — в философии государства. Но методологический диссонанс все же проник в его философию — это отсутствие связи между номиналистическим учением о единичных «фантазмах» и знаках и стремлением к рационалистическому познанию мира — стремлением тем более неуклонным, что

Гоббс, подобно Декарту, убежден в том, что подлинное знание должно быть непременно всеобщим, общезначимым и необходимым. «Из опыта нельзя вывести *никакого* заключения, которое имело бы характер всеобщности» (26,1, с. 456) (курсив мой. — *И. Н.*). Но если так, то истинное знание нельзя получить с помощью знаков, обозначающих единичное. Не спасают положения и знаки знаков, потому что в большинстве случаев они фиксируют результаты лишь неполной индукции, которые вероятны, гипотетичны, но не строго достоверны.

Отсюда вытекает, что нет уверенности в том, определены ли точно всеобщие простые составляющие мира, а значит и в том, что последующая за их определением дедукция приведет нас к надежному знанию. Диссонанс между номинализмом и рационализмом приводит к ослаблению веры в достоверность дедуктивного движения мысли: если знаки, с помощью которых оно осуществляется, обозначают только единичное и сходства между единичными вещами, то рациональное (общее) знание во многом утрачивает смысл. Перед нами одна из кардинальных проблем теории познания, и именно Гоббсом она была поставлена уже в XVII в. Но неверно, будто при попытке разрешить ее он перешел на позиции реализма понятий, поправ тем самым эмпиризм и сенсуализм, как об этом заявил А. М. Деборин в предисловии к «Избранным сочинениям» Гоббса (1926).

Тела и их акциденции Теперь ознакомимся с материалистической онтологией Гоббса, которую он построил с помощью своего метода познания.

В соответствии с принципом номинализма он утверждал, что реально существуют только отдельные, конкретные тела. Нет никаких нетелесных, т. е. нематериальных, духов, нет духовных субстанций. Следовательно, мыслят сами тела. «... Субъекты всякого рода деятельности могут быть поняты только как нечто телесное, или материальное» (26,1, с. 415). Не бывает также и врожденных идей. И вообще во Вселенной «нет такой реальной части ее, которая не была бы также телом» (26,2, с. 397). Поэтому «нетелесная душа», «нетелесный дух», «нетелесный бог» — это бессмысленные наборы слов. Отсюда вытекает атеизм Гоббса, подлежащий, однако, специальному рассмотрению.

Уже из сказанного ясно, что существуют не только одни лишь тела. Кроме них, существуют их свойства (Гоббс называет их *акциденциями*), образы в сознании

(*фантасмы*), имена тел, свойств и фантазм, а также искусственные тела, как, например, государство.

Тела — это то, что не зависит от мысли и протяженно (см. 26,1, с. 135). «Субстанция», «материя» и «первоматерия» суть не более как имена, знаки, обозначающие количественную сторону всех тел при отвлечении от их акциденций (см. 26,1, с. 148). Тела состоят из корпускул, делимых, как это доказывал Декарт, до бесконечности.

Акциденции — это свойства тел, никогда не существующие обособленно от них. Гоббс дает и такое определение: это «определенная способность тела, благодаря которой оно вызывает в нас представление о себе» (26,1, с. 135). Путем анализа философия доходит до «общих, или простых» (см. 26,1, с. 106; ср. с. 111) основных акциденций тел. Таковыми являются: *протяженность, место, движение, покой*.

Главнейшей акциденцией тел Гоббс считает протяженность, и потому он отрицает существование пустоты (см. 26,1, с. 206). «... Протяженность не есть, однако, само протяженное тело» (26,1, с. 135), потому что телам присущи и другие акциденции, в том числе движение, понимаемое всегда как оставление одного места и приобретение другого (см. 26,1, с. 108). Подобно Декарту, Гоббс отождествляет всеобщее элементарное движение с механическим перемещением. Но есть и некоторое отличие от картезианского взгляда на природу: связывая движение с непрерывным взаимодействием тел, Гоббс придает большое значение динамическому понятию «усилия (*appetite*)» более активного тела и ответному «порыву (*conatus, endeavour*)» менее активного, второго тела¹. Взаимодействием «усилия» и «порыва» Гоббс объясняет, в частности, сознание и его деятельную функцию в человеческой жизни.

Гоббс последовал Галилею, Кампанелле и Декарту в отрицании реальности чувственно воспринимаемых качеств тел, таких, как цвет, звук, тепло и т. д., говоря короче, — бэконовских «природ». Все это «мнения», «кажимость», «тени», чисто субъективные впечатления, вызванные, однако, движениями внешних тел (см. 26,1, с. 99, 107, 198, 209, 225, 447). Столь же субъективными Гоббс считает, следуя номиналистическому правилу, общие понятия,

¹ Возможно, что учение об «усилии» и «порыве» Гоббс заимствовал у Кампанеллы, который в 1639 г. умер в Париже (см. 77, с. 136, 137).

предполагающие наличие соответствующих «общих объектов», но возникшие не от схоластических умствований, а от индуктивных процессов. Так, «воображаемое пространство есть акциденция сознания, величина же — акциденция тела, существующего вне сознания» (26,1, с. 137). Соответственно, время вообще есть также всего лишь воображаемый образ.

Иногда думают, что такие утверждения Гоббса отклоняли его от материализма. Ничего подобного не произошло. Хотя он и считал «пространство вообще» воображаемым, но не сомневался в наличии у него частных прообразов — протяженностей. Аналогично у времени есть свои частные прообразы — отдельные длительности движения (см. 26,1, с. 128, 141, 168). Не приходится, однако, отрицать, что номинализм может быть использован в интересах субъективно-идеалистической философии, что и продемонстрировали спекулянт Д. Беркли. С другой стороны, следует помнить, что пространство и время сами по себе, вне движущейся материи, действительно не существуют.

Вычленив протяженность и механическое движение как наиболее общие, т. е. всем телам присущие макроакциденции, Гоббс продолжил свой анализ далее, чтобы обнаружить микроакциденции, т. е. еще более «бескачественные» элементы простейших движений. Таковы *линии, величины и траектории перемещений*. Тем самым Гоббс превратил движения из физических в математические, преобразовал, говоря словами Маркса, божественную чувственность «в абстрактную чувственность геометра» (2,2, с. 143). Вслед за Галилеем он отверг эмпирическую видимость и создал апофеоз математического знания. Эргард Вейгель, учитель молодого Лейбница, писал, что без математики люди жили бы наподобие скотов. Томас Гоббс вполне в духе своей философии мог бы сказать, что человека отличает от животного именно способность к математическому познанию.

Итак, философию природы следует изучать, начиная с геометрии (см. 26,1, с. 110, 281). Но чистая геометрия не в состоянии объяснить многообразие мира, и Гоббс прибегает к Декартовой кинематике давлений, толчков и ударов (см. 26,1, с. 153—154), а иногда — к динамике «усилий» и «порывов». Внимание к проблеме движений тел зародило у Гоббса мысль учесть при классификации наук их различия не только по частным методам, но и по господст-

вующим в них видам движения, которое по мере развития природы делается все более сложным. «Метод должен соответствовать порядку творения вещей» (26,1, с. 49). Различия между видами механического движения проистекают, вероятно, из различий в соотношениях «усилий» и «порывов» у сложных тел.

Познать вещи — значит постигнуть их движения, да и само познание есть продукт движений и начинается с внешних давлений на органы чувств живого тела. Определяя жизнь как особое движение, Гоббс не останавливается перед различными механическими уподоблениями сердца — пружине, суставов — колесам и т. д., обычными для картезианских взглядов (см. 26,1, с. 247; 2, с. 47, 96). Та же схема накладывается им на деятельность органов чувств: в своем ответном «порыве» на внешние «усилия» они активно «схватывают» поступающие в них раздражения. И поскольку восприятие следует понимать как внутреннее движение, вызванное воздействием извне (см. 26,1, с. 186), неподвижное, неизменное восприятие есть нонсенс. Воспоминания и представления — это остатки прошлых движений, вызванных в свое время восприятиями (см. 26,2, с. 59). Психическая жизнь имеется и у животных (см. 26,1, с. 202), причем высшее проявление этой жизни — мышление — также есть особый вид движения.

«Человеческая природа».

Проблема свободы Проследить дедуктивно возрастающее усложнение «порывов», которое приводит исследователя к жизни человека, было бы необыкновенно трудно, и потому в своей социологии Гоббс начинает с такого описания «человеческой природы», которое он получил путем эмпирически-индуктивного обобщения «заново», не прибегая к дедукции, из корпускул и их пространственных перемещений.

Человек — это промежуточное звено между природой и обществом. С одной стороны, он — сложное тело природы, как это рассмотрено в сочинении «О человеке», а с другой — конструктор искусственных социальных тел, как это описывается в книге «О гражданине». Учение о человеке играет у Гоббса роль введения к учению о государстве, т. е. «человеке искусственном», составленном, подобно механизму, из различных частей со своими функциональными назначениями. Гоббс стремится разобраться в политике путем «дедукции из природы, нужд и намерений людей» (26,2, с. 228), то есть из *человеческой природы*.

Природу людей Гоббс характеризует как совокупность

потребностей, страстей, способностей и сил (см. 26,1, с. 442). По способностям и вообще «по крови» все люди от природы, рождения равны, то же следует сказать о потребностях и страстях, так что никакой прирожденной «печати» сословности на людях нет (см. 26,2, с. 49, 105, 149, 310). Но бывают некоторые различия в их воспитании и телесном устройстве, и отсюда возникают различия в «объектах страстей».

Каково отношение человека к социальным условиям жизни? Аристотель считал человека общественным существом от природы, а Гоббс полагает, что человек от природы враг другому человеку вследствие «естественной жадности» (26,1, с. 304), эгоистичности всех своих желаний. Но это не значит, что люди от природы злы: моральные оценки к человеку, вышедшему из рук природы, вообще не применимы (см. 26,1, с. 292). Эгоизм вовсе не тождествен некоей перманентной злобе на всех окружающих. Если люди в конце концов и озлобляются, то это лишь следствие их взаимных столкновений, происходящих оттого, что «природа дала каждому право на все» (26,1, с. 305).

Но уже озлобленных людей вполне можно сравнить с дикими животными. Человек «является более хищным и жестоким зверем, чем волки, медведи и змеи» (26,1, с. 234), потому что ради удовлетворения своих будущих потребностей, которые он способен предвидеть, готов на все, не взирая ни на что. Дело доходит до того, что людям делается неприятен вид чужого счастья и, наоборот, приятен вид несчастья своих собратьев (см. 26,1, с. 244). Страсти и расчеты на выгоду толкают людей на всевозможные замены, в том числе измену истине, и если это кому-либо *выгодно*, то он будет отрицать истинность даже давно доказанных геометрических теорем (см. 26,2, с. 133, 162). Строго следуя логике своих рассуждений, Гоббс не страшится даже такого парадоксального вывода, что плач расстроганности при примирении прежних врагов проистекает от ... сожаления по поводу несостоявшейся мести (см. 26,1, с. 252).

К этому, довольно мрачному, эмпирическому описанию последствий необузданности потребностей и желаний Гоббс прилагает элементарные принципы движения любых тел, стремясь осуществить на основе вытекающих отсюда следствий «синтез» государства.

Человек стремится не к мирному сожительству с себе подобными, а к обладанию благами и к могуществу, вла-

сти. Но это проистекает, согласно Гоббсу, из «усилия (appetite)» и «порыва (conatus)» к самосохранению, свойственных и всем другим телам в их движениях и взаимодействиях и проявляющихся у тел неорганических в виде давлений, толчков, с одной стороны, инерции и непроницаемости — с другой. «Величайшим из всех благ является самосохранение. Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра» (26,1, с. 241).

Как и всем телам, человеку свойственно отталкивание от иных вещей, — он удаляется от всего того, что несет ему вред. Собственно говоря, отталкивание от вредоносного и стремление (притяжение) к полезному — это две стороны единого процесса: люди, отвергая от себя других людей, стараются «оттолкнуть» от них их имущество, отобрать и захватить его, памятуя, что «богатство полезно, если оно велико» (26,1, с. 242). В «Бегемоте» Гоббс разъясняет, что гражданская война середины XVII в. в Англии была войной из-за жизненных благ, из-за собственности, а не только из-за вопросов политики и веры.

Гоббс интересуется каузальным механизмом основы этих процессов. Люди детерминируются эгоистическими страстями неукоспительно, так что «случайности» бывают только в том смысле, что это события, причины которых нам неизвестны или которые не зависят именно от тех происшествий, которые нам хорошо известны. Иными словами, события бывают «случайными» только в отношении некоторых определенных других событий и вещей (см. 26,1, с. 158—159).

Таким образом, по Гоббсу, случайностей в объективном смысле нет, все необходимо, и причинность есть то же самое, что необходимость (см. 26,1, с. 558). Свободы воли не существует, ибо воля определена мотивами, а мотивы — потребностями и знаниями о том, какими средствами эти потребности можно удовлетворить. В этом смысле «воля» есть и у животных (этот вывод припал и Спиноза), но животные, как и люди, не свободны. Думая иначе, человек уподобляется заведенному волчку, который, если бы он обладал сознанием и сомнением, мог бы заявить, что он вращается «свободно».

В принципе это фаталистическая позиция, которую, спустя столетие, развили французские материалисты, но Гоббс, как, впрочем, позднее и Гольбах, попытался отмежеваться от нежелательных последствий фатализма. Безраздельное господство необходимости не отрицает борьбы

мотивов и выбора (см. 26,1, с. 528; 2, с. 233), наказуемости преступников за их деяния, возможности советами и убеждениями изменить поведение данного человека и т. д. Какого-то «предопределения свыше», о котором толкуют пуритане, нет. Но хотя нет свободы воли, бывает «свобода человека» (см. 26,2, с. 232), под которой Гоббс понимает отсутствие внешних препятствий для тех действий людей, которые вытекают из воли этих людей, разумеется, в свою очередь определенной своими объективными причинами, которые (причины) прошли через сознание в виде мотивов и доводов (см. 26,1, с. 362, 555; 2, с. 231—232).

Эту точку зрения английского философа можно резюмировать так: не существует никогда свободы от «вынуждения» (детерминации), но может существовать и бывает свобода от «насилия» (внешнего препятствия добровольному, хотя и безусловно детерминированному, действию человека). «Свобода от насилия» достигается двояким способом — либо устранением внешних преград, либо внутренним согласием данного человека на те изменения его действий, которые проистекают от влияния со стороны этих преград. Таким образом, Гоббс отрицает фаталистическую предопределенность результата «взаимодействия» между решениями и действиями людей, с одной стороны, и новыми на них воздействиями извне — с другой. Итог этого взаимодействия во многом зависит от активности человека, от силы его ответного «порыва (conatus'a)» на детерминацию со стороны среды. В то же время Гоббс приближается к формуле «свобода есть познанная необходимость».

Не имея знаний, от «насилия» освободиться трудно. К счастью, человек от природы любознателен (см. 26,1, с. 243, 254). Знатные лица воображают, что они умнее других, но, пользуясь верным методом, все люди способны научиться правильно рассуждать, развив тем самым природную способность (см. 26,2, с. 80, 150). Однако в естественных условиях человек использует свои знания в общем только для того, чтобы хитростью возместить недостаток своих физических сил в борьбе со своими собратьями, и борьба идет с переменным успехом, потому что различия в силах и хитрости не так уж велики.

Естественное состояние людей
Возникает состояние «войны всех против всех» (26,2, с. 163), в котором «война» означает не только актуальную борьбу, нападение и защиту, но и постоянную готовность и возможность напасть друг на друга (см. 26,2,

с. 152)¹. Образно это отмечено Гоббсом так: «человек человеку — волк (homo homini lupus est)». Состояние постоянных междоусобиц он называет «естественным состоянием», в котором активность людей, их *conatus*'ы приводят к разрушительным последствиям.

Спрашивается, где и когда действительно наблюдалось на Земле естественное состояние? Гоббс не «привязывает» его к конкретным условиям повседневной жизни и вообще не соотносит ни с какой реальностью исторической хронологией. Его ссылка на жизнь современных американских «дикарей» очень туманна, а в расчет того, насколько долго это состояние длилось в прошлом, он не выдвигает даже и предположений. Это говорит в пользу вывода, что Гоббс рассматривал естественное состояние как своего рода суммарную и отвлеченную психическую ситуацию, своего рода регулятивную идею, по принципу: если бы было так..., то тогда было бы... (см. 26,2, с. 196).

Конечно, концепция естественного состояния складывалась у Гоббса в итоге наблюдений над разными эпохами истории и — в первую очередь — над его современностью. Имя «Бегемота» — сатаны в одеоименном сочинении Гоббса было символическим обозначением *рецидива* естественного состояния, который, по его мнению, был принесен развитием революционных событий в Англии середины XVII в., когда столкновения корыстолюбивых, имущественных интересов достигли апогея. Сыграли свою роль в обобщениях Гоббса и его наблюдения над безжалостной пауперизацией крестьян в период первоначального капиталистического накопления, когда открытый грабеж народа власть имущими стал самым обычным и повсеместно практиковавшимся делом.

Но как раз трактовка ряда событий совсем недавней истории его родины как возвращения к естественному состоянию, как движения, пусть временного, вспять (см. 26,2, с. 154) показывает, что это состояние относилось Гоббсом в своих истоках именно к далекому прошлому, хотя он не верил в то, что оно где-либо и когда-либо развилось в полном, «классическом» виде и воцарилось повсеместно.

¹ По этому поводу Ф. Энгельс в письме Лаврову от 12—17 ноября 1875 г. писал, что «борьба всех против всех» не была первой фазой человеческого развития, ибо общественный инстинкт был одним из важнейших рычагов развития человека из животного состояния.

«...Я не думаю, чтобы они (т. е. военные действия всех против всех. — *И. Н.*) когда-либо существовали как общее правило по всему миру» (26,2, с. 153).

В учении о естественном состоянии отразился и крайний буржуазный индивидуализм Гоббса, — не сословие против сословия и тем более не класс против класса, а индивид «против всех» — такова его схема становления и воспроизводства исходной межчеловеческой ситуации, бесспорно, антифеодално заостренная: человек сам себе господин, и рассуждения об извечности подчинения «властям предержажным» — это лишь сказка. Но в этом отношении концепция Гоббса оказывается схематизированным описанием не только прошлого и настоящего, но и будущего, т. е. предвосхищением развитых капиталистических отношений, в которых хищнический принцип прусупения «война всех против всех» станет для буржуазного индивида всеобщей нормой поведения.

Энгельс в письме Лаврову от 12 ноября 1875 г. отмечал, что Гоббс свел отношения людей к отношениям полезности и объявил воинствующий эгоизм собственников прирожденным свойством человека вообще. Затем Дарвин перенес это понятие в природу как «борьбу за существование», после чего социал-дарвинисты конца XIX в. перенесли его обратно на социальные отношения, экстраполировав на все стороны общественной жизни.

Примечательно мнение Гоббса о применимости моральных оценок к естественному состоянию: мораль в его условиях была полностью замещена правом, но и право не имело никакой официально-законообразной формы: господствовало «право» в смысле ничем не ограниченного стремления каждого индивида к своей личной пользе (см. 26,1, с. 306), откуда вытекало «право» каждого покушаться на жизнь других лиц (см. 26,2, с. 156). Не было законов государства, исходящих от верховной власти, не было «справедливого» и «несправедливого», не было «греховного» и «святого» (см. 26,2, с. 153).

Итак, в условиях естественного состояния «анархии и взаимной вражды» (26,1, с. 388) моральные оценки к действиям людей в отношении друг друга не применимы: все люди стремятся к собственной пользе, ради чего причиняют вред своим окружающим (понятие взаимопомощи у Гоббса в этих характеристиках пока отсутствует), руководствуясь единым для всех принципом индивидуального эгоизма, которому какой-либо противостоящий ему прин-

цип даже невозможно и помыслить. Поэтому поступки людей в естественном состоянии как бы находятся «по ту сторону добра и зла»; их можно разделить на эффективные (удачные) и неэффективные (неудачные) — и только, — квалификация их как «морально благих» и «морально злых» ровно ничего не изменяет. Всю полноту оценок поступков дают их естественные последствия¹.

Все же моральные термины к этим рассуждениям Гоббса применимы. У них вполне определенная утилитаристская основа (распространенная им даже и на эстетические явления). Благо — это то, к чему мы стремимся, потому что оно несет нам удовольствие, а значит пользу. Зло — это то, что приносит нам неудовольствия, и потому мы избегаем его. Соответственно, «красота есть признак будущего блага» (26,1, с. 240).

Общественное состояние людей	Вследствие приблизительного равенства возможностей людей в условиях естественного состояния все более сгущаются тучи над головой каждого индивида, опасности для жизни возрастают. Этот тезис очень характерен для антидемократических установок Гоббса, — получается, что чем больше «равенства», тем больше бедствий и горя. Люди находятся в состоянии общей неустойчивости, вместо собственности у них оказывается только «неопределенность» (см. 26,2, с. 266), и их «право» на обладание всем превращается в пустую видимость, потому что его невозможно реализовать. Людьюми овладевает страх за свою жизнь (см. 26,1, с. 302), это побуждает их к размышлениям над средствами своего спасения, и они принимают решение перейти в «гражданское», т. е. общественное, состояние — заключают общественный договор.
---	---

Гоббсова теория общественного договора покоится на следующей каузальной схеме: законы природы развивают у людей инстинкты самосохранения и эгоистические потребности, их жестокие столкновения ведут к тому, что людьюми овладевает страх, а эмоция страха заставляет, наконец, принять разумное решение. Выводит ли оно за пределы естественных законов? Нет, как увидим, законы природы, по мнению Гоббса, продолжают действовать и в

¹ Этот мотив получил дальнейшее развитие у Спинозы, но уже применительно к оценке естественной основы всякого поведения людей в любых исторических условиях.

общественном состоянии, однако в модифицированном виде.

Но прежде всего рассмотрим подробнее механизм перехода к общественному состоянию. Люди заключили общественный договор не ради каких-то высоких идеальных побуждений, но ради своей выгоды. В этом пункте Гоббс следует Эпикуру¹. Людей склонили к общественной жизни многие горькие уроки прошлого и только в дальнейшем также и воспитание (см. 26,1, с. 299). Но появление этой склонности было определено характером «человеческой природы», а в конечном счете переход к социальности вытекает из законов природы вообще. Не какое-то чудесное повеление небес, а естественная необходимость вывела людей из тупика звериных отношений.

Концепция общественного договора была направлена против теологического истолкования общественной жизни и феодальных политических теорий легитимности правящих династий. Не удивительно, что русский перевод «Левиафана» был в 1868 г. сожжен, и Гоббса в России долгое время рассматривали как «двойника» Руссо, хотя последний насытил эту концепцию демократическими идеями, существенно отдалившими его от Гоббсовой доктрины.

Итак, боязнь друг друга заставила людей создать общество, а значит государство и правительственную власть, и подчиниться своему же установлению. «Пламя страстей никогда не просветляет разума» (26,2, с. 212), но они смогли подтолкнуть его к поискам верного, мудрого решения. Естественная необходимость выразилась затем в принятии такого решения и в активном действии, завершившемся переходом к новому состоянию. Ответный «порыв (сopatus)» людей на диктат внешних обстоятельств привел к тому, что человек стал социальным существом. «Порыв» выразился сначала в активном процессе создания языка и речи как знаковых систем, а речь сделала затем возможным заключение договора. Таким образом, как справедливо пишет в одной из своих статей об антропологии Гоббса Б. Суходольский, английский философ XVII в. подошел вплотную к выводу, что человек *сформировал сам себя*, своей собственной деятельностью.

Разумеется, этот тезис далеко еще не имел у Гоббса историко-материалистического содержания. Он означал,

¹ Это хорошо показал еще дореволюционный русский исследователь творчества Т. Гоббса В. Г. Камбуров (см. 34, с. 144—148).

что именно знаковая деятельность породила в человеке человеческое, и, следовательно, *обмен информацией*, а не труд, превратил первобытного человека в человека социального, цивилизованного. Совместный труд людей возникает, согласно позиции Гоббса, лишь позднее, под эгидой государственной власти. Данная концепция страдала значительной односторонностью и даже *идеалистической* предвзятостью: получалось, что разумная акция (обдумывание, совещание, сознательное решение) *предваряла* социальные процессы, *определяла* их. Человеческая мысль создала государство.

Но в этой же концепции Гоббса всплывает и другой момент: природный человек неизбежно *отрицает* свое бытие и через объективацию своего решения делает себя иным, неприродным существом. Так складывается философия истории, в которой звучит мотив *самоотчуждения* человеческой сущности, перенесенный из истории познания, где он уже появился у Ф. Бэкона, в теорию формирования социальных установлений.

Посмотрим, как Гоббс детализировал свою концепцию. По его мнению, общественный договор был реальностью только в момент его заключения, когда люди договаривались о совместной *передаче* ими *своей свободы государству*, т. е. правительству. Здесь обращает на себя внимание, во-первых, полное, в отличие от теории Гуго Гроция, отождествление понятий «общество», «государство» и «правительство» (см. 26,1, с. 345), так что Гоббс не допускает и мысли о каком-либо догосударственном, но социальном состоянии. Во-вторых, преобразование свободы в процессе ее отчуждения: из анархии, становящейся все более тягостной людям, она трансформируется в самостоятельность действий государственного механизма, а самостоятельный природный человек отчуждает себя в «поданного», подчиненного «князю», правителю. Между свободой естественного состояния и регламентацией состояния общественного лежит очень кратковременное состояние перехода, «скачка», если употребить диалектический термин, из первого — во второе. В ситуации перехода от природы к обществу люди пользуются свободой принятия коллективного решения, которой они не имели прежде и которую они утратят сразу же после того, как только это решение будет ими принято. Только в этой мимолетной ситуации «толпа» людей конституируется в единое общество для того, чтобы, передав власть правительству, распасться на множество

подчиненных подданных, снова утративших непосредственные связи друг с другом (см. 26,1, с. 358). Народ, будучи источником власти, делается затем только ее органом (см. 26,2, с. 199).

Важно подчеркнуть, что в социологическом построении Гоббса нацело отсутствует понятие договора *между* народом и правительством. Власть передается первым последнему без всяких условий и без права деносации договорного обязательства (см. 26,2, с. 669). Таким образом, народ *не* является сувереном. Вся полнота суверенных прав достается правительству и даже конкретнее — *правителю*. Именно он, согласно Гоббсу, есть и должен быть безраздельным и никому не подотчетным носителем государственной воли (см. 26,2, с. 197). Ему принадлежит как законодательная, так и всякая прочая (исполнительная, судебная, внешнеполитическая и т. д.) власть, ибо разделение власти, по мнению философа, неминуемо ведет к гражданской войне (см. 26,2, с. 206).

**Власть правителя
и «естественные
законы»**

Что такое «правитель»? Гоббс допускал в качестве верховной государственной власти и республиканское правительство, но при том неременном условии, что оно управляет четко, уверенно, без колебаний, как «единое лицо». И когда он признает, что «всем *разновидностям* (курсив мой.— *И. Н.*) государства должна быть в равной мере приписана верховная власть» (26,1, с. 296; ср. с. 346), то опять-таки имеет в виду, что это относится только к таким разновидностям, где в качестве правительства выступает либо один человек, либо группа лиц, действующая как «Великая личность». Все же самой подходящей формой правления Гоббс считает монархию (см. 26,1, с. 296, 369; 2, с. 212), поскольку на ее стороне мощь, авторитет и решительность, с которыми соотнесены покорность и исполнительность народных масс.

Хотя, как мы отметили, у Гоббса получается отождествление общества с государством (*civitas*) и с правительством (*persona civilis*), однако суверенные права приписываются им только третьему члену данного тройного равенства и полностью отчуждаются от первого его члена: правительство олицетворяет собою все общество¹, но суверенно

¹ «...Общество следует рассматривать как одно лицо» (26,1, с. 345).

только правительство, а не все общество в целом и не его основная часть — народ. Для обоснования «равенства», так сказать, только в направлении от общества к правительству, но не наоборот, от правительства к обществу, Гоббс трактует уже не общество, а именно *государство* как «искусственного человека» (см. 26,2, с. 27, 217), *личность*; и как у человека главным является его сознание, так и у государства все главное и определяющее сосредоточено в правительстве.

Приведенная аналогия влечет за собой частные биологические параллели: строение государства уподобляется устройству живого организма. Суверен — это его душа, чинovníки — нервы и сухожилия, исполнительные и судебные органы — суставы, тайные агенты — глаза государства (см. 26,2, с. 47, 260, 264, 346). Органические сравнения заходят так далеко, что философ называет награды и наказания нервными импульсами, исходящими от «головы» государства к его членам, а деньги — «общественной кровью» (см. 26,2, с. 270), причем, согласно меркантилистской доктрине, следует заботиться о «полнокровии» государственного тела. И, наконец, еще один цикл сравнений: гражданский мир в государстве — это его здоровье, и оно, будучи полно сил, насаждает всюду свое потомство, то есть колонии (см. 26,2, с. 271), а мятеж, перерастающий в гражданскую войну, означает болезнь, за которой следуют бесовское безумие, распад и гибель. И вообще нормально функционирующее государство — это святое животное, земной «смертный бог» (см. 26,2, с. 96), а государство, раздираемое противоречиями, — большое животное, охваченное озверением, своего рода «сатана». Таким образом, «бог» может превратиться в «сатану».

И все же все эти органические уподобления носят только внешний характер, потому что Гоббс считает всякий организм, в том числе человека, а тем более «человека *искусственного*», т. е. «организм» общественный, механизмом. Не механизм подражает природе, а наоборот, природу, по Гоббсу, можно понять только через аналогию ее с механизмом, которому она как бы «подражает» сама. Тем более, если речь идет о *социальной* природе, — она есть механизм, созданный «механиками» — людьми и регулируемый посредством знаковых связей. Государство — это целесообразно устроенный гражданами «политический автомат». Таким образом, никакого противоречия между уподоблением государства животному и механизму

нет, ибо животный организм и искусственный механизм устроены будто бы по одним и тем же принципам.

Человеческая цивилизация, по мнению Гоббса, основана на продолжении, но в то же время — на коренной метаморфозе состояния страха, заставившего людей обратиться к отношениям, порождающим цивилизацию. Если прежде люди опасались друг друга, трепеща за свою жизнь и собственность, то теперь они страшатся ими же над собой поставленного правителя: он устанавливает гражданский мир, но с помощью угрозы применить военную силу против тех, кто его нарушит. Как отмечал Маркс, принцип «безопасности» есть «гарантия» буржуазного эгоизма (см. 2,1, с. 401). Относительный мир между подданными обеспечивается буржуазным государством дорогой ценой. В результате этого на смену одним опасностям приходят другие — людям угрожают не равные им сограждане, а стоящий над всеми ними могучий суверен. Место анархии стихийных отношений занимает произвол управления. Над этой проблемой Гоббсу придется еще поломать себе голову.

Мы уже отмечали, что концепция общественного договора у Гоббса приобрела заметный оттенок регулятивной идеи, хотя и не превратилась в нее нацело, так что Б. Рассел несколько преувеличивает, назвав ее «объясняющим мифом» (см. 60, с. 569). Как бы то ни было, Гоббс считает вполне правомерным такой «сильно ослабленный» вариант общественного договора, как завоевание и насилие, после чего побежденные и покоренные вынуждены себя признать подданными данного завоевателя (см. 26,2, с. 197, 670). Так возникает вторая, крайне широкая и расплывчатая, формула общественного договора: «...всякий человек обещает повиновение тому, в чьей власти спасти или погубить его» (26,2, с. 224).

С другой стороны, эта формула вполне четко и определенно доводит до крайнего предела момент отчуждения власти от народа, который (момент) уже с самого начала имелся в учении Гоббса о механизме образования социального состояния. Правитель осуществляет *насилие* над естественными стремлениями своих подданных к полной свободе, подчинение государству требует подавления их воли, природных «порывов» и стремлений и даже, как увидим ниже, побуждает их лгать и играть заранее назначенную для них сувереном роль. Итак, общественный договор есть подчинение стоящей над обществом политической силе.

После этих формулировок может сложиться впечатление, что Гоббс абсолютизировал отличие общества от природы. Это все же не так. Он писал, что именно в условиях общества начинают в полной мере действовать вытекающие из законов природы вечные и неизменные «законы естественного права» (26,1, с. 337, 184, 293), на которые затем опираются конкретные гражданские законы, кодифицированные законодательной деятельностью суверена. «Естественный и гражданский законы совпадают по содержанию и имеют одинаковый объем» (26,2, с. 283). В условиях общества «естественный закон», утвержденный решением разума о создании социальных связей, придает разумный статус эгоизму, который осознал теперь, что должен ограничить себя ради своих же глубоких интересов. Но если у Бэкона сила совпадала в тенденции со знанием, то у Гоббса сила тождественна конструирующей основе общественного порядка: ведь все-таки уже не разум сограждан, а воля правителя, мощь государства и угрожающая санкциями сила официального права широко реализуют «естественные законы», устраняя преграды, стоявшие на их пути. Это происходит потому, что данные законы выгодны государству. Они освящены не только авторитетом природы, но и государственной пользой. Больше того: мерилом законности права становится польза государства и ничего более.

Гоббс перечисляет около двадцати «естественных законов», из которых укажем шесть: (1) диктуемое самосохранением стремление к миру (см. 26,1, с. 311); (2) обязанность поступаться своими правами, коль скоро в интересах гражданского мира так делают и другие граждане (см. 26,1, с. 311)¹; (3) обязанность выполнять заключенные соглашения, что означает, прежде всего, строжайшее уважение чужой собственности²; (4) обязанность (ради

¹ Здесь имеется в виду перенесение своих прав на суверена и отказ от сопротивления воле последнего. Эти и дальнейшие «естественные законы» рассматриваются Гоббсом как производные от первого закона.

² Уважение к частной собственности представляется Гоббсу совершенно незыблемым требованием. Он превосхищает крайности Калтова ригоризма, настаивая на выполнении денежных обещаний, данных ранее разбойнику под угрозой смерти (см. 26,1, с. 348; II, с. 165), и на соблюдении условий договора, если даже партнер нарушает их (см. 26,1, с. 323).

сохранения и укрепления мира в государстве) стремиться к отношениям взаимопомощи со всеми согражданами; (7) императив считать всех людей в принципе равными себе; (10) требование предоставить всем гражданам равные права (см. 26,1, с. 332).

Бесспорно, эти положения были направлены против феодального произвола, тем более что они обязывали не только все слои общества, но и стоящего над ним, как его «голова», правителя-суверена. Но здесь у Гоббса возникают трудности, последовательность его мысли начинает нарушаться. Подведенный под все «естественные законы» старый фундаментальный принцип — не делай другому того, что не желал бы испытать сам (см. 26,1, с. 265, 336; 2, с. 489) — предполагал, в трактовке его Гоббсом, равенство прав и обязанностей всех граждан независимо от какого бы то ни было деления их на сословия. Все без исключения обязаны исполнять законы, действующие в данном государстве и им санкционированные. Правовая и моральная добропорядочность совпадают, ибо «справедливость» и в юриспруденции, и в этике означает только одно — подчинение законам государства (см. 26,1, с. 261; 2, с. 713). Соответственно, добродетель суверена заключается в том, чтобы править в согласии с «естественными законами».

Итак, согласно Гоббсу, твердо установленная наука о морали возможна только в рамках государственных отношений. Только в этих условиях появляется общий *критерий* и для мотивов, и для поступков, и для их результатов, — им становится *польза, выгода для государства*. Но в таком случае моральная оболочка (или, наоборот, подоплека) права есть не более чем иллюзия, ибо мораль не санкционирует права, и эту функцию выполняет само «право», но уже как «право сильного»¹. Источником правосознания и правовых критериев становится правительство, и оно, строго говоря, оказывается у Гоббса находящимся выше всех моральных и даже правовых оценок, хотя и оно в своей деятельности обычно не нарушает выдвинутого Гоббсом в IV главе «Элементов закона...» принципа поведения и законодательства: будь общежителен с теми, кто стремится к тому же и страшен тем, кто не хочет этого.

¹ На это обстоятельство специально обратили внимание Маркс и Энгельс (см. 2,3, с. 314).

Антиномии диктатуры Рассмотрим теперь противоречия, в которые попал Гоббс. Он считает, что безусловная добродетель, общий принцип подчинения закону и воле законодателя и императив содействия мощи государства совпадают, — все это одно и то же. Очевидно, что данная цепочка равенств предполагает безошибочность законодательства и безупречность приказов, исходящих от суверена. И Гоббс себя же убеждает поверить в эту безошибочность и безупречность: ведь он стремится всемерно укрепить авторитет центральной власти и очень не хочет, чтобы были какие-то поводы для недовольства ею, а значит для гражданской войны (см. 26,2, с. 200, 208). Считая, что «революционная свобода» губительна, и желая, по сути дела, обеспечить оптимальные мирные условия для капиталистической эксплуатации, Гоббс утверждает: «...все, что бы последний (т. е. суверен. — *И. Н.*) ни делал, не может быть неправомерным актом по отношению к кому-либо из его подданных, и он не должен быть кем-либо из них обвинен в несправедливости» (26,2, с. 201). Итак, Гоббс требует безусловного подчинения правительству.

Теоретическим основанием для этого служит еще одна цепочка равенств: «естественные законы» = законы «правого разума» = требования права и морали = законы, принятые государством = приказы правителя (см. 26,1, с. 310, 338—339; 2, с. 155, 184, 299, 567). Под «правым разумом» в этой формуле подразумевалось разумное рассуждение людей; его отождествление с «естественными законами», а значит с рациональностью природы, а также с моральными законами, приобретающими тем самым социальный смысл, предварило будущие схемы французских материалистов XVIII в.

В приведенной цепочке равенств происходит генетический переход слева направо, так что источником приказов правителя являются в конечном счете «естественные законы», а значит законы природы вообще. Но отсюда же возникает соблазн оправдывать *любые* приказы и решения правителя ссылкой на их «естественное» происхождение и базис. Итак, «...государству сообщается наивысшая возможная власть... Само государство не связано гражданскими законами...» (26,1, с. 350). Исходя из того, что действия власти в принципе тождественны требованиям законности, Гоббс приходит затем к противоположному выводу, что политическая власть выше законов, — ведь «люди и оружие, а не слова и обещания придают законам силу и влияние»

(26,2, с. 650). Подлинны законы суть приказание правителя, и всякое действие «становится справедливым или несправедливым в результате осуществления права повелителя» (26,1, с. 370; ср. с. 382). Таким образом, при движении по рассматриваемой цепочке равенств наоборот, т. е., справа налево, равенства у Гоббса нарушились.

Это было вызвано определенными социально-политическими причинами. Когда Гоббс был во Франции, на него произвела сильное впечатление прогрессивная (не во всех, впрочем, отношениях) деятельность диктатора Ришелье, а события, происходившие в Англии, он считал показательством того, что без диктатуры правительственной власти вывести страну из состояния хаоса невозможно. Гоббс не видел того, что прогрессивные функции абсолютной монархии уже исчерпали себя в Англии и были на исходе во Франции, — на Британских островах после Кромвеля уже никогда больше не смогла утвердиться единоличная власть, а во Франции несколько позднее она погубила себя, придя к абсурдному тезису Людовика XIV «государство — это я». Лейтмотивом рассуждений Гоббса была идея, которой он оставался верен всегда: политика подлинного правителя должна быть решительной, а по своей сущности буржуазной, и, пока она такова, правитель находится вне критики за свои поступки.

В результате у Гоббса государство поглощает все права его граждан и становится от них независимым. Граждане вошли в состав государства при определенных условиях, а оказались подчиненными ему уже без всяких условий, и свобода, которой они располагали, оказалась суженной до состояния добровольного подчинения и права заниматься частной торгово-предпринимательской деятельностью. «Верховная власть не может быть по праву уничтожена решением тех людей, соглашением которых она была установлена» (26,1, с. 354), и только военный разгром, отречение правителя и отсутствие преемников данного «абсолютного» суверена (см. 26,2, с. 245) освобождают «разрозненную массу» граждан от подчинения ему.

В более поздние времена эта концепция Гоббса получила самую разноречивую оценку. Так, Ж. Ж. Руссо заявил, что такое понимание роли государства приравнивает его к тюрьме, главным тюремщиком которой оказывается суверен-правитель. В. Г. Камбуров, ложно отождествляя социалистическое учение с принципом неограниченной власти государства над личностью, утверждает, наоборот, что

«в этом смысле учение Гоббса есть чистый социализм» (34, с. 8). Первое мнение было неточно, второе — вообще неверно. Ведь Гоббс рассматривал государственную диктатуру именно как средство от социалистических движений народных низов, как гарантию удержания народа в полном подчинении (см. 26,1, с. 367). В соответствии с этими требованиями, Гоббс настаивал на том, что общество больше терпит от непослушания правительства, чем от плохих распоряжений последнего. Соответственно, он не отклонился от логики своих предпосылок, когда, начав с отождествления общества и государства, завершает отождествлением государства с правительством, противостоящим обществу, т. е. народу, который был источником суверенитета и от него же отказался в пользу «непогрешимого» правителя, не желающего терпеть контроль над собой.

Но где эта «непогрешимость»? Поступки Карла I Стюарта более, чем достаточно, показали отсутствие у него дальновидности в решениях и продуманности в действиях. И Гоббс вынужден заявить, что факты неразумных распоряжений суверена говорят о том, что в данном случае он поступил уже не как суверен, а лишь как частное лицо (см. 26,2, с. 246)¹. Но подданным от этого не легче.

Гоббсу приходится заняться вопросом об обязанностях суверена. Если от народа требуется оставаться в подчинении, то правитель обязан соблюдать обязательства перед гражданами, вытекающие не из каких-то им данных гражданам обещаний (он их не обязан был давать), а из «естественных законов», которые обязан соблюдать он сам (см. 26,1, с. 376). «Благо народа — это высший закон» (26,1, с. 375), а благо суверена — это благо народа (см. 26,2, с. 358). «...Государство установлено не ради себя самого, а ради граждан» (26,1, с. 376). Еще в «Элементах закона...» Гоббс писал, что долг суверена состоит в том, чтобы «хорошо управлять народом».

Теперь в противоречии с некоторыми своими, выше уже приведенными, формулировками Гоббс пишет, что «народ правит во всяком государстве» через правительство (26,1, с. 372) в духе «естественных законов».

¹ Интересно, что Гоббс предвосхитил логическую схему «поправки», внесенной католическими богословами в догмат непогрешимости римского папы, когда они отнесли его к словам и поступкам только официального характера, *ex cathedra*. Но у Гоббса и официальные действия правителя могут оказаться не вытекающими из содержания суверенности.

На что ориентируют эти законы, мы уже отчасти знаем. К этому надо добавить запрещение делить неделимые вещи при их пользовании (закон 12) и добавочные требования свято уважать и охранять частную собственность, хотя бы и весьма неравную, и содействовать обогащению граждан (см. 26,2, с. 203). Гоббс рекомендует издать законы, поощряющие промышленность, торговлю, мореплавание, науки, причем в частных делах гражданам должна быть предоставлена некоторая инициатива, а всем послушным людям «должна быть дана гарантия неприкосновенности» (26,2, с. 181). В обществе должно быть так, что homo homini Deus est (см. 26,1, с. 279). Важно отметить, что правительство, согласно Гоббсу, обязано заниматься просветительской деятельностью — распространять науки, содействовать развитию философии, искоренять «ложные учения», отделить университеты от церкви и вообще мешать духовенству подавлять разум (см. 26,1, с. 377; 2, с. 635, 654). Следует установить гражданский брак (см. 26,1, с. 352).

Суверен, будучи обязан издавать «хорошие» гражданские законы, не имеет, с другой стороны, права устанавливать что-либо противное законам «естественным» (см. 26,1, с. 384). Все то, что правитель совершит против «мира и безопасности», — недействительно (см. 26,2, с. 267). Если нередко Гоббс писал, что «естественный закон требует исполнения любого приказа суверена» (см. 26,2, с. 240), то он же заявляет, что этот закон разрешает не подчиняться распоряжению суверена, направленному против жизни и безопасности данного человека и его близких (см. 26,2, с. 158, 166; ср. с. 292).

Вырисовывается ясное противоречие между концепцией «естественных законов» у Гоббса и его защитой всевластия правителя-суверена (см. 13, с. 114). И искусственные построения, к которым английский социолог и философ пытается прибегнуть, вроде того, что суверен, допустив произвол в отношении подданного, поступал уже «не как суверен», но виноват не перед самим подданным, а «перед естественными законами» (см. 26,2, с. 235), только еще более оттеняют создавшуюся антиномию. Б. Рассел полагает, что право самозащиты подданных от суверена, если его распоряжения угрожают их жизни, «логично, так как самосохранение является у него лейтмотивом в учреждении правительства» (60, с. 572). Но если это так, то тем более логичным было бы довести самозащиту до контроля

народа над правительством и права на восстание против него. Однако чего-либо подобного у Гоббса нет и в помине, и самое большее, на что он идет в отношении идеи революции, это как бы «фигура умолчания»: если уж взрыв революционных страстей неизбежен, то пусть он будет по возможности кратковременным и быстрее минует...

**Учение о религии.
Проблема атеизма
Гоббса**

Гоббс чувствует, что под оболочкой кромвелевской диктатуры, а тем более режима реставрации Стюартов страсти продолжают бурлить, угрожая снова и снова вернуть общество к естественному состоянию. Впрочем, последнее все время сохраняется в межгосударственных отношениях, где не исчезает дух макиавеллистских отношений, продолжается «война всех против всех» и государства, как гладиаторы, постоянно сражаются друг с другом (см. 26,2, с. 154). Для упрочения государства Гоббс, кроме силы военного подавления, обращается еще к одной силе — идеологической, а именно к религии. Проблема религии для Гоббса была вполне практической, — это проблема спора между двумя земными «державами» — государством и церковью, а также проблема политики государства в отношении церкви после победы над нею.

Учение Гоббса о религии довольно сложно, во всяком случае его кажущаяся простота обманчива. Л. А. Ческис считает, что только у Гоббса из всех философов XVII в. единственно имеется «ясная позиция» атеизма (77, с. 170). В. В. Соколов настаивает на том, что Гоббс оставался деистом, — будучи апологетом монархической диктатуры на Земле, он желал иметь соответственно монарха и на небе (см. 65, с. 32). Ф. Гуд, желая сблизить позицию Гоббса с абстрактными вариантами религии XX в., утверждает, что Гоббс, подобно Гассенди, пытался компромиссно соединить христианство с механистическим материализмом и строил социальные отношения на базе религиозных воззрений на историю, а «естественный закон для него — философская фикция, сравнимая с Эвклидовой фикцией точки» (110, р. 8). В. Гловер предлагает принять положение: «Гоббс верил в бога, как он и говорил...» (101, р. 149), эклектически соединяя эту веру с поминалистической эпистемологией, по постепенно все более обесцвечивая ее. «Его толкование бога как причины имело тенденцию свести бога к одному из членов каузальной вселенной...» (101, р. 144). С. Минц заключает, что в наши дни мы не в состоянии точ-

но определить позицию Гоббса в вопросах религии, и философ XVII в. остается для нас неразрешимой загадкой (см. 125, р. 44).

Проблема здесь, действительно, есть. Гоббс неоднократно призывал к строгой логической последовательности в рассуждениях (см. 26,1, с. 286, 291) и сам же допускает разительные, казалось бы, противоречия. Нет никакой идеи бога, пишет он, потому что существуют только тела (см. 26,1, с. 420; 2, с. 640), однако «бог существует» (26,1, с. 321) и даже бог христианский, так что «святой дух... был послан отцом и сыном» (26,2, с. 189). Создается впечатление, что взгляды Гоббса колеблются в широком диапазоне между атеизмом и англиканским благочестием. Но в действительности позиция Гоббса строго материалистическая, и он был не деистом, исполнившим «атеистическую функцию», но атеистом в полном смысле слова. Постараемся это доказать.

Гоббс убежден в том, что понятие бестелесной субстанции лишено научной ценности. Всякое живое и мыслящее существо может возникнуть только от телесного, и оно само телесно (см. 26,1, с. 146, 214). Английский материалист не верит в то, что мир был будто бы «создан» богом, весьма проницательно отзываясь о божественном откровении, вере в чудеса и в загробные мучения грешников (см. 26,1, с. 254, 428; 2, с. 96, 301). Если кто-то утверждает, что во сне ему явился господь бог, то это значит, что этому человеку это приснилось. Чудес никто не видел, зато развелось много лжепророков, пытающихся ввести в заблуждение рассказами о чудесных знамениях и своих слушателей и друг друга (см. 26,1, с. 271; 2, с. 381—384).

Гоббс подвергает анализу понятия «дух» и «сверхъестественный дух» и приходит к выводу, что второе из них внутренне противоречиво и ложно (см. 26,1, с. 498, 500; 2, с. 138), а первое представляет собой либо бессмысленное словечко (см. 26,1, с. 392; 2, с. 64), либо иносказательную метафору (см. 26,2, с. 230, 453), либо, наконец, обозначение тонкого телесного образования (см. 26,2, с. 449, 640). Последнее решение вполне соответствует мнению Гоббса о бесконечной делимости телесных корпускул. Отбрасывая допущения Эпикура о телесных богах, состоящих из грубых атомов, оно намечает путь к интерпретации «божественной пневмы» стоиков в близком к спинозистскому смысле, что, конечно, не вело к религии, как думает Ф. Коплестон (см. 90, р. 8), а, наоборот, отдаляло от нее. Как и

субстанция Спинозы, «бог» Гоббса не имеет ума и воли, ибо представляет собой лишенную структуры массу. «...Познание или понимание... не могут быть приписаны богу» (22,2, с. 373). Бестелесный дух — это всего лишь «реальная, именно тонкая, невидимая субстанция, имеющая, однако, те же измерения, что и более грубые тела» (26,2, с. 403, 499), а библейские ангелы — это не то фантазии, не то земные, реальные люди, голуби и т. п. (см. 26,1, с. 499; 2, с. 407).

Здесь мы сталкиваемся с метафорическо-аллегорическим истолкованием Библии (см. 26,2, с. 230). «Бог» и «сатана» для Гоббса — нарицательные имена человеческих качеств (см. 26,2, с. 453). Нам уже известно, что скрывается под названиями «Левиафан» и «Бегемот». Церковников Гоббс именует колдунами, сумасшедшими и фангазерами, хитрыми обманщиками, преследующими свою выгоду; все эти мистификаторы составляют бесовское «царство тьмы» (см. 26,1, с. 257, 259, 263; 2, с. 99, 107, 111, 112, 589, 626, 664). Так превращение Библии в собрание аллегорий дало Гоббсу возможность использовать затем библейские образы для острой критики всех тех, кто опирался на Библию в целях закрепления духовной тьмы и поддержания своего господства.

Но если «бог» — это всего-навсего тонкое материальное тело, проникающее всю вселенную, так что бог есть «или вся вселенная или же часть ее» (108, р. 349), то возможно истолковать «бога» как материальную причину всех прочих тел. «...Под богом мы понимаем причину мира...» (26,2, с. 371, 233; 1, с. 391). Это недалеко от деизма, однако надо выяснить, что означает у Гоббса причинение мира «богом». Поскольку «бог» есть всепроникающая бесконечная телесная среда, то это субстрат, основа многообразия всех тел, своего рода первотело, отношение которого к протяженно ограниченными телам получило затем у Спинозы логическую трактовку как отношение субстанции к модусам. Причинение мира «богом» не имеет у Гоббса ничего общего с богословским творением мира из ничего. В рамки такого толкования естественно вписываются утверждения Гоббса, что не за гробом, в «раю», а на самой земле — будущее «царство божье» и что не церковь, а государство есть земное царство бога (см. 26,2, с. 376, 450).

Предшественником Спинозы Гоббс был и как создатель атеистического семантического подтекста религиозных терминов, своего рода эзоповского языка материалистов

XVII в. Коль скоро у бога нет ни сознания, ни страстей, то «всесилие бога» означает могущество природы (см. 26,2, с. 373), «веления бога» — неукоснительность действия причин (см. 26,1, с. 530), «божья кара» — естественные следствия поступков, расходящихся с законами человеческой природы (см. 26,2, с. 377). «Поклоняться богу» — значит не благодарить его и не просить о чем-либо, но лишь признавать бесконечное могущество природы в ее порождающих законах (см. 26,1, с. 342; 2, с. 367, 371). «Довериться всемогущему богу значит... приписывать действию его благости все то, что мы можем совершить при помощи наших собственных усилий» (26,1, с. 503—504). Все это чрезвычайно приближает Гоббса к формуле *deus sive natura*, и теперь его слова «если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия» (26,2, с. 90) звучат атеистически.

В связи с толкованием бога как бесконечной телесной первоосновы мира находится использование Гоббсом идей отрицательной теологии, которые при соединении их с деистическим принципом сразу же разрушают его, превращая «мудрость» и «разумность» божественных установлений в шаткое предположение. Человеческий «разум подсказывает только одно имя для обозначения природы бога, а именно *существующий*, что равносильно простому утверждению: он есть....» (26,1, с. 394). Бог непостижим, и его величие и мощь невозможно себе представить. Это происходит не потому, что он сверхъестествен, а потому, что он бесконечен, а бесконечность крайне трудно познавать (см. 26,1, с. 392).

Как же возникла религия? Как и деисты, Гоббс считает, что здесь сыграли свою роль любознательность и удивление (см. 26,1, с. 251, 497; 2, с. 134, 137). Но он указывает и на иные причины, которые плохо вяжутся с деизмом. Это страх и забота о будущем (см. 26,2, с. 136). «...Семя религии находится в человеке» (26,2, с. 135). Затем к этим причинам добавилось сознание своей выгоды служителями культа и светскими правителями, а отсюда — прямой обман.

Гоббс ставит проблему *массового обмана* как существенную социологическую проблему: коль скоро религия властвует над умами многих людей, она представляет собой большую политическую реальность, и с ней следует считаться. Светскому правителю надо уметь взывать к ре-

**Социальная функция
религии**

лигиозным чувствам своих подданных и играть на их настроениях, короче говоря, — использовать религию в политических целях. Гоббс убежден, что народ невежествен и должен слепо следовать за своими вождями, но к этому его надо побудить страхом не только перед земной, но и небесной силой. Бесстрашный разум безбожен (см. 21, 1, с. 397).

Английский философ решительно выступал против вселенской религии католицизма и притязаний папского Рима на мировое господство, но он был готов признать авторитет любой «национальной» церкви, если она добилась господствующего положения в стране и в то же время подчинилась светской власти и использует отстаиваемую ею религию для укрепления этой власти. В этом смысле *религия есть суеверие, признанное данным государством*. Гоббс считает, что свобода совести лучше фанатизма и яростных религиозных распрей, но еще лучше полная унификация религиозно-церковной жизни в стране. Политические соображения заставили Гоббса высказаться против атеизма, в котором он, исходя из опыта гражданской войны в Англии, видит один из источников анархии и безвластия в государстве (см. 26,1, с. 397—398). Эти же политические соображения побуждают его рекомендовать правителю обязать всех граждан исповедовать какую-то одну из религий, пусть даже и языческую (!!), и запретить им придерживаться прочих вероучений (см. 26,1, с. 349, 395—396; ср. 2, с. 395). Только при этих условиях возможна действенная религиозная санкция законов государства, предохраняющая от мятежных выступлений (см. 26,1, с. 388), хотя, с другой стороны, почти всякий религиозный тезис может повести к раздорам, едва только вопросы веры выйдут из-под государственного контроля. Всякий же священник «везде и всегда» стремится к власти, ибо жаден, честолюбив и лжив (см. 26,1, с. 273).

Итак, религия есть благо, если она служит делу укрепления государства, и она же есть зло, если претендует на самостоятельность и побуждает к гражданским войнам. Отсюда вытекает знаменитый принцип Гоббса, что свобода совести не желательна, и общепризнанные догмы религии следует принимать, как «целебные, но горькие пилюли», не разжевывая, т. е. не рассуждая по их поводу (см. 26,1, с. 409; ср. 2, с. 380). Подобные высказывания Гоббса, в которых он, с одной стороны, с беспощадной откровенностью выявляет цинизм буржуазной политики, а с дру-

гой — со столь же резкой откровенностью отрицает какое бы то ни было познавательное и нравственно-облагораживающее содержание религии, нередко рассматриваются историками философии в чрезмерно узкой теоретической и социально-политической перспективе. Между тем, Гоббс действительно верил в «целебность» религиозных «пилюль», имея, однако, в виду их *политическое и только политическое* воздействие.

Своим читателям Гоббс предлагал, по сути дела, следующую схему поведения: думай про себя что хочешь, если не можешь не думать, но лучше — вообще не думай о религиозных вопросах, поступай же в них так, как тебе велит государство. Религиозные споры неизбежно обращаются в политическую борьбу со всеми ее вредными для общества последствиями¹, а потому религия может быть полезной только тогда, когда она принимает вид неразумного символа и императива: не рассуждай, но подчиняйся — и именно подчиняйся светской власти, а не религиозному фанатику, который может привести своих последователей только к кровавым авантюрам и катастрофам.

И сам Гоббс подает пример гражданской дисциплины в отношении принятой в данном буржуазном государстве религии. Он не идет на какую-либо принципиальную сделку со своей совестью, оставаясь в душе атеистом и в то же время делая вид, что принимает сам христианскую религию с догматикой в англиканском ее варианте. Ведь он считает требованием *политической совести* призыв делать то, что необходимо для укрепления существующего государства! Не какое-то беспринципное лицемерие или трусость, но наоборот, мужество гражданина и долг теоретика обязали Гоббса своим личным примером продемонстрировать, как надо подчиняться решению суверена о государственной религии в той стране, где он живет.

Гоббс вполне последователен. Для того чтобы религия и церковь могли сыграть предназначенную им в буржуазном государстве роль средства укрепления политико-морального единства, необходимо, чтобы религия обладала некоторым авторитетом. Значит, надо соблюдать внешнее благочестие и культовый ритуал, с которым вполне могут быть совмещены как внутренняя вера простолюдинов в

¹ Гоббс существенно ошибался в оценке политической стороны религиозных споров своего времени. Как известно, форму религиозной экзальтации приняли в его годы наиболее демократические политические течения (см. 2,7, с. 363).

истинность религии, так и полное внутреннее неверие философствующей элиты. Ей можно думать, что угодно, но нельзя говорить, что угодно. Граница между материалистической философией и религией проводится Гоббсом в конечном счете очень четко: здесь истина, а там — полезное политикам суеверие (см. 26,2, с. 719). Чисто политическая трактовка Гоббсом принципа «каков государь — такова и религия в его государстве» (один из итогов Вестфальского мира) приводит к выводу, что никакой объективно истинной веры в бога вообще нет. И это вполне согласуется с мнением Гоббса, что о бесконечности можно изрекать что угодно, все равно это будут не истинные и совершенно недоказуемые (в наши дни сказали бы: непроверяемые) изречения (см. 26,2, с. 78).

Для того чтобы о религии рассуждали поменьше, Гоббс предлагает, вслед за Бэконом, нечто вроде разделения областей деятельности: *разум* решает, где проходит граница между теологией и философией (см. 26,1, с. 402). Философия и наука занимаются телами, а теология пусть имеет дело с «духами», вопросам происхождения мира и т. п. (см. 26,1, с. 58, 204, 220). Для того чтобы религия обладала в государстве некоторым авторитетом, необходимо исходить из того, что «религия не философия, а закон в каждом государстве; следует не спорить о ней, а исполнять ее веление» (26,1, с. 264). Поэтому надо воспитать в себе «доверие» к церковному учению об откровении, хотя как философ Гоббс пишет об откровении весьма иронически (ср. 26,1, с. 503; 2, с. 173). Следует принять догму о «небесном царе»-личности и прочие христианские положения (см. 26,1, с. 223; 2, с. 65, 223, 233, 474, 576, 600), надлежит молиться и совершать приношения богу: ведь культовые действия приучают поменьше рассуждать, а без материальной поддержки со стороны верующих церковь захиреет и ее влияние на паству уменьшится (см. 26,1, с. 268).

Ради тех же политических целей Гоббс продолжает ранее нами отмеченную цепочку равенств. Согласно ей, воля политического суверена совпадает с требованием разума и с «естественным законом». К этому Гоббс добавляет, что она тождественна «божьей воле» (см. 26,1, с. 392; 2, с. 185, 364)¹. Но это значит, что грех «перед богом» означает

¹ «Подобно тому, как всякий естественный закон есть закон божественный, так и наоборот...» (26,1, с. 343).

«грех» перед правителем государства. Как мы уже знаем, для Гоббса понятия «естественный закон», «гражданский закон», «требование права» и «требование морали» совпадают (см. 26,1, с. 341; 2, с. 719). Цепочка равенств замыкается в круг, религия интегрируется в него как «часть человеческой политики» (26,2, с. 140), и, подобно тому как поступал кардинал Ришелье, действия правителя «освящаются» религией, церковь наставляет паству «повиноваться королевским законам (которые являются также и божественными законами)» (26,2, с. 719).

Итак, религия — это величайшая «добродетель», поскольку она учит повиноваться политике правящих в государстве лиц (см. 26,2, с. 714—715). Но для того, чтобы эта «добродетель» вошла в голову подданных без малейших возражений и чтобы церковь могла окружить ореолом величия и святости светскую власть, надо, чтобы она сама приобрела «святость». Откуда? Ниоткуда, кроме как от самого верховного светского правителя. Возникает кольцо взаимного утверждения авторитета, и отсюда образуется новая цепь отождествлений.

Теперь мы узнаем о том, что словарь религиозных терминов является по существу словарем терминов политических. «Слово божье» — это естественный разум (см. 26,2, с. 379). «Святым» является все то, что следует считать государственным, а «еретическим» и «греховным» — то, что запрещено правителем государства и расходится с интересами последнего (см. 26,2, с. 417, 560, 579). Суверен есть «помазанник божий» (26,2, с. 261, 444, 549), потому что он заставил священников говорить об этом своим прихожанам. Заставил потому, что те же священники и та же подчиненная ему официальная церковь объявили его «верховным пастырем» (26,2, с. 525—527). После этого не удивительно прочитать, что одно и то же, ссылаться ли суверену в оправдание своих действий на «естественные законы» или же на «божью волю», на «общественный договор» или же на «божественное происхождение» своей власти (см. 26,2, с. 346).

Внешне все это было очень похоже на теологически-легитимистскую концепцию Р. Филмера, согласно которой короли — «наши отцы», ответственные только перед богом, а подданные — их «дети». Однако по существу перед нами диаметрально противоположная, глубоко светская и враждебная религиозному мышлению теория. Но теория, которая не страшится ранее избранного пути, совершенно

трезво оценивает уроки политической истории и использует религиозную фразеологию для чуждых собственно религиозным устремлениям целей. Религиозная апология политической власти уходит своими корнями в далекую древность, но почти на глазах Гоббса его современник Кромвель утвердил диктатуру представляемых им политических сил, ссылаясь на свое божественное предназначение.

После всего сказанного становится вполне естественным, что Гоббс широко ссылается в ходе своей аргументации на христианские положения и формулы. Для читателей эти положения и формулы выступают в функции доказательств, для самого автора они служат только средством «позлащения шилюли»: то, что было секуляризовано в философии истории и в социологии, теперь снова сакрализуется в политике. Приказания государя — это то же самое, что «веление Христа» (см. 26,1, с. 396, 401). Суверен — это истинный пророк, тогда как его политические противники все суть лжепророки. «Естественные законы» совпадают с евангельскими заветами (см. 26,1, с. 282). «Абсолютный характер верховной власти подтверждают очевиднейшие места как Ветхого, так и Нового завета» (26,1, с. 369).

Но от внимания читателя не должно уйти замечание Гоббса о том, что в ином, не христианском, государстве суверен был бы «пророком» иного, уже не христианского, бога (см. 26,2, с. 510) и никакая, в том числе и христианская, церковь не может обеспечить «спасения» верующих, если она не будет сама во всем слушаться светской политической власти. Мы слышим рассуждения не религиозного релятивиста, но атеиста, хорошо знающего истинную цену религиозных обещаний и упований.

Сакрализация буржуазной политической власти вполне совмещается в сочинениях Гоббса с его атеизмом как своеобразное его дополнение и обусловленная социально-классовыми мотивами противоположность. Совершенно прав был Маркс, когда он писал, что «Гоббс уничтожил *теистические* предрассудки бэконовского материализма» (2,2, с. 144).

* * *

*

Смелое и последовательное учение Томаса Гоббса не пришлось по вкусу английской буржуазии второй половины XVII в. Ей требовались гибкие компромиссы с обыден-

ным буржуазным сознанием. Ее кумиром в конце столетия стал Джон Локк, а агностик Юм впоследствии выступил в роли критика философского учения материалиста Гоббса. Но теоретическое наследие Гоббса не утратило своего воздействия на умы, и уже в годы его жизни оно проникло на континент: многое в философии Спинозы останется непонятным и необъяснимым, если не учесть значительного и благотворного Гоббсова на него влияния.

Б Е Н Е Д И К Т С П И Н О З А



Разумеется, неверно было бы видеть в спинозизме какую-то экстраполяцию гоббизма. Не меньшую, если не бóльшую роль в формировании философии Спинозы сыграли идеи и нерешенные проблемы картезианства, но и это не разъяснит нам всей полноты генезиса его философии: она выросла на отечественной, голландской почве и во всем ее своеобразии не объяснима помимо анализа социально-экономических и политических ее составляющих.

Философия Спинозы развивалась как способ преодоления дуализма Декарта и как форма материалистической интерпретации его рационализма. Но, как у Гоббса, спинозистский монизм был нацелен на разрешение определенных проблем социальной жизни, и даже тот факт, что он, Спиноза, довел до крайности рационализм XVII в., обнажив

тем самым его внутренние противоречия, был связан с его отношением к этим проблемам.

Творческая деятельность Бенедикта (Баруха) Спинозы протекала в Голландии, передовой капиталистической стране XVII в. Это была великая морская и колониальная держава, которую ввиду сильно развитого ее каботажного флота называли даже «извозчиком Европы».

В течение сорока лет голландцы вели упорную борьбу против испанского владычества, в которой в один узел сплелись классовые, национальные и религиозные мотивы, — нидерландские буржуа и протестанты поднялись против испанских дворян и католической церкви. В 1609 г. военные действия окончились частичной победой (Бельгия и Люксембург временно оставались под властью феодальных испанских Габсбургов).

В свободной Голландии начался бурный расцвет культуры. Небольшая страна стала центром наук, искусств, книгопечатания и газетного дела. Она подарила миру созвездие таких гениев и талантов, как Гюйгенс и Левенгук, Рембрандт и Гальс. Неудивительно, что мы найдем у Спинозы, обычно столь сдержанного на эпитеты, восторженную похвалу городу Амстердаму и его жителям (см. 69,2, с. 266).

Жизнь и деятельность Спинозы Ко времени жизни Спинозы голландская буржуазия растеряла былую революционность и вместе с господствующей протестантской церковью подавляла народные массы. Несмотря на чрезвычайное трудолюбие и плодородие земель, отвоеванных у моря в героических с ним схватках, голландский народ оставался в своей массе бедным и бесправным. Наряду с общим значительным подъемом экономики, некоторой веротерпимостью (которая так прельщала Декарта) и богатством культуры, «Соединенные провинции» были далеки от демократических условий жизни. Они сложились как аристократически-буржуазная республика, в которой исполнительная и военная власть сосредоточилась в руках штатгальтера (правителя государства), а избирательным правом могло пользоваться менее 1% населения.

В течение ряда лет Спиноза не был в стороне от политических интересов. В борьбе между двумя партиями — оранистами, собравшими в своих рядах немало фанатичных кальвинистов, ратовавших за монархическую централизацию страны, и веротерпимыми республиканцами, сто-

ронниками «коммерческого либерализма» и федеративного государственного устройства, — симпатии философа полностью были на стороне вторых. Вождь республиканцев Ян де-Витт был другом и покровителем Спинозы, и вокруг него образовался кружок единомышленников, к которому философ был близок. Но в 1672 г. де-Витт погиб от рук оранистов, и Спиноза оказался в одиночестве. Впрочем, он посещал заседания полумистических сект (коллегианты и др.), которые были оппозиционно настроены к буржуазному государству вообще, но тесно с ними не сблизился.

Философ родился в еврейской купеческой семье в Амстердаме в 1632 г. Ему было 22 года, когда умер его отец, и ему пришлось принять торговое дело, но его душа лежала к философии, углубленные занятия которой отвратили его от иудейской, а затем и вообще от всякой религии. Поскольку «малое отлучение», изолировавшее Спинозу от его родных, не остановило юного вольнодумца, встревоженные лидеры еврейской религиозной общины применили в 1656 г. «великое отлучение и проклятие». В той же самой синагоге, где в свое время отлучили вольнодумца Уриеля Дакосту (возможно, что ребенком Спиноза наблюдал эту сцену), юноше предстояло выслушать формулы, навсегда изолирующие его от среды, в которой он вырос и против которой восстал. Интересно, что в том же самом акте, в котором извещалось о состоявшемся отлучении, на той же странице было напечатано объявление о том, что живописец Рембрандт считается несостоятельным должником. На церемонию Спиноза не явился.

Покинув родной город, Спиноза остался вне всякого вероисповедания, — случай по тем временам исключительный. Он не примкнул ни к кальвинистам, ни к гонимым ими христианским и полухристианским сектам. Независимо построил он и свою профессиональную жизнь: отказался от наследства, не принял предложенного ему поста профессора в Гейдельберге и стал зарабатывать средства к существованию шлифовкой оптических стекол, в чем достиг значительного совершенства и приобрел среди специалистов известность. С вопросов оптики началась переписка Спинозы с Лейбницем (почти вся впоследствии уничтоженная по воле его немецкого корреспондента), с которым он виделся и лично беседовал с ним в Гааге, за четыре месяца до своей смерти. Естественноведением Спиноза, вне всякого сомнения, интересовался и собрал в личной библиотеке немало книг природоведческого содержания, но уче-

ным-экспериментатором он не стал и отклонил предложение Р. Бойля о приеме в члены Королевского научного общества в Лондоне. Гордый одиночка вел замкнутую, но интенсивную в духовном отношении жизнь. Спиноза умер от туберкулеза легких в 1677 г.

При жизни он опубликовал из своих сочинений только «Основы философии Декарта...» (1663), в «Приложении...» к которым наглядно обрисовывается процесс монистического перетолкования картезианских понятий, а также «Богословско-политический трактат» (1670). Эта книга вышла в свет анонимно и спустя 4 года была в Голландии запрещена. После смерти философа его друзья собрали в издании «Opera posthuma» (1677) следующие сочинения: «Этику», первая книга которой циркулировала в рукописных списках еще в 1663 г., «Трактат об усовершенствовании разума» (1662), неоконченный «Политический трактат», относящийся к 1675—1677 гг., а также обширную переписку. Только в 1852 г. был разыскан «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье», т. е. ранний набросок «Этики», возникший около 1660 г. и включавший в себя, между прочим, два диалога, написанных в манере, напоминающей Д. Бруно.

Источники образования системы Значительный свет на сущность спинозовского философского учения проливают факты его становления, касающиеся, в частности, вопроса о его теоретических источниках.

Бесспорно, что рычагом построения системы Спинозы послужило картезианство с его отождествлением *ratio cognoscendi* и *causa efficiens*, онтологическим доказательством существования субстанции и отрицательным отношением к телеологии. Переход Спинозы от картезианства к собственному теоретическому построению может быть прослежен путем сравнительного анализа «Основ философии Декарта...» и «Краткого трактата...». Так, в седьмой главе второго из этих сочинений Спиноза писал о двух «бесконечных субстанциях» Декарта как об «атрибутах, из которых состоит бог (см. 69, I, с. 104), смешивая таким образом различные трактовки протяжения и мышления. Но в пятой главе «Приложения...» к «Основам философии Декарта...» уже определенно утверждается, что «бог не может состоять из сложения, или соединения субстанций» (69, I, с. 293; ср. с. 106, 147—148, 166, 177, 179, 217). В конечном счете Спиноза превращает две субстанции Декарта в два атри-

бута единой субстанции, а бога переводит с роли творца этих субстанций на роль сущности этих атрибутов. Таким путем он попытался преодолеть картезианский дуализм бога и природы, в рамках которого природа в свою очередь состояла у Декарта из дуалистической конструкции телесного и духовного.

Среди изучавшихся голландским философом мыслителей были и другие, кроме Декарта, рационалисты, например, еврейский богослов XII в. Маймонид. Однако Спиноза не принял его религиозно-философского учения. Впрочем, своим возражениям против вольного обращения Маймонида с текстом Ветхого завета (см. 69, II, с. 121, 124) он едва ли придавал серьезное значение. Безусловно, Спиноза не мог миновать рационалистической традиции западноевропейских средневековых схоластов, вроде Суареца, но воздействие ее на голландского мудреца также было бы неверно преувеличивать. Неправ Г. Вольфсон, когда он утверждает, что «Бенедикт — первый среди новых [мыслителей], Барух — последний из средневековых» (145, р. VII). Конечно, в терминологии Спинозы, а также в его способе ее использования есть кое-что от схоластической манеры. Так, он подобно схоластам злоупотребляет словом «сущность» (см. 69, I, с. 393, 463, 507). Термины «природа сотворенная» и «природа творящая», «бесконечный божественный интеллект» и некоторые другие явно были им заимствованы из схоластического арсенала. Однако все они были им радикально переосмыслены, и философия Спинозы в целом представляла собой никак не продолжение схоластической традиции, но ее преодоление, отрицание.

Значительное влияние на Спинозу оказали пантеистические концепции некоторых голландских и еврейских сектантов, настроенных в большинстве своем мистически, а к государству оппозиционно. Наиболее важным было воздействие со стороны коллегантов и квакеров. Первые из них состояли в основном из плебеев, были мало затронуты фанатизмом и стали допускать на свои собрания людей всякого вероисповедания, предлагая им чисто моральное истолкование Библии. Но именно роль мистического пантеизма в формировании философии Спинозы особенно акцентируют также его интерпретаторы, как Х. Зигварт и Р. Авенариус.

Конечно, некоторые следы пантеистического мистицизма на системе Спинозы заметить можно. В «Кратком трактате...» употребляется эмоционально и, пожалуй, даже ир-

рационально окрашенное понятие интуиции в смысле счастливого состояния души. В «Этике», главном его сочинении, радостная пантеистическая восторженность сохранилась в понятии «интеллектуальной любви к богу». Отчасти Спиноза шел к своему учению от пантеистическо-организмического мировосприятия, но не к пантеизму он пришел, и это является предостережением против преувеличения удельного веса пантеистических идей также и в процессе формирования его учения. В целом он отнесся к философской мистике враждебно, отверг мировую душу, а излюбленную сектантами манеру искать философские истины в «священном писании» считал вздорной и бесплодной. Из пантеистических учений ближе всего по духу был ему материалистический натурализм Д. Бруно, что чувствуется в содержании «Краткого трактата...», но это не мистическое сектанство.

Следует подчеркнуть немалое влияние со стороны Гоббса. Спиноза читал сочинения английского материалиста после 1665 г., и можно показать, что как формула *deus sive natura*, так и идея социально служебной функции религии, а также понятие общественного договора перешли к нему от Гоббса. Но эти и другие элементы спинозизма приобрели вполне оригинальный характер, так что считать автора этого построения учеником Гоббса было бы далеко не точно, хотя и менее ошибочно, чем считать его последователем Декарта.

На форму и структуру философии Спинозы оказал воздействие геометрический идеал Эвклида. Как отмечал Маркс, форма изложения у Спинозы *скрывает* подлинное внутреннее содержание его системы. Геометрическая структура прикрывает сухой сетью своих дистинкций и аргументов гуманистическое ядро учения, абстрактная философия мира служит оболочкой (но также и предпосылкой) этики, указующей пути к человеческому счастью. Он мечтал стать «Эвклидом философии».

Действительно, по своему построению «Этика» выглядит как подражание «Началам геометрии». То и дело мы сталкиваемся с дефинициями, аксиомами, теоремами, леммами (положениями, заимствованными из иной области знания ради осуществления искомого доказательства), короллариями (производными суждениями) и схолиями (примечаниями и дополнениями). И эти элементы дедуктивно-геометрической структуры — не какое-то чужеродное тело: Спиноза стремится строго соблюдать дедуктив-

ную доказательность, хотя это и не всегда ему удается, так что он впадает в прямые логические ошибки или, по крайней мере, двусмысленности¹. Уже употребление термина *determinatio*, о котором Спиноза пишет Иеллесу в письме от июня 1674 г., оказывается многообразным и не всегда определенным, — ведь одно дело «определить», другое «отделить через отрицание» и третье «ограничить пространственно», а всеми этими значениями термина философ пользовался, не проводя между ними различия.

Влияние Эвклида на Спинозу не было непосредственным. Оно производно от воздействия на него со стороны всего комплекса естественных наук его времени, предводительствуемых математикой. *Ordine geometrico* в XVII в. пытался рассуждать многие и в сугубо гуманитарных областях знания: Вейгель и Пуффендорф писали о «моральных пространствах» и «телах», в юриспруденции возникло понятие «составного субъекта», у Спинозы появляется «сложный индивид», а его враги, пытаясь опровергнуть все его построения, в свою очередь использовали геометрические понятия и аргументацию.

Но какие бы влияния на философа и заимствования не перечислять, нельзя упускать из виду, что их конечный результат качественно от них отличается, и перед нами глубоко оригинальная философская система.

**Вечность
и другие свойства
субстанции**

В основе этой системы лежит знаменитое учение о единой и единственной субстанции. В отличие от Декарта, Спиноза начинает свою онтологию не с *cogito* и конечного субъекта, но с *est* и бесконечного объекта, стремясь коренным образом преодолеть философский дуализм и субъективизм. Он желает объяснить мир из самого себя, а не из свойств наблюдающего этот мир субъекта. Но рационалистический метод Спинозы то и дело поворачивал его на путь абстрактных постулираний субъектом-философом непререкаемых истин об объекте, как бы извне на последний «накладываемых».

Итак, каковы свойства «всемирной» субстанции? Об этих свойствах мыслитель писал в первой книге «Этики», а также в ряде писем, в том числе адресованном И. Гудде 10 апреля 1666 г.

¹ См. в этой связи хотя бы 49 теорему в четвертой части «Этики». Можно встретить у философа неверное оперирование логическими модальностями, когда он ошибочно вкладывает их в схемы классических двузначных исчислений.

Во-первых, субстанция в полной мере *существует*, и это вытекает из ее сущности, едва только мы обратим наше мышление на ее ясную и отчетливую идею. Спиноза использует здесь Декартово онтологическое доказательство бытия бога для того, чтобы доказать бытие природной субстанции. Но неверно полагать¹, будто доказательство существования субстанции у Спинозы представляет собой модификацию тезиса о врожденности идеи бога. Это последнее соображение в пользу тезиса о «бытии божьем» Спиноза принципиально отказывается заимствовать у Декарта, не только потому, что не желает иметь ничего общего с христианским богом, но и потому, что отвергает врожденность идей.

Во-вторых, субстанция *самостоятельна*, независима от какого-либо внешнего побудителя или агента и представляет собой *causa sui*, т. е. причипу самой себя. В 18-й теореме первой части «Этики» говорится о том, что у субстанции имеется только имманентная, а не внешняя причина. Но если субстанция есть причина самой себя, то в соответствии с рационалистическим тождеством причин бытия и логических оснований познания она познает себя посредством себя же, «представляется сама через себя» и знание ее существования открывается из знания сущности, т. е. из ее определения.

Энгельс видел в положении о *causa sui* догадку о материальных взаимодействиях в природе (см. 2, 20, с. 546). Это была, конечно, смутная догадка, поскольку данная мысль была связана с метафизическим представлением об «окончательной причине», а оно, разумеется, было чуждо понятию взаимодействия. С другой стороны, Гегель в разделе о сущности «Науки логики» рассуждал о спинозистской *causa sui* как о «свободе субстанции», но, как увидим ниже, субстанция Спинозы свободна совсем не в том смысле, в каком мог бы быть «свободен» дух, к тому же идеалистически понятый.

Тезисы о существовании и самостоятельности субстанции соединяются в формуле: *substantia est ens realissimum*, т. е. субстанция есть высшая реальность, в которой сущность и существование слиты нераздельно. Но если Фома Аквинский квалифицировал бога как сущность *вне* порожденных ею субстанций и существований, то Спиноза ут-

¹ Данная ошибочная мысль проводится Вольфсоном (см. 145, р. 212).

верждает, что вне субстанции нет ничего и она содержит в самой себе все то, что существует. Заметим, что у Спинозы онтологическое доказательство природы непосредственно ведет к тезису о *causa sui*, так что оно становится доказательством несуществования чего-либо, а значит и бога, над природой: «выше» бытия вообще, присущего субстанции, не может быть ничего иного. На самом деле природе, как это установил диалектический материализм, присуще не бытие вообще, но существование *объективное*. У Спинозы оно вытекает из сущности субстанции.

В качестве третьего свойства субстанции может быть указана *бесконечность* в логико-онтологическом смысле. Это значит, что, согласно Спинозе, субстанция вездесуща в пространственном и вечна в темпоральном отношении, и уже в этом проявляются ее совершенство и могущество¹ (см. 69, I, с. 403, 523, 524). *Вечность* субстанции обладает у Спинозы особенным, происшедшим от схоластики, и очень важным для его философской концепции смыслом. Вечность — это актуальная бесконечность, и она «располагает» субстанцию не в потоке времени, а как бы над ним². Потенциальная бесконечность свойственна тому, что находится в этом потоке как его непрерывно нарастающая часть, — таковы фрагменты самого времени и вещи, существующие в интервалах времени, в этих фрагментах. Иными словами, вещам присуща не вечность, а как подчеркивал еще Суарез, длительность. Когда бесконечность берется в целом, у нее появляются новые качества, которых не было у конечных отрезков времени, как бы ни были они велики. «Целое» бесконечности выходит за пределы суммы ее частей, потому что их сумма также конечна. Соответственно этому Спиноза противопоставляет вечность длительности, а пространственную бесконечность — протяженности геометрических структур и тел. Он начинает противопоставлять общее особенному и как бы «выводит» субстанцию за пределы единичных отрезков времени и протяжения, за рамки отдельных тел и любых их конечных совокупностей.

Проблема вечности занимает в учении Спинозы очень важное место, и она более сложна, чем это кажется с пер-

¹ Данное рассуждение Спинозы, как и аналогичные положения о тождестве реальности и совершенства у Лейбница, имеет, конечно, схоластические истоки.

² «...Вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение» (69, I, с. 606).

вого взгляда. Ею затрагивается большая группа вопросов — о неизменном, вечном инварианте изменяющейся действительности, о качественном отличии позиции философа во взглядах на природу от позиции всех других наук, а также о естественнонаучных константах и законах сохранения. Когда журналисты спросили А. Эйнштейна о том, как называется относительность времени на законах природы, он ответил, что они не изменяются в зависимости от времени, так как временной параметр входит «внутри» самих законов. Великий физик высоко ценил философию Спинозы и живо интересовался ею. Его ответ может быть, однако, уточнен и дополнен: «внутри» физических законов входит длительность, но когда ученые, формулируя и применяя эти законы, учитывают последнюю, то тем самым эти законы «возвышаются» над нею и оказываются на уровне вечности. В более общем виде: если мы, например, имеем закон, согласно которому природные тела изменяются во времени, то сам этот закон выражает неизменное свойство природы изменяться, т. е. сам этот закон неизменен уже не в интервалах времени, а именно в вечности.

Понятие «вечность» означало у Спинозы неизменность субстанции в самой ее сущности, ее бесконечную реальность (см. 69, II, с. 424), в силу которой она, подобно «Бытию» Парменида, не возникает и не уничтожается, а вечно пребывает. Вечность не «движется» в том смысле, что не изменяется во времени, а «находится неподвижно», т. е. неизменно, и поскольку время есть поток, то оказывается вне этого потока. Теперь необходимо сделать некоторые уточнения.

Субстанция «неподвижна», и ей «некуда» двигаться в том смысле, что она не может исчезнуть. Спиноза фиксирует в понятии вечности субстанции *факт* ее несотворимости и неуничтожимости. Соответственно можно сказать, что «вечна» сама философия Спинозы в том смысле, что *факт* наличия ее в истории философии неустраним. Но и только! Спиноза обходит молчанием вопрос о том, изменяется ли по каким-либо своим качествам и свойствам субстанция в целом, неизменно оставаясь именно субстанцией? Судя по всему, Спиноза считал, что субстанция *неизменна во всех*, ей в целом присущих, качествах и свойствах. Но так ли это? Конечно, ответить утвердительно на вопрос, *развивается ли мир в целом*, восходя от простого к сложному, было бы поспешным решением. Но признать по крайней мере *необратимость изменения* Вселенной, по-

скольку во всех ее частях — в галактиках, планетах, живых организмах, микрочастицах и т. д. — всюду происходят необратимые процессы, — к этому со всей силой склоняют нас факты и именно факты.

Некоторая метафизическая узость позиции Спинозы видна и из того, что он характеризует вечность субстанции как нахождение ее в «точке теперь-здесь (*nunc-stans*)», в которой прошлое, настоящее и будущее слились воедино, — прошлое неистребимо, настоящее есть, а будущее предсуществует как то, что произойдет во всех своих частностях необходимо, неотвратно. Очевидно, что перед нами позиция крайнего фатализма.

Положение о «точке теперь-здесь» встречалось у Бозия и Эриугены (см. 97, S. 17). Оно было навеяно и математическими размышлениями самого Спинозы. Вывод, который он из этого положения делал, заключался в том, что ничто из того, что было, не исчезает для настоящего и продолжает на него оказывать влияние, подобно, скажем, тому, что «Спиноза был» остается для истории философии не только вечным фактом, но и фактом, продолжающим воздействовать на ее ход. Соответственно и будущие факты предсуществуют уже теперь, как то, что фатально произойдет в свое время, а тем самым как-то влияют и на настоящее. Значит, ничего нельзя избежать и ничто не теряет значения. Поэтому не следует бояться смерти, бесполезно страшиться будущего, опасаться бога. Таким образом, Спиноза призывает не принимать близко к сердцу любые невзгоды и обещает людям своего рода «логическое бессмертие» в лоне субстанции «под формой вечности»¹.

Далее. Утверждая, что субстанция едина, Спиноза имел, в частности, в виду, что природа всюду *единообразна*, ее законы и их действие всюду и всегда одни и те же. Это положение, до некоторой степени метафизическое, но, с другой стороны, подчеркивающее единство всех физических процессов, Спиноза обозначал как «решение бога (*Dei decretio*)», что то же самое, что и «порядок природы» (см. 69, II, с. 80; I, с. 567).

Будучи единственной, субстанция *неделима* (см. 69, I, с. 87), бесконечна и ничем не ограничена. По этому поводу философ рассуждает так: если бы субстанций было несколько, то, спрашивается, одинаковыми или же разными

¹ «Истинный разум никогда не может погибнуть...» (69, I, с. 163).

были бы их атрибуты? Возможны два случая: если бы они были одинаковыми, то обладатели этих атрибутов, т. е. сами субстанции, должны все друг с другом совпасть; если же они были бы разными, то тогда получилось бы, что одной субстанции «не хватает» того, что имеется у другой, а это противоречило бы факту всемогущества и бесконечности субстанции¹. Субстанция неделима прежде всего *логически*: если бы каждая ее «часть» была отдельной субстанцией, это противоречило бы исходному тезису. Итог этого рассуждения Рассел в своей «Истории западной философии» называет логическим монизмом. Монизм Спинозы несомненен, как и логический во многом характер его построения, но содержание последнего далеко не сводится только к внутрилогическим проблемам. Это мы и увидим далее.

Будучи *causa sui*, первопричиной всего существующего, субстанция логически «первее» всех своих состояний. И в этом смысле (но не только в этом) Спиноза называет ее богом, о чем пишет, например, в 15 теореме I части «Этики».

Итак, *Substantia sive natura sive Deus*. Эта формула (см. 69, I, с. 167) складывалась уже у Гоббса, определенно фигурирует в «Этике» Спинозы, но в его «Богословско-политическом трактате» по просьбе Ольденбурга была философом несколько затупевана (см. 69, II, с. 621, 630). Неоднократно Спиноза называл свою философию «истинной религией». Что это значило?

Проблема пантеизма,
атеизма
и материализма

Генезис этой формулы в немалой мере был пантеистическим, но смысл ее — *атеистическим*. Традиция пантеизма была превращена Спинозой в свою противоположность — в отрицание божественного духа, и это вполне ясно показал в своих историко-философских исследованиях Л. Фейербах.

Французский скептик XVIII в. Пьер Бейль довольно тонко подметил специфические трудности, возникающие в системе спинозизма, но упрек его, состоящий в том, что у Спинозы будто бы имелось понятие «мировой души» и потому он пантеист, неверен (см. 8, 2, с. 13). О «пантеистическом замысле» Спинозы пишут многие (см., напр., 61,

¹ Интересно заметить, что Лейбниц нашел иной путь рассуждений, приводящий к иному же и результату: всемогущество не обязательно есть свойство субстанции, а бесконечной она может быть не обязательно «вовне».

с. 248). Такого понятия в системе голландского философа не было; его «бог» не творит вещей, однако он и не растворен как духовный принцип в материальном мире, но сам этот мир в аспекте его единства назван «богом». Как из критики Спинозой текстов «священного писания», так и из содержания употребляемого им понятия субстанции хорошо видно, что он отверг все представления теистов о боге как личности и вовсе не примкнул к представлениям пантеистов о боге как о духовном начале телесного мира. Кроме того, имеется странная позиция, согласно которой Спиноза был одновременно как пантеистом, так и атеистом, то есть не пантеистом¹.

Что касается «священного писания» христиан и иудеев, то именно Спиноза впервые в истории мысли выступил с открытой его критикой, на которую Гоббс, например, не решился, укрываясь за ширму иносказаний. Пятнадцатая глава «Богословско-политического трактата» вызвала яростную ненависть церковников, что неудивительно, если ознакомиться с содержанием ее, а тем более всего сочинения в целом (см. 69, II, с. 117, 125, 173). Спиноза доказывал, что впервые пять книг Библии были написаны в более позднюю эпоху, чем та, в которую будто бы жил Моисей, и притом далеко неодновременно, а целью их было изложение моральных предписаний в образной форме притч, приуроченных к пониманию и потребностям необразованных, простых и не способных к философским тонкостям людей (см. 69, II, с. 44, 98, 106, 111, 176—177, 181, 184, 187), тогда как мораль для людей просвещенных и мудрых не может быть почерпнута из таких сочинений, она содержится в философских трудах, не каждому доступных. Секта коллегиянтов в Амстердаме как раз и изображала Христа в качестве морального наставника, а не источника какого-то высшего, богословского знания. Спустя столетие в подобном же смысле высказался Вольтер, также имея в

¹ Такую позицию занял В. В. Соколов в книге «Философия Спинозы и современность» (см. 64). В VIII главе ее говорится об «атеистических результатах» спинозизма, вытекающих из лишения бога «всякой видимости самостоятельного, внеприродного существования» (с. 332), причем эти результаты ограничены только тем, что Спиноза при всей его острой критике Ветхого Завета признает все же морально-воспитательную функцию Библии, а свои атеистические взгляды делает достоянием лишь узкого круга «просвещенных» лиц. Однако в V главе той же книги проводится мысль о том, что Спиноза *развил* пантеистическую традицию (см. с. 190; ср. с. 243, 356).

виду, что моральные истины, сообщаемые Библией, упрощены и снижены по содержанию, не говоря уже о том, что церковные проповедники искажают смысл этих истин и сами же им не следуют в своей жизни. Спиноза довольно определенно высказывался в том смысле, что истинные знания в Библии искать бесполезно (см. 69, II, с. 14, 32, 47, 96, 193, 198, 483), а божественное откровение неуловимо (см. 69, II, с. 34), и, следуя разуму, к чему призывал Декарт, мы не сможем отыскать никаких надежных его следов.

Насчет последствий для себя самого, когда различные церкви Голландии ознакомятся с данным учением, Спиноза иллюзий не питал, и потому он просил не переводить «Богословско-политический трактат» с латинского языка, на котором тот был написан, на голландский. Не решился он и распространить свой филологически-критический анализ Ветхого завета на Новый завет. В соответствии с тактикой предосторожности, на печатке Спинозы было вырезано слово «saute», т. е. «осторожно!». Но все-таки христиане увидели в Спинозе своего опаснейшего врага, и их реакция на «Трактат» была немногим спокойнее реакции представителей иудейского вероисповедания.

Какие же моральные правила, если разобрать их конкретное содержание, сообщали, согласно Спинозе, ветхозаветные пророки своей пастве? При ответе на этот вопрос обнаруживается значительное влияние Гоббса на строй мыслей голландского философа: он утверждает, что религия исполняла прежде всего политические функции, имея задачей привить подданным страх перед установленными в данном государстве законами, послушание правителям и полное им повиновение¹.

Окончательно разрушает Спиноза учение о религиозном боге в своей концепции субстанции, которая есть «природа, или бог», но отнюдь не личность (см. 69, II, с. 71, 477). Ведь «бог никогда не имел разума» (69, I, с. 295). Если в каком-то смысле говорить, что «богу» присуще знание, то следует иметь в виду, что это «знание» столь же мало похоже на знание человека, как созвездие Пса похоже на собаку, «и, может быть, еще меньше» (69, I, с. 309). Невозможно приписывать «богу» не только ум, но и другие человеческие свойства — хотя бы и в крайне превосходной

¹ «...Бог никакого владычества над людьми не имеет иначе, как только через тех, кто обладает властью» (69, II, с. 248).

степени, как-то волю, любовь и прочие эмоции¹. В королларии к 17 теореме пятой части «Этики» вполне определенно сказано, что «бог... никого ни любит, ни ненавидит». Даже томистский историк философии иезуит Ф. Коплестон считает весьма сомнительным, что Спиноза у своего субстанциального «бога» признавал наличие «ума», который бесконечно более совершенен, чем ум человека, но есть все-таки именно ум, личностный интеллект (см. 89, р. 219).

Конечно, в некотором смысле Спиноза, вслед за Маймонидом, не отвергал рассуждений отрицательного богословия, согласно которым к богу не приложимо никакое человеческое качество. Но в каком именно смысле? В еще более отрицательном, чем это было у богословов. В том, что «бог» вообще не обладает ни волей, ни желаниями, ни интеллектом, ни жизнью. «Устранение благожелательности, доброты и справедливости, сверхъестественности, независимости, чудотворности, одним словом, человечности бога, есть устранение самого бога» (70, I, с. 411). «Бог, или природа», — это значит, между прочим, что «бог», согласно 2-й теореме второй части «Этики», протяжен, и враги Спинозы сразу увидели, что «пустой бог» философа не имеет ровно ничего общего с религией.

Но все же бывали попытки примирения формулы «протяженный бог» с религией. Ведь Мальбранш и Беркли считали, что все вещи существуют «в боге», и хотя они это понимали по-разному, их бог был обычным христианским богом. Однако у Спинозы природа не существует в *боге*, она тождественна ему! Что касается пантеистической трактовки бога, то мы уже отметили, что оснований признавать ее наличие у Спинозы нет.

Каковы же все-таки мотивы, побудившие Спинозу принять формулу *Deus sive natura*? Ссылки на пантеистический генезис его философского учения и на желание мыслителя замаскировать атеистический его смысл для ответа на этот вопрос недостаточны. Правильным ответом мы считаем следующий.

Спиноза стремился подчеркнуть, что подлинным, совершенно законным владельцем божественного могущест-

¹ Знаменитая схолия 17 теоремы первой части «Этики» гласит: «...в природе бога не имеют места ни ум, ни воля» (69, I, с. 378). Об этом же Спиноза писал Бокслею и Блейенбергу. (См. 69, I, с. 157, 286, 306; II, с. 493.)

ва является *Природа*. Она вовсе не узурпировала божьего трона, он ей принадлежит по праву. Но занимая его, она отказывается от таких атрибутов бога, которые мнимы, полностью, однако, принимая такие, которые действительно присущи ей самой. Поэтому Спиноза отверг вышеперечисленные антропоморфные и собственно личностные атрибуты, но признал и подтвердил наличие у природы таких свойств, которые у нее действительно могут и должны быть (см. 69, I, с. 105, 373). Таковы единство, вечность, вседушность, незыблемость и «прочность» бытия, мощь и неотвратимость действий (см. 69, I, с. 209, 289; II, с. 49, 89). Если схоласты заявляли, что бог — это «совершенство», то Спиноза «перевернул» это утверждение, заявив, что совершенство и есть «бог» (см. 69, II, с. 526). Если Гоббс посредством религиозных формул стремился возвысить государство, то Спиноза применяет их для возвышения природы. При этом он прямо продолжает начатый Гоббсом своеобразный «толковый словарь» светских значений церковно-религиозных терминов.

Этот интересный вопрос стоит разобрать подробнее. Гоббс писал, например, что «веление божье (*decretum Dei*)» есть иное наименование для «совпадения причин» (см. 26, I, с. 530). Уже в «Кратком трактате...» Спиноза продолжил Гоббсов список терминов (см. 69, II, с. 31, 49), а еще более расширил в других своих сочинениях. Если мы говорим, что у бога «нет длительности», это значит, что мир вещей вечен (см. 69, I, с. 286). «Бог сотворил все», т. е. субстанция порождает и сохраняет вещи Вселенной (см. 69, I, с. 302, 303; ср. с. 212). Аналогично истолковываются и такие фаталистические формулы, как «божественное предопределение и провидение», «божьи веления» и некоторые другие (см. 69, I, с. 100—101, 108, 142, 210, 219, 307, 602). Выражение «разум бога» имеет в виду могущество природы (см. 69, I, с. 295, 298), «истинное богослужение» — подчинение законам природы (см. 69, I, с. 144), «бог есть истина» — рационалистическое тождество причин и логических оснований (см. 69, I, с. 120), «любовь бога к самому себе» — познание природы людьми, которые ею же, природой, порождены (см. 69, I, с. 612). О «переносном смысле» всех этих религиозных формул Спиноза писал и в общем виде, имея в виду, что они составляют некоторую целостную систему (см. 69, I, с. 299, 601). Подобно Гоббсу, Спиноза использует благочестивый тезис «все содержание св. писания разумно» в том смысле, что разум

человека делает его таким после предварительного перетолкования этого содержания (см. 69, I, с. 300). Интересно отметить, что в наши дни томисты пытаются интерпретировать эти же формулы «в обратном направлении» (см. 21, с. 175).

Мы отмечали выше, что учение Спинозы о субстанции нередко пытались истолковать в духе не атеизма, а пантеизма. Собственно говоря, пантеистическое истолкование — самое тривиальное и неглубокое, оно ориентируется на внешние, в основном терминологические, моменты спинозизма, а не на его суть. В эпоху немецкого Просвещения разгорелся знаменитый спор о Спинозе, в ходе которого Гердер настаивал на пантеистическом характере его мировоззрения. Ту же точку зрения защищали позднее В. Виндельбанд, Р. Авенариус, Ф. Иодль. Эпоха немецкого романтизма принесла с собой ренессанс совершенно неисторического Спинозы: Новалис объявил его философом, «опьяненным богом» (см. 127, S. 318), тогда как Гегель квалифицировал его как сторонника «абсолютного пантеизма и монотеизма» (см. 24, XI, с. 305), Э. Ренан и Л. Брюншвиц распространяли версию о «верующем сердце» Спинозы. Уже в наши дни американский монист Х. Вольфсон утверждает, что Спиноза «положил начало (started) новому виду теологии» (146, p. 347). Круг интерпретаций замкнулся, но ни одна из них не была верной. Если в пятой части «Этики» Спиноза и доходит почти до религиозного пафоса, то, говоря словами П. Бейля, здесь у него «религия в сердце, а не в уме» (см. 8, 2, с. 20). Даже томист Ф. Коплестон признает ныне, что Спиноза атеист, так что если и можно говорить о чем-то от религиозного пантеизма в его настроениях, то это что-то — не более как следы его детского благочестивого воспитания (см. 89, p. 245).

Но мы хотели бы здесь обратить внимание на то, что о пантеистической религиозности Спинозы иногда пишут в ином смысле, а именно будто мыслитель считал божественной не материальную природу, а бесконечное и многообразное бытие («бог, или универсум») (см. 142, str. 350). По этому поводу следует заметить, во-первых, что эта формула ничуть не ближе к религии, чем формула «бог, или природа», а во-вторых, она не вполне соответствует позиции Спинозы. Разберемся в этом.

Субстанция Спинозы действительно имеет некоторые черты бытия вообще, поскольку она, как мы видели, как бы «возвышается над» потоком вещей во времени и «над» все-

ми их конкретными разнообразными свойствами. На это обстоятельство сделал акцент польский исследователь спинозизма Л. Колаковский, заявляя, что у Спинозы «природа, утверждения в существовании только в силу своего понятия, выступает прежде всего как только само понятие» (113, стр. 152). Он сделал отсюда вывод, будто бы пафос «Этики» состоит в возвышении ее над борьбой двух основных лагерей в философии, так что хотя Спиноза и атеист, он, однако, далеко не материалист, и его учение «не поддается определению в рамках традиционной противоположности материализма и идеализма» (113, стр. 426). Но это уже неверно. Субстанция Спинозы есть *объективная реальность*, от которой производны, а значит в отношении ее вторичны ум, воля и вообще сознание, причем последние не есть ни фрагменты субстанции, ни непосредственные свойства ее в целом. Правда, в отношении субстанции Спинозы вторична также и телесность, тождественная у него, как и у Декарта, протяженности. Однако этим выражается вполне здравая идея, что телесность (вещественность) — это только одна из форм объективной реальности¹, что и подтвердила физика наших дней. Итак, субстанция Спинозы — это не бытие вообще, а бытие *объективное*, т. е. материальная природа.

Атрибуты субстанции Вышеразобранные свойства субстанции существенны и фундаментальны, но Спиноза отличал от них некоторые иные существенные и всеобщие свойства, которые называл атрибутами. Таковые проявляются у всех вещей окружающего нас мира и познаются нами как действительная сущность субстанции. Таким образом, в само определение атрибута включается указание на познаваемость субстанции. И. Эрдман интерпретировал это в субъективистском смысле, полагая, будто атрибут есть то, что представляется, *кажется* уму философа. Но эта интерпретация ошибочна, так как атрибут, согласно концепции Спинозы, *выражает действительную сущность субстанции*.

Если у Декарта основное свойство субстанции тождественно ее сущности, то Спиноза все же различает их, превратив бывшие две субстанции Декарта в два атрибута, выражающие сущность единой субстанции, но ей не тож-

¹ Именно в этом смысле в «Богословско-политическом трактате» Спиноза писал, что понимает «под природой ... бесконечное» (69, II, с. 89. См. подробнее об этой проблеме 52, с. 261—264).

дественные. В противном случае субстанция снова распалась бы на две, или же, наоборот, два атрибута слились бы в один. То и другое Спиноза считает ошибочным, — ведь мы знаем, что Спиноза подчеркивал единственность субстанции.

Но отличая атрибуты субстанции от нее самой, Спиноза в то же время не считает их чем-то совершенно от нее отличным, не отрывает их от нее и неоднократно подчеркивает, что ее содержание раскрывается и реализуется через атрибуты, а не как-то помимо их. Но как это более определенно понять?

По вопросу о соотношении субстанции и атрибутов уже давно возникли споры. В ходе их были выдвинуты следующие основные точки зрения.

(1) Атрибуты в сумме составляют субстанцию, поскольку их нет «вне» ее, и, утверждая это, Спиноза склоняется к номиналистической позиции. К. Фишер, например, считал, что атрибуты у Спинозы — это разные сферы субстанциальной деятельности (см. 75, с. 388). Л. Робинсон видел в них «внеположные... основные роды бытия» (61, с. 93; ср. с. 242, 247). Но подобная трактовка вопроса нарушает единство субстанции и возвращает учение Спинозы к дуализму Декарта, а то и к плюрализму, что ходу мыслей Спинозы было совершенно чуждо.

(2) Атрибуты представляют собой потенции субстанции, так сказать, ее динамические возможности. Т. Камерер в своей книге об учении Спинозы, а также К. Фишер в своей «Истории новой философии» изображают дело так, что атрибуты — это «не субстанции или атомы, а силы или потенции» (75, с. 390), причем такое истолкование позволяет считать атрибуты в их реализации следствиями субстанции. Нечто подобное мы встретим и у В. В. Соколова, что находится в связи с его взглядом на субстанцию Спинозы как на «органицистское» начало (см. 64, с. 212; ср. 37, с. 53).

Это направление в интерпретации субстанции также ошибочно. Физический динамизм не свойствен строю мыслей Спинозы о первоначале, и понятие «порыв (*conatus*)» интересно для Спинозы скорее с этической, чем с онтологической точки зрения. Когда он писал о «мощи бога», то имел в виду общее абстрактное соображение: все находится в субстанции и все проистекает из нее. Признание реально-каузального взаимодействия между атрибутами в «Кратком трактате...» было остатком картезианских поис-

ков и в «Этике» уже исчезает: акценты на *causa* и на *ratio* строго уравновешиваются, а логическая взаимозависимость между атрибутами и между субстанцией не похожа ни на динамику сил, ни на взаимодействие органов или руководство их деятельностью со стороны организма. Атрибуты у Спинозы не вытекают каузально из субстанции, а образуют саму ее сущность, хотя это и нельзя понимать в *исключительно* логическом смысле, как поступил Л. М. Лопатин, считая атрибуты всего лишь «предикатами».

(3) Атрибуты были интерпретированы Л. И. Аксельрод как факторы, образующие субстанцию посредством своих диалектических связей, так что она тождественна и не тождественна совокупности атрибутов. Но такое истолкование их соотношения несколько модернизирует спинозизм и к тому же подменяет решение вопроса новой проблемой: ведь сама субстанциальность начинает испаряться, превращаясь чуть ли не в символ природы, вроде Гераклитова «логоса» и только. Еще более модернизировал учение Спинозы о субстанции, сближая его сверх меры с диалектическим материализмом, А. М. Деборин: он внес в спинозизм не свойственный ему историзм, предположив, что атрибуты у Спинозы появляются не сразу, но по мере постепенного развития субстанции.

Однако в этих соображениях было все же верно подмечено, что вопрос о соотношении атрибутов и субстанции в философии Спинозы представляет собой *диалектическую* проблему, как и вопрос о взаимодействии свойств природы, хотя для преобразования этой философии в диалектический материализм далеко не достаточно устранить лишь то, что Г. В. Плеханов называл «теологическим привеском». Решение данного вопроса представляется нам следующим.

Атрибуты в онтологии Спинозы — это коренные свойства субстанции, через которые субстанция раскрывается, подобно тому, как пространство раскрывается через свои измерения. Соотношение субстанции и ее атрибутов, подобно соотношению пространства и его основных протяжений, — это не связь сущности и явлений, а связь в рамках самой сущности. Субстанция атрибутивна, единое многокачественно. Несколько иное истолкование получает, впрочем, у Спинозы соотношение «природы творящей» и «природы сотворенной», — эти два понятия будут рассмотрены ниже.

Различные трактовки отношения атрибутов к субстанции ведут к различным истолкованиям самой субстанции. Если атрибуты поняты как части субстанции, то сама она оказывается их сочетанием. Если их считают потенциями, силами или следствиями субстанции, то субстанция оказывается динамическим началом, организмом или однородной причиной неоднородного. Если атрибуты превращают в звенья диалектического взаимодействия, то субстанция в этом взаимодействии растворяется без остатка и как таковая исчезает.

Если же атрибуты истолковывают как чисто субъективный угол зрения на субстанцию, возможность чего создается, например, некоторыми формулировками письма Спинозы де Врису от конца февраля 1663 г., то складывается интерпретация субстанции как некоего непознаваемого абсолюта, вроде «единого» Плотина или «вещи в себе» Канта. Мало того, превращение атрибутов в субъективные абстракции ставит под сомнение факт реальности всего мира чувственно-разнообразных вещей, и это поворачивает онтологию на несвойственный Спинозе путь агностицизма и иллюзионизма.

С этим же истолкованием атрибутов связана не очень новая попытка Л. Колаковского изобразить Спинозу позитивистом (см. 52, с. 262; ср. 113, стр. 336, 426, 620). Его аргументация сводится к тому, что среди атрибутов Спиноза указывает прежде всего на протяжение и мышление, но так, что они у него равносильны, ни один из них не первичен в отношении другого, а субстанция противостоит им как нечто в себе неопределенное. Колаковский намечил и противоположное «доказательство» пресловутого спинозистского «позитивизма»: иллюзорный характер приобретает сама субстанция, ее функции целиком принимают на себя атрибуты, так что вместо формулы *Deus sive natura* мы имеем формулу *cogitatio sive extensio*, от которой можно повернуть и к идеализму (*cogitare est esse*) и к материализму (*ens est res extensa*), но естественнее будто бы задержаться «на полпути» между этими крайними позициями. Субстанция становится онтологически «нейтральной».

Голландский мыслитель не таков, каким его изобразил Колаковский. Считая, что субстанция вполне выражается в своих атрибутах, Спиноза видел в ней все же нечто большее, чем ее атрибуты, а в многообразии атрибутов — нечто большее, чем субстанцию в «чистоте» ее понятия, и поэтому невозможно «отбросить» ни атрибуты, сохранив суб-

станцию, ни субстанцию, сохранив только атрибуты. Спиноза не был философом тождества бытия и мышления ни на манер позитивизма, ни на манер гегельянского идеализма. Спиноза был материалистом: бесконечная природа в его философии предшествует протяженно-вещественному и мыслительно-духовному атрибутам, а потому их нельзя отделить от нее или как-то ей противопоставить, а также, в соответствии с принципами рационализма, предшествует им и реально, а потому ее нельзя слить с ними в некое неравное, «нейтральное» тождество.

Спиноза утверждал, что субстанция обладает бесконечным числом атрибутов, — в противном случае она не была бы ни единственной, ни совершенной (см. 69, I, с. 377, 379) ¹. Бесконечная, совершенная субстанция должна обладать бесконечным числом неограниченных в себе, т. е. неделимых и максимально «полных», качеств. И хотя Спиноза делает неприменимую оговорку, что любой из атрибутов субстанции недостаточен для познания ее в целом, однако его позиция в принципе преодолевает механицизм Декарта, видевшего в природе модификации только одного единственного атрибута — протяжения (ср. 69, II, с. 650). Атрибутивная бесконечность субстанции не превращает ее ни в какое-то «органицистское», целостное существо, похожее на бога, ни в позитивистскую мешанину «каких угодно» данностей.

Но из всего безграничного многообразия атрибутов мы, люди, познаем, согласно Спинозе, только *два*, а именно уже названные, — мышление и протяжение. Иначе говоря, познаем через первый из них только их оба. Почему так происходит? Видимо, только потому, что способности человека конечны, ограничены, и он не может познать бесконечного ². Выбор же в качестве познаваемых атрибутов именно мышления и протяжения был обусловлен как эмпирическим опытом людей, так и теоретическим наследством, полученным от Декарта (см. 69, I, с. 227; ср. с. 88). И так, *substantia sive Deus est res extensa et res cogitans*. Об остальных атрибутах субстанции мы ничего определенного

¹ Характерен отход Спинозы от средневековой точки зрения, когда бесконечность, наоборот, считалась чем-то неопределенным, а потому несовершенным.

² Ср.: «...бесконечное, поскольку оно бесконечно, не познаваемо». — Аристотель, *Физика*, 1,4, 187в.

не знаем, хотя они как-то преломляются в обычных для нас двух ее атрибутах¹.

**Модусы бесконечные
и конечные** Но вокруг нас — мир многообразных отдельных вещей и процессов. Спиноза, используя средневековую фило-софскую традицию, называет их модусами. Возникает вопрос, каким образом объяснимо многообразие вещей из факта бытия единой и «монолитной» по своим основным свойствам субстанции. Для ответа на этот вопрос Спиноза вводит категорию «бесконечных» модусов.

Бесконечные модусы — это посредствующее звено между атрибутами и модусами, и они призваны устранить разрыв между субстанцией и отдельными вещами, относительно которых мы знаем только то, что они производны от субстанции как ее продукты, «сыны бога» (см. 69, I, с. 108) и только. Бесконечные модусы в системе онтологии Спинозы играют роль моста, наводимого между бесконечностью субстанции и конечностью ее отдельных порождений, между вечностью субстанции и последовательным пребыванием в конечных отрезках времени событий и процессов. Бесконечные модусы связывают субстанцию с отдельными вещами либо непосредственно, либо через модификации и комбинации атрибутов, либо, наконец, посредством комбинирования свойств модусов. Вечность и другие свойства сущности субстанции также близки к понятию бесконечных модусов, ибо последние также можно считать «собственными признаками бога» (см. 69, I, с. 105).

Прежде чем рассуждать далее, уточним само понятие модуса. Декарт определял модусы как частные и преходящие видоизменения субстанции (см. 30, с. 450). Спиноза в 5 определении первой части «Этики» и в других местах своих сочинений характеризует модусы как «состояния (affectiones)», зависящие от мирового субстанциального целого (см. 69, I, с. 361, 526; II, с. 520). Субстанция есть «отдаленная причина» каждого отдельного модуса, хотя она имманентна всему их многообразному миру в целом (см. 69, I, с. 96—97). Строго говоря, модус как состояние субстанции не тождествен отдельной вещи, потому что она есть единство модусов двух нам известных, а в конечном счете — также и всех вообще атрибутов. В каждой отдель-

¹ Они преломляются и в тех свойствах сущности субстанции, которые Спиноза не отнес к числу атрибутов как таковых, а именно вечность, бесконечность и др.

ной вещи как бы «пересекаются» атрибуты всех субстанций, но иногда Спиноза для упрощения рассуждений называл «модусом» и ту или иную отдельную вещь. Как вещи, так и их аспекты, т. е. модусы, делимы на части, но было бы неточно сказать, что бесконечная субстанция и ее атрибуты «слагаются» из модусов как своих частей¹. Отдельный модус есть для атрибута протяженности то или иное конкретное протяжение, фигура, геометрическое тело, а для атрибута мышления — та или иная отдельная мысль, идея и разум отдельного человека. Кроме того, к числу модусов Спиноза отнес отдельные движения и состояния покоя различных тел, а также время как длительность бытия тех или иных тел или же мыслей.

Атрибуты бесконечны, как и субстанция, но только в своем качестве. Они производят конечные единичности через свое самоограничение, отрицание. Модус определяется через отрицающее выделение — *determinatio est negatio* (см. 69, II, с. 568). Всякий модус конечен в том смысле, что составленная им и причастная его атрибуту вещь преходяща и ограничена по способу своего образования и бытия. Но модусы непреходящи и вечны в логическом отношении, поскольку они закономерно и необходимо в свое время порождены и факт их порождения непреходящ. Однако они же случайны, потому что их существование не вытекает из их собственного модального содержания и они не свободны. Свободна природа как субстанция, ибо она есть причина самой себя, хотя она же необходима, ибо не может действовать иначе, чем она действует. Ведь у «бога», как подчеркнуто в 1 королларии 32 теоремы первой части «Этики», свободной воли нет.

Необходимы и бесконечные модусы. К их числу Спиноза конкретно относит, во-первых, необходимые совокупности всех тех модусов, которые могут вытекать из данного атрибута, а во-вторых, — общую качественность, свойственную всем модусам данного атрибута или же всем модусам всех атрибутов. В VII главе «Краткого трактата...» Спиноза относил к числу высших, а значит бесконечных, модусов саму бесконечность, вечность и неизменность (см. 69, I, с. 104, примечание).

¹ «...Полагать, что телесная субстанция слагается из тел или частей, не менее нелепо, чем полагать, что тело слагается из поверхностей, поверхности из линий, наконец, линии — из точек» (69, I, с. 375).

У атрибута протяженности философом указаны следующие бесконечные модусы: (1) совокупность всех протяженных вещей в мире, причем эта совокупность, вследствие отрицания Спинозой пустоты, тождественна полному многообразию природы. Поэтому Спиноза назвал этот бесконечный модус «ликом вселенной (*facies universi*)» (см. 69, II, с. 604); (2) совокупность всех возможных геометрических образов, выделявшихся из пространства когда-либо в прошлом, выделяемых ныне и способных выделиться в будущем. Возникает соединение всех возможных модусов-структур, образующее пространство как таковое; (3) движение и покой, а также смена одного из этих состояний другим, не позволяющая никакой вещи находиться все время в одном и том же (и в этом смысле *однородном*) состоянии (см. 69, I, с. 88, 389; II, с. 604) ¹.

Если у Декарта в «Началах философии» движение рассматривалось как модус атрибута протяжения, причем вследствие относительности покоя все тела считались всегда находящимися в состоянии движения, то у Спинозы движение оказывается как бы частью бесконечного модуса всех атрибутивно протяженных вещей, причем вещи далеко не всегда движутся. Но, согласно Спинозе, бесспорно, что все вещи либо движутся, либо покоятся, как это утверждается в I аксиоме при 13 теореме 2 части «Этики», так что сумма движения и покоя в мире постоянна, а существующая граница между движущимися и покоящимися телами нарушается непрерывно и никогда не бывает неизменной, она релятивна ².

Бесконечные модусы делимы и слагаются из частей (см. 69, I, с. 228, 237) в отличие от атрибутов как таковых (здесь возникает аналогия с отличием потока времени от вечности), так что Декартова протяженность по типу своей структурности и бесконечности более похожа на бесконечный модус совокупности протяженных вещей у Спинозы, чем на спинозистский атрибут протяженности, взятый именно как атрибут. Бесконечный модус движения и покоя у Спинозы не есть атрибут как вследствие своей делимости и внутренней разнородности, так и в силу своей за-

¹ Но в IX главе I части «Краткого трактата...» речь идет только о движении, а не о покое.

² Не очень соответствует ходу мыслей Спинозы его тезис о том, что «во всей вселенной всегда сохраняется одно и то же соотношение между движением и покоем..» (69, II, с. 513—514).

висимости от протяженности¹. Метафизичность этой позиции Спинозы несомненна, поскольку она означает отрицание всеобщности и существенности движения как способа бытия природы.

Время в смысле совокупности «времен», т. е. последовательных отрезков длительности, было отнесено Спинозой к числу модусов вещей и идей². Таким образом, если движение у Спинозы есть «часть» бесконечного модуса, то время нельзя считать ни атрибутом, ни бесконечным модусом, оно — просто модус. Данным решением вопроса Спиноза резко обособил вещи от субстанции, которая как бы «высится» над потоком вещей, пребывая не во времени, а в вечности. Сочетание вечности и времени представляет собой куда более разнородное образование, чем соединение движения и покоя в рамках соответствующего бесконечного модуса. Но это построение голландского философа, как будет показано ниже, не означало отрицания реального развития вещей мира во времени.

Атрибуту мышления Спиноза приписывал следующие бесконечные модусы: (1) совокупность всех сознаний и личных переживаний людей, которые были, есть и будут существовать на земле, что может быть обозначено как тотальная система «умов»; (2) совокупность всех отдельных модусов-идей, которые находились, есть и могут оказаться в умах людей. Эту совокупность Спиноза называл иногда «вечной мудростью божьей», а чаще — «абсолютно бесконечным интеллектом (*intellectus absolute infinitus*)», причем в соответствии с рационалистическим растворением воли в актах мышления бесконечный интеллект совпадает с бесконечной волей как сочетанием всех возможных утверждений и отрицаний в актах мыслительной деятельности.

Что же такое по существу «абсолютно бесконечный интеллект»? Для ответа на этот вопрос уточним прежде всего понимание атрибута интеллектуальной деятельности, то есть мышления, учитывая при этом, что, как мы знаем, субстанция сама наподобие личности мыслить не способна. Атрибут мышления — это диспозиция, предрасположенность природы в целом к порождению мышления, акту-

¹ « Движение мыслится в другом и понятие движения заключает в себе протяжение» (69, II, с. 387).

² «...Время, мера и число суть не что иное, как модусы мышления, или, лучше сказать, воображения» (69, II, с. 426).

ализирующегося в умах людей по-разному, но на единой основе. В этом смысле Спиноза пишет, что разум «один и тот же для всех людей» (69, I, с. 424). Данный атрибут означает далее способность природы иметь знание о себе и потенциальную фиксируемость всего комплекса этого знания собственными ее силами. Что касается «абсолютно бесконечного интеллекта», то он представляет собой идеал полного абсолютного знания, к достижению которого люди стремятся через реализацию всех потенций своего мышления. Поскольку это идеал, Спиноза именует данный бесконечный модус также «идеей бога (*idea Dei*)», а поскольку в принципе люди движутся по пути овладения им успешно, то он принадлежит не к качествам самой субстанции, а к свойствам многообразного мира вещей, который субстанцией произведен¹.

Вереница бесконечных модусов завершается их сочетанием и объединением в систему. Возникает опосредованный бесконечный модус как совокупность всех бесконечных модусов всех атрибутов, а значит как полная совокупность всех модусов вообще. Спиноза называет ее «бесконечной идеей бога (*infinita idea Dei*)», или «тотальным ликом вселенной (*facies totius universi*)», которое наиболее приближено к понятию природы в целом. В состав этого бесконечного модуса входят его «меньшие братья», рассмотренные нами выше, но с его появлением мы сталкиваемся с еще более сложными проблемами, чем те, что были принесены последними (см. 135). Вообще надо признать, что понятие «бесконечный модус», унаследованное Спинозой от схоластов и мистиков, к ожидаемому им подлинному соединению атрибутов с пестрым многообразием вещей — модусов не привело, но задало много головоломной работы поколениям комментаторов.

Человек
как сложный
модус

Трудноразрешимые проблемы несет с собой уже тот факт, что в реальной жизни конечные, простые модусы непременно

вступают между собой в сложные объединения, комбинации и многоступенчатые построения. Так, «душа» человека как ум, модус мышления, состоит из многообразия мо-

¹ «...Разум (интеллект), даже и бесконечный, принадлежит к природе порожденной (*natura naturata*), а не порождающей (*natura naturans*)» (69, II, с. 416). Проблема примеси лжи к знаниям Спинозу здесь не беспокоит: он считает ложь только неполной истиной, недостатком (*privatio*), а не искажением знания.

дусов-идей. Модус-душа и модус-тело человека образуют совместно единый, но сложный модус-человек. «...Субстанция не составляет форму человека... сущность человека составляют известные модификации (модусы) атрибутов бога» (69, I, с. 410—411). Будучи рассматриваемым под углом зрения двух различных атрибутов, человек как бы разделяется на два различные измерения, но, несмотря на это, является целостностью.

Трудности увеличиваются, когда мы более внимательно проанализируем отношение модуса-души к модусу-телу человека. Ведь, согласно Спинозе, каждая вещь в измерениях разных атрибутов выступает и в качестве идеи и в качестве тела, соответствующих друг другу. Поэтому душа есть идея человеческого тела. Если бы человек, например, стал кубом, то его душа, в соответствии с этим обстоятельством, стала бы идеей куба. Отсюда, между прочим, вытекает полная неотделимость души от ее тела (см. 69, II, с. 577—578). Но как более конкретно понять, что душа есть идея тела?

Это можно понять так, что душа есть порождение человеческого тела и все свое содержание получает через познание его состояния, изменяющегося под воздействием внешних вещей. Но ведь на это можно возразить, сославшись на то, что мышление, согласно Спинозе, есть свойство человека в целом, а не только лишь его тела как протяженного образования. Кроме того, вышеприведенные положения можно понять и так, что все содержание души сводится к ее знаниям о том теле, которому она принадлежит¹, а это противоречит общеизвестным фактам.

Спиноза оперирует, кроме того, понятием идеи души, т. е. идеи тела, что можно понять как самосознание субъекта. Но это еще более затруднительно: получается, что идея души относится к ней как к некоторому своему телу (?), кроме того, термин «субъект» в систему взглядов философа вообще никак не укладывается, ибо душа, ум — все это, по его мнению, суть совокушности отдельных идей, мыслей, не объединенных никаким особым личностным началом. К тому же, как подметил еще комментатор С. Дуншип-Борковский (1910), идеи и тела оказываются в неравноправном положении: тел тел, как должно было бы

¹ Поскольку идея вещи есть истина вещи (см. 69, II, с. 68), то душа как идея есть истинное знание об объекте, которому эта идея присуща.

быть по аналогии с идеями идей, не бывает, и бесконечная саморефлексия идей не идет ни в какое сравнение с бесконечной делимостью тел, т. е. с тем единственным, что в телесном мире можно было бы сопоставить с рефлексивностью идей.

Как бы то ни было, Спиноза подчеркивает не зависимость тел от душ, а наоборот — зависимость душ от тел. У совершенного тела имеется и более совершенная душа, распадение тела вследствие смерти приводит и к гибели души. Правда, Спиноза в 23 теореме пятой части «Этики» пишет, что в некоторой своей части дух человека «вечен». Разум получает «прочное существование... благодаря непосредственному соединению с богом» (69, I, с. 164), «...в боге необходимо существует идея, выражающая сущность того или другого человеческого тела под формой вечности (*sub specie aeternitatis*)» (69, I, с. 605). Но эта вечность духа в соответствии с тем, что вечность вообще понимается Спинозой как находящаяся *вне* потока времени, в котором пребывают наши мысли и сознание в целом, *безлична*. Наша духовная индивидуальность гибнет вместе с физической смертью: ведь «душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело» (69, I, с. 604).

Переход человеческих душ после смерти в состояние субстанциальной вечности означает укоренение факта их прошлой жизни в содержании абсолютной истины субстанции, а пока мы живы, крыло вечности может нас коснуться лишь постольку, поскольку мы достигаем философско-интуитивного понимания сущности всего бытия «под формой вечности». Происходит приобщение к абсолютной истине как знанию вечности природы и как нескоренности того факта, что наш дух в определенном отрезок времени природного бытия существовал как индивидуальное Я. Этот факт не может быть стерт из вневременной системы субстанциального бытия, как, повторяем, не может быть из истории мысли истреблен факт, что Спиноза жил и им было создано данное философское учение.

Так средствами своей системы Спиноза утверждал ту истину, что великие умы бессмертны и своей деятельностью они осуществляют непреходящий вклад во вневременные логические связи, т. е. в истинностное содержание субстанции. Происходит включение познавательно-теоретической деятельности субъекта в бесперсональную субстанцию, а точнее говоря, — в ее атрибут мышления. Это

напоминает возвращение «разумной души» в «форму всех форм» у Аристотеля и учение о восхождении ее к безличному интеллекту у Маймонида, но связано с моментами, которых у этих философов не было и — вследствие их идеализма — не могло быть: из построения Спинозы вытекает, что тело человека после его смерти не менее «вечно», чем его душа, потому что составлявшие его частицы также возвращаются через посредство других модусов в субстанцию, а идея тела человека, т. е. мысль о том, что именно это тело существовало, остается навечно в составе абсолютной истины, как и идея его души. Однако этот ход мыслей завершается еще одним результатом: теперь оказывается, что вечность тела зависит от вечности идеи об этом теле.

**«Двусторонность»
мира**

Встает более общая проблема: как же, в конце концов, соотносятся между собой модусы двух различных атрибутов и в каком смысле всякая вещь, а не только человек, есть модус как протяжения, так и мышления? Отвечая на этот вопрос, ряд исследователей, в том числе автор книги о Спинозе (1964) В. В. Соколов, склоняются к гилозоистической трактовке спинозизма. Правда, в «Кратком трактате...» можно встретить формулировки, говорящие в пользу актуального взаимодействия атрибутов (называемых в этой ранней работе субстанциями) в каждом из модусов, что склоняет не только к гилозоизму, но даже к панпсихизму. В «Этике» мы читаем, что индивидуальные вещи «хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены» (69, I, с. 414), что согласуется с взглядом Спинозы на мышление как на извечное свойство природы: «бог есть вещь мыслящая (*res cogitans*)» (69, I, с. 404).

Однако именно эта последняя формула открывает более верный путь для истолкования модальных идей мышления применительно к отдельным вещам (телам). Мы знаем, что Спиноза отрицает актуальное мышление у бога, т. е. природы. Соответственно его панлогизм препятствует такому же истолкованию мышления у «бесконечного интеллекта», который вовсе не есть актуальная душа природы, и находится ближе к ее конкретным модусам, чем к ее всеобщности¹, но в то же время неподвижен, в отличие от подвижных мыслей людей. Итак, мышление может

¹ Разум должен «относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*» (69, I, с. 388).

быть актуальным только применительно к модусам. Но если применительно ко всем модусам, то ко всем ли в одинаковом смысле?

Квалификация Спинозы, во-первых, как гилозоиста отпадает после того, как обнаруживается, что под «жизнью» он понимает «силу, посредством которой вещи сохраняются в своем бытии» (69, I, с. 295). Отпадает, во-вторых, и квалификация его как панпсихиста, как только мы извлечем все следствия из его рационализма. Да Спиноза и сам видел несообразность мнения, будто каждая вещь сама переживает свою собственную идею, а значит мыслит, но он не принял и психофизического параллелизма¹. Что касается первого решения вопроса, то ему противоречит 5 теорема второй части «Этики», говорящая о том, что причинами идей являются не их идеалы (объекты), а субстанция; второе решение возвратило бы к окказионалистским мотивам и разрушило единство и человека и всякой другой вещи.

Тем менее Спиноза мог согласиться с ограничениями рационалистического метода, которые пришлось бы допустить, если вслед за Гоббсом и Леруа считать мышление продуктом деятельности человеческого тела или вслед за Декартом считать его свойством особой субстанции, которая телесности чужда. Панлогизму противоречит допущение физического взаимодействия между духовным и телесным, то есть между логическим и нелогическим. К тому же «никто не знает... каким образом и какими средствами душа двигает тело» (69, I, с. 453), и хотя опыт учит «также, что и наоборот, если тело недейтельно, то и душа неспособна к мышлению» (69, I, с. 459), но механизм воздействия телесного на психическое также совершенно неизвестен. Против взаимодействия говорит и то, что, согласно Спинозе, ни один из атрибутов «не может быть произведен другим» (см. 69, I, с. 368). Во 2 теореме третьей части «Этики» Спиноза отрицает прямое взаимодействие души и тела.

Однако «между идеей и объектом необходимо должна быть связь, так как одна идея не может существовать без другого, потому что нет вещи, чьей идеи не было бы в мыслящей вещи, и не может быть идеи без того, чтобы не су-

¹ В смысле функционального параллелизма пытались истолковать соотношение тел и идей у Спинозы К. Фишер, Ф. Тённис, В. Оствальд.

ществовала также вещь» (69, I, с. 151). Что же остается принять?

Спиноза принимает принцип панлогической двусторонности: телесное и мыслящее — это две стороны одного и того же, «душа и тело составляют одну и ту же вещь» (69, I, с. 458). На основании этого Л. Колаковский рассуждал о пресловутом «позитивизме» Спинозы. Но никакого позитивизма здесь не было, да и вообще онтологически этот тезис Спиноза не развивал. Оставляя всякую конкретизацию данного решения наукам будущего, он считал его, однако, для себя вполне приемлемым в принципе. Почему? Потому, что его было вполне достаточно для задуманной им этической системы, в которой тело и душа не могут быть друг без друга, они зависимы друг от друга, рационально познаваемы и должны содействовать взаимному совершенству.

В философском плане данное решение оборачивалось все же определенными выводами. Получалось, что любая вещь, например, стол, «имеет» свою идею в том смысле, что ее осознает человек. Пока этого не произошло, каждой вещи в уме человека соответствует потенциальный момент, возможность этой идеи. В самой вещи, соответственно, возможность данной идеи также имеется, но эта возможность в действительность не переходит и остается бессознательной. Идея вещи в самой вещи и эта вещь как нечто протяженное «составляют одну и ту же вещь...» (69, I, с. 407). Идея вещи в самой вещи и идея ее в уме, который эту вещь познает, соотносятся друг с другом как содержание знания, независимое от субъекта, и переживание этого содержания в субъективной форме.

Но неясности остаются. П. Бейль обращал внимание на то, что понятие «ума» после логических преобразований, предпринятых Спинозой, утрачивает всякую конкретность. После исчезновения реально-физической связи с человеческим мозгом «ум» превращается в объект любых отвлеченных операций, которые могут даже вновь вернуть к религии (см. 8,2, с. 39)¹.

¹ Иногда позицию Спинозы в отношении всеобщности существования «ума» считают гилозоистической, но пытаются отграничить ее от «сугубого» или «последовательного» гилозоизма (см., напр., 39, с. 117—120). Это влечет за собой терминологическую путаницу.

«Прыжок»
от субстанции
к модусам

Возникает более общий вопрос: как вообще связаны атрибутивные свойства субстанции с модальными ее проявлениями? При ответе на него, как и в проблеме соотношения атрибутов и субстанции, у разных комментаторов возникли различные толкования. Л. М. Лопатин, например, полагал, что все модусы логически заключены в субстанции, как предикаты в понятии, однако это склоняет к превращению самой субстанции в понятие, а Спинозы — в объективного идеалиста. С. Ф. Кечежян считал, что модусы относятся к субстанции, как части организма к его целостности, но такая позиция превращает субстанцию в нечто непосредственно структурированное, что противоречит духу спинозизма. Т. Камерер писал, что субстанция относится к модусам как потенция к ее актуализациям. Но это превращает природу в целом, которую голландский философ считал высшей реальностью, всего лишь в возможность¹.

Как решил этот вопрос сам Спиноза? Он дал лишь принципиально-общее, абстрактно-логическое решение, во-все и не пытаясь конкретно выводить из субстанции конкретные вещи и вполне понимая, что выведение бесконечно-многообразия из однородного единства невозможно ни теперь, ни в будущем. Конечные вещи философ не в состоянии вывести из бесконечного, он может лишь «подвести» их под него. Из *понятия* о субстанции удастся посредством цепочек дефиниций вывести не сами конкретные объекты как таковые, не их разнообразное конкретное содержание, но лишь *схему* логического обоснования конкретности вообще, то есть *способа бытия* этих конкретных объектов. «...Сущность единичных изменчивых вещей нельзя извлечь из их ряда или из порядка их существования, который не дает нам ничего, кроме внешних признаков, отношений (relations) или, самое большее, взаимоотношений (circumstantiae) ...воспринять все их (т. е. единичные вещи — И. Н.) сразу есть дело, далеко превышающее силы человеческого разума» (69, I, с. 353; II, с. 63, 512). Это дело бесконечного процесса развития эмпирического и теоретического познания в цепи многих поколений людей.

Правда, некоторые конкретные знания о вещах люди уже имеют, и Спиноза, вслед за Декартом, высказывался

¹ Сжатый, но содержательный обзор этих и некоторых других точек зрения см. 37, с. 51—68.

о ряде их физических характеристик вполне определенно: применительно к миру модусов он отрицает пустоту, вторичные качества¹, моральные цели. Что касается абстрактного логического обоснования мира вещей, то принципиальная задача состояла по крайней мере в том, чтобы показать, что субстанция могла и должна была произвести существующий мир модусов только таким, каков он есть, и никаким иным, причем те модусы, которые в цепи причинений находятся «ближе» к субстанции и ее атрибутам, «совершеннее» тех модусов, которые отстоят от нее «дальше». Осуществление этой задачи невозможно, что Спиноза, по-видимому, понимал, хотя эта задача и выглядела для философа более посильной, чем доказательство всей внутренней конкретной структуры мира модусов. Уже Декарт, при всем желании вывести по третьему правилу своего метода простейшие составные (им соответствовали его *potiones communes*) мира телесной (геометрической) субстанции из более общих понятий о бытии, не смог этого сделать: недаром его «бог» лишь «гарантирует» существование мира вещей и успешность человеческого познания, но ничего не сообщает нам о его строении. Правда, Декарт утверждал, что бог *вложил* в нас врожденные идеи об этом мире, но логически эти идеи *не* выводятся ни из понятия бога, ни из утверждения о наличии двух субстанций и т. д.

Все, чего достиг в указанном направлении Спиноза, заключается в том, что понятие субстанции, обосновывая бытие зависимых от субстанции и от нее производных модусов вообще (мир модусов *есть*), указывает, кроме того, на характер образования этого мира (модусы конечны и разнообразны). Путь их образования определяется знаменитым тезисом философа о том, что все конечные возможности реализуются в лоне бесконечного через его отрицание (*negatio*), то есть через ограничение (*determinatio*), которое одновременно является и логической и механико-геометрической детерминацией (см. 69, II, с. 568).

Это можно пояснить так: если мы имеем однородное и

¹ Очевидно, что мысли Спинозы шли здесь проторенной дорогой механицизма XVII в. и Декартова отождествления субстанциальности и протяженности. По этому поводу П. Бейль (см 8, 2, с. 24) метко замечает, что, например, круглый и квадратный столы, отличаясь своими геометрическими протяжениями, *ex definitione* не могут в таком случае состоять из одного и того же субстанциального материала!

не структурированное пространство, а также правила вычленения из него его частей, заданные в виде логических императивов или же предметных операций (посредством линейки, циркуля и т. д.), то мы можем построить в этом пространстве огромное количество разнообразных непротиворечивых фигур и тел, — их способ бытия указанными правилами задан заранее, хотя построение именно таких-то, а не иных планиметрических и стереометрических образований ими отнюдь не задан и дедуктивно не определен. Определение порядка и вида их — дело того или иного чертежника, механика или другого представителя практических искусств. Аналогично Спиноза считает, что удел не философа, а представителей частных областей знания изучать происхождение и строение отдельных модусов. Примерно так о проблеме «вторичных качеств» рассуждал в Англии Локк, и такой способ рассуждения Энгельс считал для XVII в. вполне естественным и по-своему прогрессивным: ведь необоснованным и подчас фантастическим спекуляциям британский эмпирик предпочел упование на науку будущего (см. 2,20, с. 350). Пока же во многих конкретных вопросах приходится ссылаться на могущественные «*decreta Dei*». Теологи и верующие ссылаются в этих случаях на то, что «бог так хотел», Спиноза же утверждает, что субстанция определила то, что есть, законами своего бытия. Познать все эти законы сразу невозможно, но познаёт их наука, а не религия.

Итак, средствами своей философии Спиноза не мог обосновать конкретного облика мира модусов, а возвращение к перипатетической идее о том, что в материи коренится «принцип индивидуализации», его не прельщало. Строго говоря, он не смог даже обосновать общей необходимости бытия реального модального многообразия, — ведь ничто не мешало тому, чтобы все это многообразие навсегда оставалось в недрах субстанции лишь в возможности. И хотя его рационализм стирал всякую грань между логической возможностью и логической же действительностью, реалистический взгляд на вещи на позволял Спинозе с этим примириться. Фактически он, как, впрочем, впоследствии и Гегель, опирается в своих рассуждениях о характере модусов на данные эмпирического опыта, а не на «изначальное» понятие о субстанции.

В «Богословско-политическом трактате» мы встретим намек на необходимость исторического исследования природы. Но только намек.

**Natura naturans
et natura
naturata**

В плане логически обобщенного решения проблемы соотношения субстанции и многообразия модусов Спиноза формулирует ее как соотношение двух «сторон» единой природы. Это решение конденсируется в понятиях «природы порождающей (*natura naturans*)» и «природы порожденной (*natura naturata*)». Данные понятия встречались у Эриугены и Маймонида, ими оперируют Д. Бруно и Ф. Бэкон, но у Спинозы они получили более глубокий смысл.

Natura naturans — это весь наш мир, — субстанция с ее атрибутами. «Под порождающей природой мы разумеем существо, которое мы понимаем ясно и отчетливо..., т. е. бога» (69, I, с. 107). Это *causa efficiens*, производящая причина (см. 69, I, с. 377; ср. с. 384), выражение единства и активности мира. Диалектической противоположностью «порождающей природы» является *natura naturata*, т. е. наш мир как совокупность всех модусов во всех их связях и опосредствованиях, *omnes Dei attributorum modi*. Поскольку среди модусов есть бесконечные и конечные, Спиноза выделяет первые из них как «всеобщую порожденную природу», а вторые — как «особенную» (см. 69, I, с. 107). Те и другие вместе выражают состояние следствия, многообразия и пассивность мира, но отнюдь не какую-то хаотичную беспорядочность, не свойственную Вселенной.

Как соотносятся между собой две природы — производящая и произведенная? Сама проблема их соотношения глубока и плодотворна, она вновь всплывает у Лейбница как контраст между логически целостной сущностью субстанций и механически многообразной картиной явлений природы, пусть явлений вполне объективных и не кажущихся. И субстанция и модусы вполне реальны, обе природы вполне действительны, и единство и многообразие «равноправны». В то же время две природы составляют не два различных, а один единственный, единый мир: здесь нет творения в религиозном смысле слова, нет эманации второго мира из первого или хотя бы последовательности во времени одного мира за другим. Итак, не только взаимосвязь и взаимообусловленность, но и различия, — перед нами действительно диалектическое по своей сути соотношение.

Но соотношение не причинно-следственное! Хотя внутри *natura naturata* каждый конкретный модус физически детерминирован другим, «и так до бесконечности» (см. 69,

I, с. 386), вся цепь модусов детерминирована субстанцией, т. е. *natura naturans*, логически. В логической детерминации нет причин и следствий, а есть основания и выводы, нет «прежде» и «потом», логический вывод является как бы «стороной» посылок, их эксплицитным раскрытием. Налицо два аспекта природы, две противоположности, составляющие ее великое единство, внутри которого соединены многообразие и собственно единство. Последнее представлено субстанцией, в которой моменты субстратности (см. 78) и неделимой однородности (см. 76) оказываются не главными. Главное в ней — принципы единства и порождающего всемогущества.

Система онтологии и диалектика

Теперь мы можем построить общую схему всех онтологических категорий Спинозы в их взаимоотношениях, об-разующих две стороны единой природы. Обозревая ее, мы еще раз видим, что отношения между тремя основными составляющими этой схемы — субстанцией, атрибутами и модусами — не вполне ясны и не единообразны. Отсутствует бесконечный модус, который соответствовал бы времени. Нет особого свойства субстанции, которое соответствовало бы вечности по своему статусу и протяженности по своему качеству (оно означало бы пространственную бесконечность). Хотя умам и идеям в статусе модусов присуще конечное время существования, как и модальным протяженностям (телам), Спиноза склоняется к тому, чтобы отнести время, меру и число к модусам «воображения (*imaginandi*)» (см. 69, II, с. 426; I, с. 442), т. е. чувственного восприятия, которому подлежат тела, но не мысли. Отличая тела и движения как модусы от модальных геометрических структур, он начинает отходить от Декартова отождествления телесности и протяженности. Аналогично в различении между вечностью и длительностью времен намечается отход от отождествления логического (вневременного) и реального (временного) бытия.

Но систему онтологических категорий Спинозы пронизывает дыхание диалектических проблем, и этим искупаются все ее несообразности, в том числе метафизическое отнесение движения не к разряду атрибутов, а к числу модусов. Субстанция выразима в каждом из своих атрибутов, но они не тождественны друг другу, а сама она не тождественна ни одному из них, ни всем им вместе. И как бы ни пронизировал П. Бейль по поводу того, что перед нами вновь возникла тайна «святой троицы» (см. 8,2,

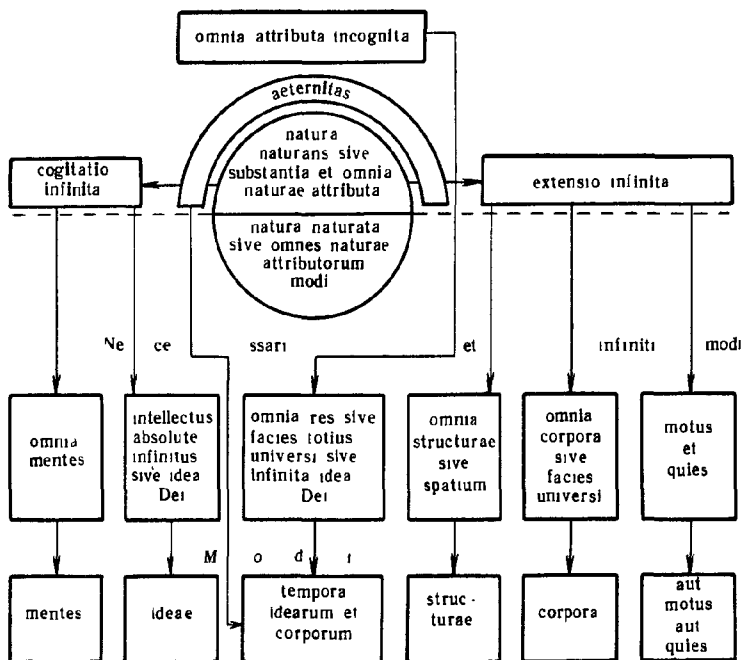


Схема № 5
Онтологические категории Спинозы

с. 26), здесь подлинная и живая по сей день теоретическая проблема: *substantia est et non est omnia substantiae attributa*¹.

Не приходится отрицать того, что у Спинозы, как и у многих иных великих мыслителей прошлого, в его философской системе перешлетались диалектические и метафизические мотивы. Этому менее всего приходится удивляться, поскольку подобное у всех домарксовских материалистов происходило и в отношении материализма и идеализма: ведь все они оставались идеалистами в понимании жизни человеческого общества, если даже и *пытались* по-

¹ П. Вейль был, разумеется, прав, обращая внимание на то, что [idem] est означает не только абсолютное тождество (см. 8, 2, с. 37—38).

дойти к ней с материалистическими предпосылками и критериями. Моменты метафизического миропонимания мы встретим и у Гераклита, и у Николая из Кузы, и даже у Гегеля. Ведь диалектика в плане метода означает умение познавать мир таким, каков он есть, а этого умения в силу ряда причин недоставало и этим великим мыслителям. С другой стороны, диалектические проблески обнаруживаются даже у элеатов, в историсофских построениях представителей патристики, в ареопагитиках, в системах «классических» метафизиков Гоббса и Гольбаха. Ведь метафизика в плане метода означает всякую абсолютизацию в познании какой-либо вещи, процесса, а то и целой стороны действительности или же некоторого момента познания и целых наук, как это случилось с математикой и механикой в XVII в. (см. 2, 20, с. 20, 369, 520, 528). Если бы в этих выдающихся учениях было бы абсолютизировано буквально все, они вообще не были бы выдающимися и, разумеется, не оставили бы заметного следа в истории мысли. Диалектика и метафизика в истории философии никогда не были в прошлом отделены каменной стеной друг от друга, как не разделены такой стеной истина и ложь¹.

Разумеется, это означает, что *борьба* между диалектикой и метафизикой происходила по-разному (и разный смысл получало само понятие «борьба»), в зависимости от того, например, шла ли речь об антидиалектических или же о недиалектических построениях (не всякий недиалектик был *анти*диалектиком), а также от того, насколько сильно проник конфликт между диалектикой и метафизикой «вглубь» данного философского учения. Спиноза во многом был метафизическим мыслителем, но он не был каким-то сознательным противником диалектики как метода (само понятие метода еще не сложилось вполне четко), а в его системе мы уже обнаружили диалектические очаги, увидим их и в дальнейшем.

Из сказанного вытекает далее, что тяготеют к слиянию соответственно оба основных смысла термина «метафизика» (как догматическая система бытия и как метод, впадающий в познавательные односторонности и абсолютизации) и два из смыслов термина «диалектика» (как иску-

¹ Возникает вопрос, не принесла ли в прошлом метафизика как метод пользу в развитии мысли? Историческая «польза» метафизики состояла не в ней самой, а в связанных с нею формально-логических частных методах познания (см. 2, 20, с. 138, 369, 520, 528).

ство спора и как метод познания противоречий действительности), а критерий метафизического и диалектического взаимообусловлены и исторически изменчивы. Метафизической абсолютизации подвергаются именно те конкретные истинные идеи о мире и познании, которые выдвигаются в данную эпоху или унаследованы ею от прошлого. Диалектическими новациями являются такие идеи, которые в данную эпоху приближают к познанию многосторонне-противоречивой картины мира по сравнению с уже имеющейся. Это не значит, что метафизика в том или ином ее виде возникает непременно «после» появления соответствующего вида диалектики, но это значит, что положения и концепции, которые в одних исторических условиях способствовали развитию диалектических представлений и подходов, в других оказываются уже метафизическим тормозом, если не прямым препятствием на пути диалектики.

Так, признание развития природы Р. Декартом, пусть в виде плавного и непротиворечивого процесса усложнения, в условиях XVII в. вело к накоплению предпосылок диалектического миропонимания и послужило одним из его зачатков¹. Подобное же истолкование развития Г. Спенсером в условиях второй половины XIX в., когда уже вполне сложился диалектический материализм Маркса и Энгельса, было справедливо отнесено В. И. Лениным в разряд ошибочных метафизических концепций. «...Развитие заведомо не есть простой, всеобщий и вечный *рост, увеличение* (respectively уменьшение) etc». (3, 29, с. 229). Подчеркивание Спинозой константности бытия и неизменности основных законов природы, не зависящих от воли никакого «надприродного» бога, само по себе не было метафизическим. Но акцент на те же идеи, соединенный с неразличением физической неподвижности и гносеологической ее фиксации в уме ученого, в наше время с несомненностью означает метафизическую абсолютизацию покоя. Разделение Спинозой природы на две ее стороны — производящую и производимую — стало источником диалектических проблем, хотя до Спинозы это разделение служило лишь звеном в теологических построениях. Но в XX в. всякая реставрация этого разделения оказалась бы лишь ме-

¹ Таким образом, господство метафизического метода в XVII в. было периодом аккумуляции некоторых стимулов будущего подъема диалектики, хотя для него потребовались, разумеется, новые условия и новые идеи.

тафизическим анахронизмом. Стремление Спинозы и Лейбница строго соблюдать требования формальной логики заслуживало положительной оценки, но само по себе в духовном климате XVII в. не означало чего-либо достаточно определенного с точки зрения характера имевшихся у них диалектических идей. Другое дело наши дни, когда нарушения Гегелем, а тем более последующими иррационалистами канонов формальной логики, а затем успехи формальных и формализованных научных дисциплин придали этому вопросу остроту, что стало выдвигать отношение диалектики к формальной логике в число моментов, существенных для дальнейшего развития той и другой, причем какое-либо смешение формальной логики с метафизикой стало в принципе нетерпимым.

Строго исторический подход к оценке онтологии Спинозы как якобы полностью метафизической требует, таким образом, внимательного отношения к тем проблемам, которые в рамках его онтологии приобрели диалектическое звучание, если и не получили в ней собственно диалектического разрешения. Энгельс относил Спинозу к числу «блестящих представителей» диалектики (см. 2,20, с. 19).

Случайность
в необходимости

Метафизическим было, однако, разрешение Спинозой проблемы соотношения случайности и необходимости, создавшее ему известность убежденного *фаталиста*¹.

Конечные модусы, в отличие от модусов бесконечных, случайны. Но что означает «случайность» при применении этого термина к модусам? Модусы «случайны» в том смысле, что не они сами определяют свое существование, как это и указано в 3 определении четвертой части «Этики». «Я называю единичные вещи случайными, — пишет здесь Спиноза, — поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключило бы его» (69, I, с. 525). Однако все модусы без исключения необходимо полагаются к своему бытию и определяются субстанцией, так что «в природе вещей нет ничего случайного... случайного нет ничего» (69, I, с. 387). Иное упот-

¹ Возражение И. А. Коникова (см. 39, с. 166) против квалификации Спинозы как фаталиста основано на едва ли правомерном сужении значения термина «фатализм» до тезисов о непремennom отрицании (с. 180) познаваемости полноты каузальных связей и надприродного «рока». Но верно, что Спинозу фатализм не удовлетворял.

ребление рассматриваемого тут термина оправдывается тем, что случайною «какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания» (69, I, 391; ср. с. 277).

Итак, случайности нет, и есть только необходимость, совпадающая с каузальной детерминацией. Всякая причинно-следственная связь абсолютно необходима. Спиноза решительно отрицает как телеологию схоластов, так и свободу воли картезианцев. Его рационалистический детерминизм направлен против религиозной версии фатализма, каковой и явилась телеология. «...Природа не предназначает для себя никаких целей... это учение (религиозная телеология. — *И. Н.*) уничтожает совершенство бога; ибо если бог творит ради какой-либо цели, то он необходимо стремится к тому, чего у него нет» (69, I, с. 397; ср. с. 393, 522). Но логический детерминизм Спинозы не менее фаталистичен. «...Так как все происходящее делается богом (т. е. природой. — *И. Н.*), то оно должно быть у него необходимо предопределено... мы отрицаем, что бог мог не сделать того, что он делает» (69, I, с. 97). В результате этого предопределение «простирается на всю природу и на каждую вещь в особенности и исключает всякую случайность» (69, I, с. 70), все будущее однозначно детерминировано своим прошлым состоянием. *Естественное предопределение* отличается от религиозного тем, что оно свободно от наивных представлений о «предначертаниях свыше», которые реализуются вопреки любым поступкам людей; они как существа, одаренные свободной волей, «бунтуют» против судьбы, но в конце концов сдаются на милость победителя¹. Согласно Спинозе, все каузальные связи получают силу аподиктичности, вливаемую в них мощью всеобщего панлогизма, и этой силе подчинены также и люди — как в поступках, так и в желаниях.

Панлогическая метафизика Спинозы ориентирована, разумеется, на устойчивое и неизблемое в природе, законы которой «везде и всегда одни и те же» (см. 69, I, с. 455; ср. с. 379). Акцент при этом делался, естественно, на вечные связи, а не на изменения и развитие. Но Спиноза нередко сужает онтологический панлогизм до гносеологического, и тогда появляется возможность более гибкого и верного подхода к этой проблеме. Если «природе разума

¹ Именно об этом варианте фатализма идет речь в статье А. Грюнбаума (см. 29, с. 65).

свойственно постигать вещи под некоторой формой вечности» (69, I, с. 442), то это не значит, что вещи существуют только под этой формой. Если закон всеобщей изменчивости модусов воспринимается умом как неуклонная черта модальной реализации субстанции, неизменно «верной себе» по своей сущности, то это не значит, что изменчивость только кажется нам, а на деле ее якобы нет. Маркс отмечал, что наиболее общая абстракция движения неподвижна, но это отнюдь не отменяет движения. Энгельс указывал, что материя находится в состоянии изменений вечно и неизменно, чем как раз и отвергается представление о ее закоснелой однообразности, а вовсе не подкрепляется.

Однако не только гносеологическая, но и онтологическая трактовка панлогизма (рационализма) у Спинозы не перечеркивает развития и изменений модусов, а лишь более или менее от них отвлекается. Ведь субстанция Спинозы «выше» не только модальных движений, но и частных состояний покоя! Параметры всех возможных модальных изменений в прошлом, настоящем и будущем временах не противостоят субстанциальной безмерности, но поглощены ею, а затем вновь и вновь выступают из бездны ее безразличия. Неизменность субстанции Спинозы существенно отличается от неизменности сверхсубстанциального и «безмодусного» бога Декарта, ибо, хотя у нее и отсутствует конкретный переход к модусам, этот переход предполагается в полном объеме возможностей.

Можно указать на несколько мест в текстах Спинозы, где он признает развитие и совершенствование вещей и идей. «...Лучший путь к познанию природы растений или человека заключается в наблюдении того, как они возникают постепенно, зарождаясь из некоторых семян» (69, I, с. 250). Генетический принцип философ предлагает применить и к любым другим вещам в окружающем нас мире, «ибо таким путем можно объяснить их природу гораздо лучше, чем описывая их только в нынешнем состоянии» (69, I, с. 260). Постепенно развивается познание (см. 69, I, с. 329), моральное сознание людей (см. 69, I, с. 143) и т. д. Метафизическим было здесь отрицание атрибутивности движения и сведение всякого изменения в природе к «механическим соединениям и операциям» (69, I, с. 294), но диалектическим было рассмотрение движения как одной из черт бытия модусов, а тем более признание возникновения и исчезновения как *всеобщей* их «судьбы», хотя Спиноза не учел относительности *всякого* покоя.

Принципы познания Модусы-люди стремятся познать «бога»-природу, а не бога каких-либо религий. В соответствии с главным принципом своего рационализма Спиноза, как мы уже знаем, истолковал реально-каузальные связи как логические. Это придало новый смысл традиционному отождествлению бога с истинной (см. 69, I, с. 120) и старой схоластической вере во всеислие дефиниций (см. 69, I, с. 352), которые стали выражать не только уверенность в неизблемости законов природы, вечных как логика, но и убеждение в абсолютно полной и точной их познаваемости: движение от оснований к выводам позволяет во всей цельности проследить и раскрыть движение от причин к следствиям. Коль скоро сущность души представляет собой знание объектов, то всякое сознание есть *объективное* знание чего-либо, и проблема субъективности формы знания тернет принципиальное значение. Совершенно равноправными становятся как познание вещей ради раскрытия идей, так и познание идей ради раскрытия содержания вещей. В этом смысле истинный метод состоит «в одном лишь познании чистого разума (интеллекта), его природы и законов» (69, I, с. 530), и метод есть «рефлекторное познание (*cognitio reflexiva*), или идея идеи» (69, I, с. 331).

Познавательную структуру «Этики» Спиноза уподобил аксиоматической конструкции «Основных начал» Эвклида. Рассуждения по поводу выдвигаемых им теорем философ заканчивает словами «что и требовалось доказать». И нередко логическая доказательность в этом сочинении им действительно, хотя не всегда, достигается, и как правило без всякой помощи со стороны геометрических образов. Собственно, «геометрическим» оказывается лишь внешний способ изложения, но никак не метод отыскания истин. Как бы то ни было, стремление Спинозы к строго математическому выражению познавательных связей соответствовало научному идеалу XVII в., нашедшему свое отражение и в сочинениях Декарта и Ньютона.

Поскольку Спиноза начинает процесс философского познания с субстанции, его логическую дедукцию можно считать более удачной, чем дедукцию Декарта. Ведь он кладет в основу дедукции то, что онтологически первично, — природу в ее наиболее существенных связях. Однако, с другой стороны, Декарт, учитывая специфичность конечного человеческого ума и начиная поэтому свои рассуждения с сомнения, оказался ближе к истине в том смыс-

ле, что он отошел от ригоризма формулы *ratio est causa efficiens* и допустил ее в полном объеме значения только для всеобъемлющего сверхчеловеческого ума.

Спиноза как бы забывает, что ум отдельного человека, хотя бы и философа, модалеп, и невольно приравнивает его к «рациональному содержанию» природы, на чем и основана попытка построить дедуктивно всю «Этику». Но голландский мыслитель снова оказывается ближе к истине, когда он оставляет надежды дедуцировать из понятия субстанции конкретные модусы, в том числе и модус человеческого ума, несмотря на то, что субстанция их из себя дедуцирует, своим определяющим воздействием (*decretum sive determinatio*) их порождает (см. 69, I, с. 460).

Отказ Спинозы от надежд на осуществление вселенской дедукции не означал агностицизма, ибо, как увидим, для познания конкретных модусов он предлагает иные пути. Аналогично не нес в себе ничего агностического его тезис о бесконечном числе неизвестных нам атрибутов, ибо философ убежден, что для познания нами природы вполне достаточно двух, нам известных, т. е. протяжения и мышления.

Как же человек познает окружающий его мир? Будучи единством всех простых и в том числе двух нам известных модусов, единством, лишенным непосредственного взаимодействия¹, но обладающим некоей внутренней взаимобусловленностью, человек располагает идеями, которые способны выражать производящие причины вещей (ср. 69, II, с. 597). Именно такие идеи истинны.

Движение к истинам понималось Спинозой совсем не в смысле отражения вещей в идеях ума. В познавательном процессе происходит, согласно Спинозе, как бы соединение ума с вещами, усвоение внешнего мира человеком (но не обнаружение человеком мира в самом себе, потому что существование врожденных идей в буквальном смысле этого термина Спиноза не принимал).

Центральным положением теории познания голландского мыслителя являлась знаменитая 7 теорема второй части «Этики»: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей (*ordo et connectio idearum idem est ac ordo et connectio rerum*)» (69, I, с. 407). Содержание данной

¹ «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою...» (69, I, с. 457).

теоремы очень емкое. Кроме констатации всеобщей познаваемости¹, она означает, что (1) атрибуты в гносеологическом отношении совершенно равноправны, так что рациональное и чувственное познание одинаковы по своим возможностям и результатам; (2) пути познания от множественности модусов к субстанции и от единства субстанции к модусам равноценны; (3) познание связей между вещами достижимо через познание связей между истинными понятиями; (4) познание связей между истинными понятиями достижимо через познание связей между вещами; (5) нет таких связей и состояний тел, которые не могли бы быть выражены рационально, и всем телесным состояниям человека соответствуют определенные идеи; (6) нет таких рациональных связей между истинными понятиями, которым не соответствовали бы состояния наших тел; (7) порядок происхождения вещей из субстанции и порядок познания идей должны соответствовать друг другу.

Но как реализовать это соответствие, остается непонятным, коль скоро взаимодействие между модусами отрицается. И. Петцольд истолковывал эту ситуацию как гносеологический психофизический параллелизм, но она не совпадает ни с параллелизмом, ни с абсолютным тождеством ума и вещи, хотя не означает и отражательного воздействия вещей (тел) на человеческий ум. Познавательная синхронизация вещей и умов постулируется Спинозой как происходящая «сама собой», но так, что подлинное чувственное познание не мешает рациональному, а ему способствует. Рационализм и материализм у Спинозы «требовали» своего гармоничного сочетания, но дальше деклараций здесь дело не пошло. Ссылка философа на то, что аналитическая геометрия Декарта сблизила механику тел и математику мышления, носила слишком общий характер: отношения тел не сводимы к чисто геометрическим отношениям, а последние не претворяются в какие-то «духовные» линии и точки отношений между мыслями.

Чувственное познание Как бы то ни было, Спиноза считает с тем, что конкретные модусы дедуцировать из понятий субстанции и атрибутов невозможно. Их можно познать, только двигаясь с противоположного, «нижнего» конца познавательной лестницы. Первой из

¹ Не говоря уже о познаваемости нашего духовного содержания как такового. Ср.: «...вообще в нас нет ничего такого, чего бы мы не имели возможности познать» (69, I, с. 146).

трех ее ступеней, считая «снизу», является чувственное познание.

«Политический трактат» начинается формулировками ряда положений, которые можно было получить только эмпирическим путем. Далее Спиноза ссылается на то, что «опыт с полной убедительностью учит нас» и т. д. (см. 69, II, с. 292). В «Кратком трактате...» он называет познание «из чувства и наслаждения самими вещами» ясным и превосходным (см. 69, I, с. 114). Во всяком случае оно выше, чем «познание понаслышке (ex auditii)» (см. 69, I, с. 325, 328), смутные догадки и интуиции, когда их получают размышлением по поводу малосодержательных определений. На чувственном уровне достигается знание о фактах и об индивидуальных случайных и преходящих вещах, т. е. модусах. «...Нам прежде всего необходимо всегда выводить все наши идеи от физических вещей (res physices) или от реальных сущностей (entia realia) продвигаясь, насколько это возможно по ряду причин, от одной реальной сущности к другой реальной сущности...» (69, I, с. 353—354).

И вопреки своему же тезису о том, что модусы одного атрибута не могут воздействовать на модусы другого, Спиноза в 26 теореме второй части «Этики» утверждает, что «человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно [актуально] существующее только посредством идеи о состояниях своего тела» (69, I, с. 429), т. е. через свои органы чувств. Теперь получает смысл известное заявление философа о том, что более способна к восприятиям та душа, тело которой более страдает или действует, а не остается в бездеятельном состоянии. Теперь 7 теорема той же части «Этики» приобретает значение утверждения о том, что связь идей *зависит* от связи вещей, то есть оказывается недвусмысленно материалистической. Материализм во взглядах Спинозы на роль чувственного познания подкрепляется несколькими соображениями насчет функциональных соотношений: в 14 теореме он говорит о развитии сознания под воздействием совершенствования тела человека и его органов чувств, а в 23 теореме той же части мы читаем, что «душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела» (69, I, с. 427), а значит и телесных органов чувств. Эта же мысль проводится и в «Трактате об усовершенствовании разума».

Но затем материалистический сенсуализм Спинозы под ударами его рационализма отступает на задний план. Ход

его рассуждений таков: душа человека познает внешние вещи (тела) посредством аффектов своего тела (см. 69, I, с. 421; II, с. 514), а те не вполне адекватны ясным и четким мыслям. Все же довольно полно познавая свое тело, на что специально указывает 12 теорема второй части «Этики» (см. 69, I, с. 413), душа гораздо менее уверена в чувственном познании ею всей природы. Как метафизик Спиноза убежден в том, что из неясного познания никогда не может следовать познания ясного и отчетливого, из относительного (неполного) знания не вытекает знание абсолютное, от познания модусов невозможно подняться к сущностному познанию субстанции. Этому соответствует его мнение, поколебленное, однако, уже изысканиями Лейбница, что всякое ложное знание есть отсутствие (недостаток) знания истинного, а не какая-либо деформация его, смутное предвосхищение и т. п.

У Спинозы возникает разрыв между чувственным и рациональным познанием. Желая обрести истинное общее знание, он не доверяет индуктивным обобщениям, восходящим от чувственности, и в самом классе общих понятий проводит границу между понятиями подлинными и неподлинными.

Высказывают предположение, что понижение Спинозой ощущений в познавательном ранге было, как и у Декарта, обусловлено недоверием к тем уступкам сенсуализму, которые вслед за Фомой Аквинским, сделали схоластики. Дело, конечно, не в этом, а в отмеченных нами в первых разделах этой книги особенностях техники и науки XVII в. и в том *противоречии*, которое возникло на этой основе между материализмом и рационализмом. Поэтому Спиноза характеризует чувственное познание как неадекватное, неясное, смутное и даже беспорядочное, одним словом — ненаучное. Оно слишком модально и недостаточно субстанциально. Даже в отношении своего тела человек, согласно 24 и 27 теоремам второй части «Этики», не может достигнуть адекватного познания, а 25 теорема гласит: «Идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не заключает в себе адекватного познания внешнего тела» (69, I, 428). Доказательство этой теоремы идет в русле соображений о несоизмеримости идей телесного мира, находящихся «в богс», т. е. в составе абсолютной истины, с идеей данного человеческого тела, о невозможности дедуцировать эти идеи из модальных состояний чувственности. В письме С. де Врису в марте 1663 г. философ писал, что

«опыт не учит никаким сущностям вещей» (69, II, с. 417; I, с. 328) и с его помощью мы познаем не сущности, а только факты существования модусов. Сказанному соответствует обозначение чувственного познания как «воображения (*imaginatio*)», которое не тождественно заблуждению (см. 69, I, с. 423), но близко к некритическому «познанию понаслышке» и спутанным знаниям, извлекаемым из поспешно и необдуманно проводимых экспериментов, — все это познание из блуждающего, переменчивого опыта (*cognitio ab experientia vaga*).

Чувственное познание обычно ведет к субъективным ассоциациям и к неотчетливым и односторонним родовым идеям — «универсалиям (*notiones universales*)». Это «плохие» общие понятия, и их Спиноза критикует с номиналистских позиций. Собственно, в том, что они «плохие», виновато в конечном счете чувственное познание — «едиственная причина ложности» (см. 69, I, с. 434), хотя «большая часть ошибок состоит лишь в том, что мы неправильно прилагаем к вещам названия» (69, I, с. 444) и приходим к неправильным суждениям о своих ощущениях.

К числу «плохих» Спиноза относит понятия цвета, запаха, вкуса, тепла, холода, пустоты, красоты, безобразия, трансцендентных добра и зла, заслуги и греха, порядка и хаоса, высших целей бытия и свободы воли, а также образные представления о субстанции как веществе, «боге» как личности (см. 69, I, с. 103, 119, 399; II, с. 398, 432). Все это — субъективные порождения, гипостазы человеческого мышления, иногда полезные, а чаще дезориентирующие и вредные¹. Это продукты антропоморфизации свойств природы и натурализации ощущений человека, т. е. превращения их в эти свойства (см. 69, I, с. 338, 523). К «плохим» понятиям, как отмечал еще Маймонид, ведут и грубые обобщения через соединение мало похожих друг на друга представлений разных людей и всякие беспочвенные спекуляции схоластов, когда связи ощущений с сущностью вещей либо искажаются, либо остаются вообще не вскрытыми.

От «плохих», неистинных идей Спиноза отличает идеи истинные, адекватно общие. Такие идеи он называет «*notiones communes* (общие понятия)». Путь к ним идет не от чувственного опыта через индукцию, а от рациональной ин-

¹ Спиноза видит в модусах «совершенство» и «красота» субъективную точку зрения или же характеристику того, что полезно для здоровья (см. 69, I, с. 400; II, 576—577).

туиции через дедукцию, которая, как оказывается, в области философии требуется Спинозе больше, чем Декарту, потому что он поставил перед собой задачу выведения существенных свойств субстанции из ее понятия, тогда как Декарт и не помышлял о возможности дедуцирования свойств природы из понятия бога. Впрочем, с другой стороны, Декарт рассчитывал на дедукцию бесконечного веера возможных следствий из врожденных идей, реальную часть которых (следствий) отбирает затем чувственный опыт. Спиноза же полагает, что существуют реально (но в свое время) все те модусы, которые возможны, так что в принципе их можно было бы все указать, не обращаясь к опыту, но поскольку дедуцировать их из достигнутого нами понятия субстанции мы практически не в состоянии, то надежда познать их может быть адресована к чувственному опыту и только к нему.

Но в одном существенном отношении Спиноза, бесспорно, совершенно определенно понижает роль чувственного познания по сравнению с его функциями в философии Декарта: ведь только знание об общем он считает подлинным и наиболее важным. На этом основании И. Хиршбергер даже причислил Спинозу к сторонникам «крайнего платонизма» (см. 106, S. 147). Это преувеличение, но крен Спинозы от номинализма к противоположной позиции, т. е. к реализму в вопросе универсалий, налицо (см. 69, I, с. 345, 350). В конечном счете, он видит в чувственном познании лишь «толчок», пробуждающий мысль к философской самостоятельности.

Рациональная интуиция Высшим видом и уровнем познания Спиноза считал рациональную интуицию. Картезианский источник этого воззрения очевиден. Спиноза полагал, что чистая интуиция познает прежде всего субстанцию, постигая это понятие как *causa sui*. На самом же деле это понятие, как и понятия субстанциальных атрибутов, сложилось у него на основе определенного обобщения эмпирических сведений о внешнем мире, и только рационалистическая иллюзия закрыла от него этот факт.

Интуицией в уме людей порождаются, согласно Спинозе, «хорошие» универсалии, которые «называются общими (*notiones communes*) и составляют основание для наших умозаключений» (69, I, с. 436). К числу их философ относит не только понятие субстанции, но и некоторые «самоочевидные» определения и простейшие следствия из них. Результаты интуитивного познания — это высшие конден-

саци всех связей природы в их единстве, осознаваемые в монолитных и мгновенных актах. Приносимое ими знание дает максимальное удовлетворение, позволяя человеку смотреть на все вещи и события с подлинно философской точки зрения, *sub specie aeternitatis*.

Есть ли основания считать эти интуиции действительно конденсированными и чрезвычайно содержательными знаниями? Сумел ли Спиноза достигнуть таких уплотненных знаний? Открывает ли его теория познания путь к овладению ими? Ответ на все эти вопросы может быть только отрицательным.

Если не считать некоторых положений из области логики и математики, которые Спиноза относит к числу интуиций, непосредственно будто бы полученных из определений создаваемых человеком вещей, но которые в действительности протекают из дедуктивных ходов мысли, то философ снабдил нас только *одной интуицией* — понятием субстанции. Но эта интуиция, вопреки ожиданиям, представляет собой истину очень скудную и малосодержательную, так как в ней содержится всего лишь указание на факт существования бесконечной реальности...¹.

А в то же время вслед за Декартом Спиноза рассматривает интуицию как доказательство ее самой, т. е. как критерий истинности. У «хороших» общих понятий должен быть, таким образом «внутренний признак» их бесспорности, и этот признак состоит в самом факте их выдвижения. 43 теорема второй части «Этики» утверждает, что «тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет ее, и в истинности вещи сомневаться не может» (69, I, с. 440). И далее в схолии к этой теореме: «...истина есть мерило самой себя» (69, I, с. 441; ср. с. 234, 333, 336). Из абсолютизации истинно мыслящего разума вырастает опасность субъективизма; впрочем, ее не убоился Гегель, полностью солидаризируясь с удобной для идеалиста формулой. В материалистическую же систему Спинозы она вносит заметное противоречие.

Интуиция в теории познания Спинозы отличается от ее аналога у Декарта тем, что не связана ни с какими

¹ В некотором роде это предвосхищение категории «чистое бытие» в онтологической логике Гегеля. Он без оговорок принял следующее положение Спинозы: «Форма истинной мысли поэтому должна быть заключена в самой же этой мысли, безотносительно к другим; она не признает объекта за причину, а должна зависеть от самой вещи и природы разума» (69, I, с. 343).

врожденными идеями, хотя разделяет черты картезианской отчетливости, ясности и очевидности (см. 69, I, с. 213, 221, 281, 366). Рациональная интуиция Спинозы соединена с упованием на всемогущество определений: дефиниция природы интуитивна сама, истины из остальных дефиниций выводятся посредством приложенного к ним интуитивного акта. Как и Декарт, Спиноза применяет к тезису о бытии «бога» онтологическое доказательство, но в рамках его материалистического мировоззрения утверждение об интуитивном вытекании существования субстанции из ее сущности обладает совсем не религиозным смыслом. Вследствие этого данное доказательство даже становится в определенной мере самоочевидным, что от него и требовалось, — в той мере, в какой субстанция Спинозы приобретает черты «бытия вообще», так что положение «сущее существует» оказывается тавтологией.

Сам философ объяснил способность интуиции разума «схватить» суть субстанции тем, что гносеологически интуиция воспроизводит онтологическую особенность субстанции, а именно постоянную концентрированность ее в мировой точке «теперь-здесь», в которой разум достигает высшей простоты и силы. Интуиция налицо там, где есть идея идеи, т. е. углубленное, сосредоточенное и интенсивное самосознание. И. Кеплер объяснял могущество интуитивного мышления так: природа «любит» простоту, а простота обеспечивает порядок, который есть «друг разума». Подобные упования на разумную интуицию были во многом иллюзорны и даже наивны, но они выражали уверенность передовых мыслителей XVII в. в том, что перед теоретическим мышлением человека рухнут все препятствия и оно преодолет любые ограничения.

**«Демонстративное»
познание и проблема
истины**

Средний (второй) уровень и вид познавательной деятельности составляет, согласно Спинозе, мыслительную, рациональную дедукцию (*demonstratio*). Этот способ познания, подобно интуиции, усваивает мир в его необходимости и вечности, выводя из понятия субстанции знание о ее атрибутах. Таким образом, протяженность и мышление производны от бытия и всемогущества. В этом смысле «демонстративное» познание относится к *natura naturans*.

Но в его рубрику Спиноза относит и вообще всякое научно-теоретическое познание, всякое выведение следствий из посылок, действий — из причин, осуществляемое

как учеными, так и просто здравомыслящими людьми¹. Результатом мыслительного выведения, «демонстрации», оказываются как принципы математиков и физиков, извлеченные из атрибутивных идей протяжения и движения, так и всевозможные «хорошие» общие понятия, получаемые и используемые людьми ясного рассудка. В этом смысле «демонстративное» познание частично захватывает область *natura naturata*. Кроме того, можно сказать, что оно сочетает в органическое единство первое и третье правила метода Декарта.

Итак, вырисовывается следующая схема способов (уровней) познания по Спинозе:

Способ познания	Объекты и результаты познания
Интуитивный	<ol style="list-style-type: none"> 1. Понятие субстанции 2. Некоторые определения и непосредственные выводы из определений
«Демонстративный»	<ol style="list-style-type: none"> 1. Выводы об атрибутах из понятия субстанции 2. Выводы из имеющихся в науках определений
Чувственный	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ощущаемые вещи (тела) 2. Сведения, получаемые «понаслышке» 3. Спутанные обобщения 4. Поспешные обобщения схоластических мыслителей

В оценке результативности различных способов (видов) познания голландский философ отдавал пальму первенства интеллектуальной интуиции, но нередко склонялся на сторону рациональной «демонстрации», столь блестяще себя оправдавшей в деятельности великих математиков и механиков XVII в. Но весь строй онтологии Спинозы, ориентированной на разрешение этических проблем сво-

¹ «Требуется такое понятие вещи, или определение, чтобы из него, когда она рассматривается одна, а не в соединении с другими, можно было вывести все свойства вещи, как это можно видеть на приведенном определении круга» (69, I, с. 352).

боды и счастья и призванной вселить в сердца людей чувство неизблемости, устойчивости и уверенности, направлял к тому, что *главным* и самым важным для человека является *интуитивное познание*, доставляющее ему совершенно достоверную и абсолютную истину. Перехода от относительной истины (знания модусов) к истине абсолютной (знанию сущности субстанции) у Спинозы нет не только потому, что он вообще еще не поднялся до понимания диалектически-исторической природы познания, но и потому, что подлинным лекарством морального врачевания души считал только глубинное и окончательное познание, которое не так уж нуждается в знании предварительном и внешнем.

Но апология абсолютной истины сталкивается у Спинозы с ситуацией ее *раздвоения*. Оказывается, что она выступает в двух не совпадающих друг с другом видах.

Во-первых, это как бы собранное в «точку» вечности знание факта непрерывного бытия субстанции, философская интуитивная истина о *natura naturans*. «Все идеи, поскольку они относятся к богу, истинны» (69, I, с. 432)¹. К этой истине тесно примыкает знание факта существования бесконечного класса истин, входящих в знание об атрибутивном, а значит и модальном многообразии мира. Иными словами, это знание о том, что *natura naturans* порождает *natura naturata*. Абсолютное утверждение существования природы есть вечная истина (см. 69, I, с. 362, 365).

Во-вторых, это пространная и бесконечно развертывающаяся цепочка чувственно и дедуктивно получаемых нами содержательных знаний о всей полноте вещей. Эта совокупность знаний составляет абсолютную истину (2) потенциально, поскольку сама эта истина бесконечна не только по содержанию, но, в отличие от абсолютной истины (1), и по форме выражения. Данные знания применительно к каждому отдельному периоду в жизни людей дают нам, согласно схолии к 29 теореме пятой части «*Этики*», относительную истину, «представляя их (т. е. вещей.— *И. Н.*) существование с отношением к известному времени и месту...» (69, I, с. 608). Таковы разнообразные знания, добываемые различными частными науками — механикой, медициной, психологией и т. д., о *natura naturata*.

¹ Условно это может быть названо идеей «бога» о «себе самом» (см. 69, I, с. 297).

Полная совокупность этих знаний, согласно 8 теореме второй части «Этики», потенциально содержится в модусе «бесконечного интеллекта», ибо «*совершенное мышление должно иметь познание... о модусах без исключения*» (69, I, с. 110; ср. с. 408), но актуально она осуществима только в бесконечной последовательности поколений людей. Различие между двумя видами абсолютной истины стирается только в вечности, где *potentia* и *actus* совпадают, на первый план в знании выступает самое существенное, основное и всеобщее, а частности, погруженные в него, стираются, растворяются и утрачивают значение, хотя и не исчезают. Путь человеческого познания бесконечен, однако для этических целей нет нужды ждать достижения более высоких его ступеней, чем уже достигнутая, современная.

Проблема свободы и необходимости Свою гносеологию Спиноза развивал ради построения этического учения. Именно в этике — весь пафос его философской системы, а ее центральный вопрос в свою очередь обладает глубочайшим философским содержанием, ибо указывает на драму свободы и необходимости, остро очерченную еще стоиками, но на протяжении веков оставшуюся неразрешенной.

Введением в моральную проблематику стало воззрение Спинозы на соотношение необходимости и свободы. Оно же увенчало его учение о человеческом счастье. Стержнем взглядов Спинозы на необходимость и свободу было разграничение между субстанциальными и модальными состояниями.

Субстанции свойственна так называемая «свободная необходимость (*libera necessitas*)», ибо субстанция свободна как самопричина и подчинена необходимости как следствие самой себя. Свобода ее состоит во *внутреннем* характере ее детерминации (см. 69, I, с. 75, 98; II, с. 591)¹, в самопричинении, т. е. в отсутствии всякого внешнего принуждения. У модусов же свобода отсутствует и налицо абсолютная необходимость в смысле принуждения их извне. Не является в этом смысле исключением и человек. Будучи модусом, он тоже есть звено в цепи внеш-

¹ Дело в том, что необходимость, согласно Спинозе, выступает в двух различных видах: (а) свободная, или внутренняя, и (б) принуждающая, или внешняя. Свобода есть первый из этих двух видов необходимости.

них причинений и в некотором роде даже еще более зависим, чем все прочие модусы: ведь если у всех модусов принуждение оказывается их всеобщей судьбой, то у модусов-людей оно приобретает временами наиболее мучительную форму насилия — духовного, а то и грубо физического.

Модусам чужда свобода, но модус-человек с этим примириться не может. Следовательно, перед ним неизбежно возникает задача установить возможность человеческой свободы, исходя из непреложного факта всеобщей необходимости. Эта задача конкретизируется как поиски условий, при которых внешняя необходимость превращается во внутреннюю или хотя бы приобретает свойственный последней облик.

Но как это сделать? Спиноза «отделил» субстанцию от модусов, противопоставил ее и ее свойства миру *natura naturata*, возвысил ее над всецело от нее зависящим модальным многообразием. Искать после этого в модусах свою, внутреннюю причинность Спинозе и не приходит в голову. Но тем самым он, как метафизик, закрывает путь к выявлению интимных противоречий движения и развития модусов, к раскрытию диалектики преломления внешних причин через внутренние. Наоборот, он усиленно подчеркивает абсолютность внешней детерминации человеческой жизни и строит этику как вариант механики действия сил, прилагаемых *извне* к субъектам морального поведения.

Человек — это «духовный автомат (*automa spirituale*)». Чувствуя себя «свободным» в своих мнениях, решениях и действиях, он в действительности глубоко заблуждается и подобен камню, который, если бы мог рассуждать, воображал бы, что падает «свободно», в соответствии со своей природой (ср. 69, I, с. 452). Этому сравнению аналогичен пример, приводимый Гоббсом, насчет мнимой «свободы» заведённого волчка.

Но «... этика Спинозы, — метко замечает Ф. Иодль, — начинается именно там, где кончается этика Гоббса» (32, с. 259). В системе воззрений английского мыслителя этика имеет своей целью обосновать деловое сожителство граждан такого государства, в котором они могли бы заниматься своими хлопотами, не беспокоясь за жизнь и имущество. Для голландского философа этика является средством на пути к высшему счастью — свободе, то есть к цели, которая имеет не только узко моральный, но и да-

леко не узко утилитарный смысл (счастье как проблема выходит за пределы этики как науки).

Общим принципом решения проблем счастья и свободы был у Спинозы следующий: человек есть модус, а потому единственное, на что он в этом отношении может рассчитывать, заключается в том, чтобы принять, осмыслить, истолковать внешнюю детерминацию как свое собственное добровольное решение. Это позволяет интерпретировать принуждение как внутреннюю необходимость, а значит как свободу. Следует заметить, что этот ход мыслей намечился уже у Гоббса, но он остался в рамках метафизики и не нашел в нем действительного перехода к свободе; впрочем, путь, ведущий к свободе, не был пройден до заветной цели и голландским материалистом, хотя ему и казалось, что желанный финал им достигнут. Но отчасти Гоббс был неправ, и здесь сказалось следующее обстоятельство: для него как номиналиста нет материи вообще и существуют только отдельные тела, а поэтому проблема свободы субстанции отпадает; заодно это же происходит и с модусами, ибо «ничто не имеет начала в себе самом» (26, 1, с. 556) и «свобода» — не более как словечко, употребляемое для обозначения «вынужденности», если мы покорно склоняем перед ней свои головы (см. 26, 1, с. 545, 556). Спиноза же не ограничился переименованием пассивной покорности в «свободу», но — как увидим — стал искать *активные* компоненты согласования наших решений и действий с мировой необходимостью (другой вопрос — увенчались ли его поиски успехом) ¹.

Общие принципы построения этики
и система аффектов

Спинозой противоположны религиозным. Он отбрасывает представления о божественности, законодательстве и суде, наказующем одних и награждающем других. Коль скоро нет свободы воли, то не может быть и божьего произвола. Нет места и для «метафизического зла»: зло представляет собой недостаток добра, что, в свою очередь, есть плод недостаточных знаний, и в этом смысле, «ошибок». Христианская концепция «спасения» теряет для Спинозы всякий смысл, и это буквально выводило из себя А. Бурга, одного из корреспондентов фи-

¹ Именно поэтому Спиноза все же подошел к проблеме диалектического преобразования необходимости в свою противоположность, — свободу (см. В. Ф. Асмус. Проблема свободы и необходимости у предшественников Гегеля. — 19, 31).

лософа. Вообще нечего опасаться каких-то «небесных наказаний» за наши деяния, ибо достаточно суровы естественные последствия тех поступков, которые суть следствие нашего невежества.

Спиноза строит *натуралистическую этику*, ориентирующую на то, чтобы разбираться в людях и их делах вполне объективно, так, как математик исследует геометрические структуры (см. 69, I, с. 455). Человека не следует порочить как будто бы от природы «греховное» создание, но его неверно и идеализировать. Надо видеть его таким, каков он есть, не издеваясь и не сокрушаясь по поводу замеченного. «Моя цель — не плакать и не смеяться, а понимать», — таково знаменитое motto мудреца (ср. 69, I, с. 124).

Реальный факт состоит в том, что человек полон страстей и они неистребимы. В «Кратком трактате...» Спиноза был более близок к стоикам, чем в поздней «Этике», и полагал, что страсти поддаются упразднению (см. 69, I, с. 145)¹, но затем он пришел к выводу, что их можно только подчинить интеллекту, но зато использовать в интересах высших моральных состояний. Нет ничего более вредного, как безвольно опустить руки перед страстями, но не менее вредно игнорировать их. Основой активного отношения к ним должно быть их детальное изучение, *познание*. У Спинозы есть «именно то, чего нет ни в одной из двух частей, на которые распалась современная психология эмоций: единство причинного объяснения и проблемы жизненного значения человеческих страстей, единство описательной и объяснительной психологии чувства» (22, с. 130).

Спиноза рассматривает человека как эгоистического индивида (см. 69, I, с. 538, 542). Верховный естественный закон самосохранения, который действует применительно и к субстанции и к модусам, выступает в физике как закон инерции, а в этике как принцип личного эгоизма (см. 69, II, с. 307)². Природа, которая «у всех одна и та же» (см. 69, II, с. 338), заставляет людей с величайшим рвением стремиться к своей собственной пользе. Поэтому под-

¹ Спиноза с самого начала проявил интерес к проблеме *выбора* между типами поведений, которую стоики по сути дела игнорировали, а в то же время молчаливо предполагали, что люди *могут*, хотя и с абсолютно одинаковыми последствиями, свободно выбирать между бунтующим и послушным поведением.

² Гоббс проводил соответственно аналогию между *inertia* падающего камня, *appetitus* алчного животного, *cupiditas* вожделеющего человека.

линным, объективным ученым может быть только тот человек, соображения личной пользы которого не вступают в конфликт с добываемыми им знаниями, а в государстве «... советниками нужно выбирать тех, чье личное достоинство и польза зависят от общего благоденствия и мира» (69, II, с. 326). Ученый скорее склонится к тому, чтобы объявить некоторое положение истинным, политик — справедливым, а моралист — благим, если это положение или связанный с ним поступок ведут в данных условиях к ощутимой для них пользе. Ложь, несправедливость и зло появляются тогда, когда люди по неведению вредят сами же себе, но эти квалификации столь же относительны и ориентированы на пользу, как и им противоположные. Но отсюда же вытекает, что невежество и незнание само есть зло, а мудрость и знание есть добро. Этот вывод закрепляется истолкованием познания как разновидности стремления к самосохранению (см. 69, I, с. 543).

Обрисованный выше анализ проводится Спинозой с позиций отдельного модуса, и не удивительно, что его итоги окрашены индивидуализмом. Но на этом философ не ставит последнюю точку. Он преодолевает узкие рамки индивидуальной самодостаточности и делает выход в социальную сферу, опираясь на соображения о зависимости единичного от общего и о пользе взаимообщения индивидуальностей друг с другом.

Желать другому человеку зла неразумно, ибо это в конце концов приносит вред нам самим. Действуя совместно, люди становятся сильнее и совокупными поступками обеспечивают свою жизнь и существование гораздо более надежно, чем тогда, когда борются с невзгодами порознь и ищут ущерба друг для друга. «...Для человека нет ничего полезнее человека» (69, I, с. 538; ср. с. 549). Этот тезис, подчеркнутый далее в I королларии к 35 теореме четвертой части «Этики», подводит к утверждению социального образа жизни как для человека нормального и наилучшего. В Правилах жизни, приложенных к четвертой части книги, Спиноза поучает, что следует жить не в одиночестве, а в государстве и быть доброжелательным и готовым на услуги согражданам. Надо, чтобы люди «все, таким образом, во всем согласовывались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы... все вместе искали бы общепользующего для всех» (69, I, с. 538; ср. с. 549, 551, 583; II, с. 79, 205). Философ призывает к солидарности, единству, дружбе и чуть ли не к кос-

мическому братству. Все мы модусы и не должны забывать об общности нашего происхождения, возможностей и стоящих перед нами проблем и задач.

Увы, люди этого обычно не понимают, чем и наносят себе значительный вред. Чтобы устранить его, людям надо понять механизм своих «страстей (*passions*)», «аффектов»¹, эмоциональных состояний и стремлений. Сводясь по своей направленности к чувству самосохранения, все аффекты по своему эмоциональному качеству все же очень разнообразны, и их следует прежде всего изучить и классифицировать.

Анализируя аффекты, Спиноза выделяет среди них три основных класса: один пассивный и два активных. В основе пассивных аффектов лежит неудовольствие от неудовлетворенных потребностей, которое выражается в «печали», а нередко и в «ненависти». Активные аффекты прежде всего состоят в стремлении удовлетворить свои потребности, что эмоционально выражается в различных «вожделениях», а затем — в состояниях «радости» по поводу достигнутой удовлетворенности. С этими состояниями связывается знаменитое определение Спинозой «любви» как удовольствия, соединенного с идеей внешнего объекта.

Отсюда можно получить ряд важных выводов. Поскольку пассивность первого класса аффектов проистекает из неумения людей удовлетворить свои потребности (см. 69, I, с. 216, 462, 527), значит «печаль» есть следствие незнания, продукт спутанности и смутности идей. И наоборот, четкое и логическое мышление повышает активность эмоций. Знания людей-модусов всегда ограничены, значит не бывает людей без пассивных страстей, и абсолютная активность (а соответственно и абсолютная истина в смысле полноты и всесторонности познания) никогда не бывает достигнута. Далее, определения добра и зла, как оказывается, получают тройную интерпретацию: во-первых, утилитарную (польза и вред), во-вторых, гносеологическую (истина и незнание), в-третьих, психологическую (радость и печаль).

¹ «Аффекты» — это страсти души, или «смутные идеи», что, согласно Спинозе, одно и то же (см. 69, I, с. 519). Их можно определить как переживания и эмоционально-образные состояния души и тела, выражающие нашу зависимость от других тел (модусов) природы (см. 69, II, с. 288—289). Например, «аффектом» будет жажда и одновременно приятный образ освежающей воды в сознании (см. 69, I, с. 489). Другой пример: дрожь при страхе и одновременно душевное смятение (см. 69, I, с. 507).

Тем самым модусы «мышления» приобретают характер *отношения* субъекта к вещам (см. 69, I, с. 108), а моральные категории растворяются в мыслительных понятиях и все удовольствия приобретают моральную окраску (см. 69, I, с. 487). Последнее происходит также и с эстетическими удовольствиями, так что соответствующие им категории, как об этом Спиноза писал Бокселю, также характеризуют отношение между субъектом и объектом¹. Таким образом, намечается сетка связей между утилитаристским, гносеологическим, гедонистским и эстетическим истолкованиями этики.

Предварительный итог этики Спинозы довольно мрачен и не обещает просвета: активизируясь, наши потребности еще не делают нас самих активными. Наоборот, они делают нас рабами, подобно тому как ветер порождает морские волны, хотя и кажется, что они есть результат активности самого моря (см. 69, I, с. 506; ср. с. 137). Пока человек-модус Спинозы подобен животному-машине Декарта и находящимся во власти отчуждения несчастным индивидам Руссо. И хотя Спиноза не считает, что люди всегда до сих пор поступали только плохо, он охотно ссылается на слова Овидия «вижу и одобряю лучшее, но следую худшему» (см. 69, I, с. 521), навеянные, как подчеркивает Дильтей (см. 95, S. 283), мотивом стоицистской покорности судьбе. Но с таким итогом философ не примирился.

Зато сказанное выше позволяет точнее сформулировать задачу, которая стоит перед человеком, желающим снять с себя или хотя бы облегчить бремя фатальной необходимости. Следует выяснить, каким образом он может превратить пассивные аффекты в активные. Ведь от последних открывается путь к свободе, но путь этот долог. Люди воображают, что они уже свободны, когда «активно» борются друг против друга за свои личные интересы, угнетают и притесняют тех, кто их окружает. Но это иллюзия, слегка приукрашивающая и ничуть не облегчающая бремени страстей человеческих, а точнее говоря, — «рабства (от) аффектов».

Спиноза стремится преодолеть столь часто им подчеркиваемый (см. 69, I, с. 450, 452) фатализм полной зависимости человека от неукоснительно действующих законов природы. Его решение вопроса содержится в пятой части

¹ «Красота» есть эффект рассмотрения (объекта субъектом) (см. 69, II, с. 576).

«Этики», озаглавленной: «О могуществе разума, или о человеческой свободе». Сжатый эскиз этого же решения содержится в его «Трактате об усовершенствовании разума». Каково же оно, это решение?

«Интеллектуальная любовь к богу» Законы природы не поддаются упрощению или исключению, и разум не может требовать ничего, что было бы противным природе (см. 69, I, с. 537, 586). Он должен последовать завету Бэкона: над природой господствуют, повинаясь ей. На основе познания механики аффектов следует ограничить наиболее слепые и бурные из них, которые в силу своей животности наиболее опасны и губительны для человека (см. 69, I, с. 610). Их можно и нужно подчинить более мощным аффектам, которые вместе с тем наиболее благотворны для людей. В полном соответствии с законами природы тогда произойдет перестройка взаимоотношений между аффектами, и доминирующую роль среди них станут играть те, которые возвышают и освобождают человека. Высшим и самым благодетельным среди аффектов, согласно 7 теореме четвертой части «Этики», является «познание», т. е. совокупность идей удовольствия или неудовольствия, ясно сознаваемых нами (см. 69, I, с. 531).

Такая трактовка познания преследует несколько целей. В соответствии с рационализмом Спинозы, телесно-чувственное (удовольствие) и мыслительное (идея, осознание этого удовольствия) рассматриваются как две стороны одного и того же состояния. Кроме того, имеется в виду, что осознание удовольствия само есть удовольствие, но более высокого ранга. *Познание есть высший аффект*. Оно радостно для сильного ума, значит оно обладает могучим воздействием. Наконец, само аффективное содержание познания есть *идея*, т. е. высший аффект рационален, а аффекты низшие отличаются от него разными степенями развития в них рационального, что и позволяет аффектам бороться друг с другом, так сказать, «в одной плоскости», а философу рассматривать их борьбу как столкновение идей (понятий).

Познание, согласно иносказанию Спинозы, есть «соединение с богом». Причиной познавательного аффекта в конечном счете следует считать именно «бога», т. е. субстанцию, а значит наиболее сильную из всех причин. Поэтому этот аффект столь возвышает человеческий ум и радостен для него. Так Спиноза задолго до Фейербаха тесно связы-

вает воедино познание и эмоции. Познавательная деятельность должна быть по самой сути своей аффективно поднятой, страстной. А сознание того, что наш ум связывается со всей природой и приобщается через «бесконечный интеллект» к ее «вечности» (мотивы Б. Телезио и Д. Бруно), нас наполняет ликованием. Познание освобождает от более низких и разрушительных страстей, отрешает от страха смерти. «Человек свободный, — гласит 67 теорема пятой части «Этики», — ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (69, I, с. 576). Что касается бессмертия человека, то оно состоит в оставляемых им в лоне субстанции, а значит и для других людей, безличных объективных знаниях и в реальных делах.

Чем более развивается процесс познания природы, тем больший пробуждается интерес и тем более мы «любим» природу, познание которой укрепляет наши силы, помогает стойко выносить удары житейских судеб, успокаивает печаль и ненависть, короче говоря, приучает относиться ко всем событиям *sub specie aeternitatis* (см. 69, I, с. 126). Познавательную страсть, стремление к полному постижению природы Спиноза называет «интеллектуальной любовью к богу (*amor Dei intellectualis*)» (см. 69, I, с. 600, 610).

Это широко известное понятие, выдвигаемое 33 теоремой пятой части «Этики», окончательно смыкает воедино учение о морали и теорию познания и придает гимну, который философ поет Познанию, своеобразную пантеистическую окраску, хотя в концепции «бога, или природы» ничего собственно пантеистического у Спинозы уже нет. Он учит благоговейному отношению к силам природы, но отнюдь не превращает ее в объект какого-то культа, и когда говорит о «богослужении», то имеет в виду разумное подчинение природе и ничего иного. Ведь согласно 18 теореме, «никто не может ненавидеть бога» (69, I, с. 601).

Кажется, что некоторое усложнение в приведенную трактовку «интеллектуальной любви к богу» вносят формулы Спинозы о том, что бог «любит самого себя» и «любит» людей в ответ на их «любовь» к себе. Сторонники пантеистической интерпретации спинозизма усматривают в этих формулировках указания на то, что бог буквально «наслаждается» своим совершенством, «благодарен» людям, использует их как «органы» своего познания и т. п. (см. 61, с. 346). Но у «бога» Спинозы нет страстей и не-

посредственных модусов мышления, и потому «... нельзя сказать, что бог любит людей» (69, I, с. 157) в буквальном смысле этого слова. В 36 теореме пятой части «Этики» указано, что «любовь» бога к людям, «любовь» его к самому себе и «любовь» людей к богу — это совершенно *тождественные* понятия (см. 69, I, с. 612). И коль скоро, строго говоря, «бог... никого ни любит, ни ненавидит» (69, I, с. 601), смысл этой цепочки утверждений может быть только таким: субстанция сохраняет себя и по возможности свои модусы и сторицей платит благотворными естественными последствиями поступков тем, кто познает ее глубинные законы и сознательно подчиняется им.

Познание приносит, пусть и не всегда сразу, самую большую пользу людям, и потому оно есть наивысшее благо и добродетель. Мы заинтересованы в том, чтобы все люди вокруг нас просвещались и благодаря этому становились более рассудительными (см. 69, I, с. 125). «...Нет разумной жизни без познания...» (69, I, с. 582) и разумная жизнь единственно счастливая, а значит добродетельная. Аффект любознательности¹, свойственный разумной жизни и кульминирующий в amor Dei intellectualis, несравненно выше самоограниченного индивидуального эгоизма, и соответствует глубочайшим связям субстанции с ее модусами. Между прочим, новейшие исследования по зоопсихологии показали, что поведение животных не сводимо к преследованию ими своей непосредственно-чувственно переживаемой пользы: у них более или менее развит поисковый, исследовательский инстинкт «любопытства», закрепившийся в животной психике вследствие того преимущества, которое приносит живым существам обладание «заделом» информации, — инстинкт, самой пользе не тождественный.

Познание — трудный и долгий процесс. Amor Dei intellectualis не реализуется полностью интуитивным постижением сущности субстанции, т. е. не достигается через абсолютную истину первого вида. Даже идеалист Платон, уповавший на интуитивный «эрос» восхождения к богу, считал необходимым содержательное познание совокупности вечных идей. Тем более материалист Спиноза убежден, что для достижения свободы нужна не только интуиция, но и

¹ Его зародыш можно видеть в благотворной страсти «удивления», о которой Декарт писал в 70 разделе второй части «Страстей души».

рассудок. Необходимо овладеть также и абсолютной истиной второго вида, т. е. надо не только постичь факт вечности и мощи субстанции, но и приобрести знание о ее многообразных модальных связях. Иными словами, следует стремиться к тому, чтобы познать не только *natura naturans*, но и *natura naturata*; решение моральной проблемы в принципе определяется абсолютной истиной о субстанции, которая достигается философским умозрением, но для этого решения необходимо и относительное знание о мире, приобретаемое постепенно развивающейся совокупностью частных наук. Ведь чем больше адекватных идей имеем мы, помимо идеи о мощи и «свободе» субстанции-природы, тем больше у нас твердости духа, мужества, радости, незлобливости, великодушия и симпатии к людям¹. Но только полное познание *natura naturata*, тяготеющее в финале к слиянию с познанием *natura naturans*, гарантирует тотальное переживание, осознание и реализацию свободы, при которой необходимость действительно превращается в свою противоположность.

Проблема аффективной активности познания. Дело в том, что если бы Спиноза видел свободу человека только в *примирении* его с необходимостью, господствующей в Природе, для этого было бы достаточно малосодержательной, по сути дела, интуиции о сущности субстанции. Но это примирение, *приобщая* человека к свободе субстанции (см. 69, I, с. 95), еще не делает его действительно свободным. Спиноза мечтает о том, чтобы люди обрели жизнеутверждающую, *активную* свободу, а для этого требуется более конкретное, чем в первом случае, познание человеческой природы, структуры ума и связей человека с другими модусами окружающего его мира. Здесь не обойтись без механики, медицины, психологии и т. п. наук. Таким образом, этика Спинозы стимулирует занятия специальными областями знания, независимо от того, что сам он ими занимался не очень много. Тем не менее он написал «Трактат о радуге», проводил отдельные эксперименты (см. 69, II, с. 537), немало переписывался по вопросам естествознания (см. 69, II, с. 407, 439, 650) и по соответствующим проблемам имел в своей личной библиотеке довольно много книг.

¹ Поэтому, между прочим, неправ С. Ф. Кекекьян (см. 37, с. 307), полагая, что натурализм этики Спинозы уводит ее по ту сторону добра и зла и не ориентирует на упражнение в добродетелях (ср. 69, I, с. 550, 583).

Но активность — это свойство аффектов, значит этическая концепция Спинозы не может согласиться со стоицизмом, а тем более со средневековым христианством, поощрявшими не использовать аффекты, а решительно побеждать их и даже искоренять. Расхождение его со стойками видно уже из того, что голландский мыслитель противопоставил один из аффектов (а именно познание) остальным как очищающий и укрепляющий душу. Теперь ценность аффективного содержания души возвышается в силу присущей ей *активности*. Уже Эпикур приближался к диалектике пассивности и активности эмоциональной жизни человека, но еще более близок к ней Спиноза, признавший, что страсти не только вредны, но и бывают полезны. С этим связана умеренно-гедонистская программа жизненного поведения, которую Спиноза противопоставляет аскетизму, противоестественному и вредному для человека.

Здесь возникает побочный вопрос, частично затронутый выше. Спиноза был рационалистом, и сравнительно последовательным (ср. 69, I, с. 135, 330, 352). Как же, учитывая это, надлежит охарактеризовать его этику, и как она может быть одновременно ориентированной на аффективную активность и на понятийную умозрительность? Ответ вытекает из того обстоятельства, что волевою активность Спиноза не считает особой деятельностью человеческого духа и сводит ее к настойчивой последовательности идей¹, после чего истолкование мышления как аффективной деятельности становится буквально всеобъемлющей интерпретацией явлений психики.

Сознательная воля — такой же аффект, как и спонтанное желание; она есть идея познающего желания (см. 69, I, с. 139, 180, 314) или аффект утверждения и отрицания идеи (см. 69, I, с. 446, 448, 533), как полагал еще Декарт. Чем более уверенно наша воля диктует действия, тем более она разумна и опирается на выводы разума. Чем более истинна, ясна идея разума, тем более активно она утверждает, а значит проникнута волевым усилием.

Далее. Не только воля, но и любой другой аффект втискивается в рамки рационалистической схемы. Ведь любые аффекты есть *идеи* состояний тела, но соответствуя этим состояниям, они в то же время есть модусы атрибута мышления. Происходит взаимный обмен «жертвами» ради обоюдной пользы: аффекты кое-что теряют от своей активно-

¹ «Воля и разум — одно и то же» (см. 69, I, с. 147).

сти, уподобляясь идеям (понятиям), но мысли (идеи) делаются более активными, уподобляясь аффектам, и хотя не все идеи приходится считать вполне сознательными, зато все аффекты приобретают в принципе возможность просветлиться разумной целью. Соединение их активности с рациональностью усиливает человека и открывает перед ним возвышающую его перспективу: если низшие аффекты, очень зависимые от телесного состояния человека, связаны со спутанными идеями и, бурно волнуя нас, дезорганизуют их еще больше, принося беды и страдания, то высшие аффекты в принципе не отличаются от интеллекта и еще больше развивают его способность управлять всей эмоциональной сферой человеческой жизни.

Итак, победа познания над страстями есть победа наиболее ясной (истинной) идеи над идеями смутными (менее истинными), означающая превращение последних в более ясные и подчиняющиеся поэтому рациональному руководству идеи (см. 69, I, с. 592; ср. II, с. 231). Но что же мы получаем от этики Спинозы по существу?

Спиноза обещает свободу в смысле господства человека над самим собой и в какой-то мере над непосредственным нашим окружением. Но обещает это не всем, а лишь «людям разума», тем немногим, у кого, подобно идеальному мудрецу Эпикура, самодетерминация мысли в состоянии возобладать над стихией чувств и желаний. Что касается большинства людей, «толпы» (см. 69, II, с. 296, 313)¹, то они по-прежнему будут управляться страстями. Далеко не часто бывает так, чтобы люди действительно жили под руководством разума (см. 69, I, с. 549), и «Этика» заканчивается словами о том, что все прекрасное столь же трудно достигается, как и редко встречается.

Таким образом, перед нами не очень демократическая точка зрения. Непонятно, к тому же, где гарантии интеллектуального прогресса для аристократов духа в рамках жесткого субстанциального фатализма Спинозы? Или дело обстоит так, что природа сделала одних людей от рождения способными к интеллектуализации своей жизни и поведения, а других нет? Каким образом пассивный до того человек, познакомившись с учением Спинозы, мог бы «вырваться» из обстоятельств и победить их и себя? Непонятно и то, как душа может воздействовать на телесные

¹ Понятие «толпы» у Спинозы не социальное, а моральное. Кроме того, он пишет о «черни» (см. 69, I, с. 565, 568).

страсти, т. е., согласно ходу мыслей философа, на тело, если взаимодействие между идеями и телами отрицается им? Ответов мы не получим.

Приходится признать, что искомый моральный идеал Спинозы во многом пассивен по содержанию. Ведь господство над самим собой — это самообладание, возведенное до степени холодной бесстрастности. «Моя цель не плакать и не смеяться, а понимать»... Но это есть примирение с действительностью, равнодушная констатация жизненных драм и трагедий, «совершенный покой духа» (см. 69, II, с. 452; ср. с. 580, 587, 594, 618). Стойки античности и эпохи Возрождения уже рекомендовали нечто подобное, хотя их «атараксия» несколько отличалась от тупого безразличия скептического морального идеала. Даже сострадание и стыд порицаются Спинозой, поскольку все неприятные эмоции «вредны» (см. 69, I, с. 132, 562), а раскаяние приравнивается им к... малодушию (см. 69, I, с. 91, 131), хотя он ратует не за равнодушие, но, наоборот, благожелательное и дружеское отношение к людям. Однако меркой моральности поведения оказывается успокоенность сознания в себе (*acquiescentia in se ipso*), и указывающая на это 50 теорема четвертой части «Этики» вступает в противоречие с призывом к космическому альтруизму и содружеству всех мыслящих модусов.

Три ступени морального идеала

Но надо помнить, что не призыв к спокойному созерцанию окружающих человека несправедливостей, пороков и зла исходит от Спинозы, и не рекомендация к покорному принятию «необходимых и неизбежных» собственных несчастий составляет программу-максимум Спинозы в этике. Освобождению от рабства аффекта страха, что считали столь важным Д. Бруно и Т. Гоббс, большое значение придает и Спиноза, но он считает, что свобода есть нечто большее, чем достижение бесстрашия. Она есть блаженство души и радость (см. 69, I, с. 588), а не тусклая и инертная безмятежность. 50 теорема четвертой части «Этики» оказывается недостаточной, так как она указывает только на программу-минимум, т. е. лишь на начальную ступень морального совершенствования.

Расширение этической программы, а следовательно, морального идеала, в свою очередь теоретически реализуется не мгновенно, а в виде двух ступеней. В теории первая из них определяет право человека на земные радости, требуемые эгоизмом самосохранения (будущий

«разумный эгоизм» Гольбаха) (см. 69, I, с. 560). Здесь категория свободы выступает как право личности на самоутверждение и всестороннее развитие своих потенций. Вторая ориентирует на активную деятельность как содержание счастья, находящего свой апофеоз в познании — смысле всей нашей жизни. Таким образом, познание — это не только дорога к свободе, но и ее цель и оправдание, ее высшее содержание и сущность (см. 69, I, с. 125, 541, 543, 554, 614, 617). Два известных нам атрибута субстанции — мышление и протяженная телесность — смыкаются теперь воедино в своих высших модальных проявлениях — познании и деятельности, где деятельность есть познание, и через них человек сливается с природой, а тем самым обретает наибольшее счастье, которое возможно на земле.

Надежда Спинозы на то, что эта этическая программа полностью выполнима в условиях современного ему буржуазного общества, была его невольным заблуждением. Впрочем, он видел, что общественные отношения в Голландии далеко не идеальны, но не предполагал никаких революционных преобразований и не жаждал их. Частичное же выполнение этой программы было не только возможно, но и соответствовало тенденции антифеодального прогресса: ее реализация освобождала совесть человека от гнета религиозных предрассудков, а сознание теоретика — от давления схоластических доктрин и штампов, подымала науку и научную деятельность на высокий моральный пьедестал, средневековому мировоззрению совершенно не привычный, чуждый ему и для него невозможный.

Но и программа-минимум была ущербна, поскольку она страдала утопизмом. Спиноза превратил познание в некую панацею и понимал его как своего рода вселенскую деятельность вне материальной практики и социальной борьбы. Модус-индивид перед лицом бесконечной субстанции, ведущий с нею диалог «с глазу на глаз», — это другая сторона утопизма Спинозы, предельно атомизирующего и индивидуализирующего процесс познания и морального развития. Конечно, Спиноза не только не был врагом социальности, но и ратовал за социальное и чуть ли не вселенское братство всех модусов-людей, своего рода вселенский «сад Эпикура» или то содружество единомышленников, о котором по-своему мечтали амстердамские коллегианты. Спиноза, как мы уже знаем, поучал гражданским чувствам, подчеркивая 35 теоремой четвертой части «Этики», что *разум и только разум* объединяет и сплачивает

людей, а с другой стороны, только коллективные усилия гарантируют неуклонный рост знаний, причем от обмена последние не иссякают; наоборот, они становятся все более эффективными, наука обращается на пользу всем. Стоит иметь в виду, что если у Паскаля ход мыслей развивался от единичного к всеобщему, а впоследствии то же самое произошло в «робинзонаде» Гельвеция и в антропологической концепции Фейербаха, то Спиноза, при решении им проблемы свободы, не «поднимался» от модусов к субстанции, но наоборот, «спускался» от субстанции к модусам, т. е. двигался от всеобщего к единичному. Общее у Спинозы в конечном счете всегда берет верх над индивидуальным (правда, нередко «через голову» общества), и только через слияние с бесконечным обретает свое счастье конечный модус-человек.

Но чего совершенно нет в этическом учении Спинозы, так это историзма. Идеал философа, мудрый *homo liber*, смотрит на все вещи не с точки зрения их исторического развития, а с внеисторической позиции, *sub specie aeternitatis*. Как историческую категорию стал истолковывать «свободу» только Фихте, но ни он, ни Гегель не преодолели фатализма, оказавшегося и для голландского мыслителя по сути дела камнем преткновения¹.

Фаталистическая окраска учения Спинозы о свободе усиливается вследствие созерцательного истолкования им деятельности, поскольку она в конечном счете всегда сводится им к познанию как таковому. К тому же на высшей точке выполнения максимальной этической программы у него отступает на второй план *социальный* аспект деятельности: мудрец сливается с субстанцией, а не с социальным целым (он должен над последним возвыситься); Природа важнее, чем Общество и его несовершенные институты (см. 69, I, с. 549; II, с. 288—289). При этом возникает своеобразный переход в противоположность: олимпийское спокойствие мудрости, познавшей и созерцающей весь мир, равнозначно в конечном итоге самоограничению философа, добровольно решившего удовольствоваться немногим, но самым важным — знанием сущностных связей субстанции с миром модусов и принципиального места, занятого человеком в этом мире. Крайности сходятся: как полнота абсолютной истины (2), если эта полнота достиг-

¹ Ср. письмо В. ван Блейенберга Спинозе от 16.1.1665 г. (см. 69, II, с. 467).

нута или почти достигнута, стирает отличие ее от абсолютной истины (1), так и счастье всепознания делается равноценным радостной уверенности в том, что мы знаем самое главное. Но тогда должны быть тождественными в моральном отношении слияние личности со всем беспредельным миром и ее уход от мира и замыкание в сферу собственного эгоизма, а одновременно примирение с неотвратимым его концом. Но этой тождественности нет! «Гноссологическое» счастье поисков истины и борьбы за нее далеко не одно и то же, что эгоистическое счастье душевного равновесия, резигнации и покоя.

Итак, формула «свобода человека — это его внутренняя, им познанная и принятая необходимость» у Спинозы не однозначна и всей полноты задачи не решает. Когда он зовет к еще незавоеванным вершинам знания¹ или же, наоборот, советует примириться с существующим и наличным², то обе эти цели еще не означают свободы в действительном ее значении. Спиноза прояснил только часть проблемы. Диалектический и исторический материализм указывает, что свобода — это исторически развивающееся господство людей над социальными и естественными силами и активное преобразование существующих условий на основе познания законов природы и общества и развития новых возможностей в подвижных, постепенно все более расширяющихся рамках.

Утопическая абсолютизация Спинозой познания и идеализация его возможностей на заре капиталистической эпохи вполне объяснимы. Их ошибочность усугублялась пресловутым «геометрическим методом» Спинозы: ведь логика фактов не поддается собственно геометрическим доказательствам, а логика сухой геометрической схемы уводит от полноты жизненного содержания. В структуре «Этики» то и дело переплетаются *сущее* и *должное*, но моральный *идеал*, к которому стремится ее автор, *возвышается* над несовершенным эмпирическим *сущим* настолько, что в тумане абстракций исчезают те дороги, по которым от этого сущего удалось бы вскарабкаться наверх, к желанному идеалу.

¹ «...Поскольку мы знаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно» (69, I, с. 587).

² «...Будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю...» (69, I, с. 587).

Французские материалисты XVIII в. восприняли от рационалистов XVII в. дедуктивные приемы описания должного, хотя и сильно упростили их, однако сущее они описывали уже иным, чувственно-эмпирическим способом. Проблема соотношения сущего и должного оставалась важной, и эстафету попыток ее глубокого разрешения воспринял классический немецкий идеализм XIX в.

Учение о государстве и праве При решении социологических вопросов Спиноза был многим обязан Гоббсу (см. 99). Некоторые исследователи считают, что влияние Гоббса на голландского мыслителя может быть установлено главным образом лишь в вопросах «политики», т. е. учения об обществе, да и то Спинозой была заимствована «исключительно внешняя форма выражения мыслей» (см. 37, с. 178, ср. с. 182). С последним трудно согласиться, но философия общественных явлений, действительно, была важным каналом, по которому осуществилось воздействие Гоббса на Спинозу,— хотя и далеко не единственным (вспомним вопрос об отношении природы к «богу»).

Свою «политику» Спиноза основал на этике (см. 69, II, с. 290). К учению о морали он свел проблемы не только роли религии в общественной жизни, но и государственного права: весь порядок в государстве зависит от умелого управления аффектами граждан, и наоборот,— только в условиях государства приобретают полный смысл моральные оценки «добро» и «зло» как соответствующие или же не соответствующие интересам политического общества и от этих интересов получающих наиболее верную и твердую санкцию (см. 69, I, с. 554). Вслед за Гоббсом Спиноза утверждает, что «согрешить» в точном смысле этого слова можно только перед государством.

Как и в этике, Спиноза решает вопросы сущего и должного в социологии с натуралистических позиций. Государство — это система естественных сил, и следует выяснить условия их равновесия. Надлежит найти такой могучий аффект, который позволит обуздать бурные страсти людей, способные расшатать устои государства. И такой аффект философом указывается — это страх перед наказаниями за нарушение установленных правительством законов. Последние должны соответствовать неизменному принципу естественного права — закону самосохранения, который установлен уже не людьми, а самой природой.

Значит, «естественное право» находит в государстве свое продолжение (см. 69, II, с. 300, 567), и человеческой природе вполне соответствует гражданское состояние. Но в отличие от Гоббса, Спиноза связывает действие «естественного права» в обществе не с разумом людей, а с механизмом страстей, через которые природа как бы диктует нам необходимое поведение. Имеется отличие и в понимании естественного состояния: Спиноза согласен с тем, что в условиях этого состояния люди могли делать все, что угодно, но в «Политическом трактате» высказывает предположение, что было бы, возможно, ошибкой изображать это состояние в мрачных красках: в его условиях могло и не быть больших кровопролитных столкновений, ведь даже необузданные варвары умели жить сообща, согласовывая до некоторой степени свои страсти и желания с желаниями окружающих людей.

Но как и у Гоббса, государство рассматривается Спинозой в виде продукта общественного договора. С. Ф. Кечекьян высказывает интересную мысль, что в «Политическом трактате» возникновение государства связывается с действием пассивных аффектов, а в «Богословско-политическом трактате» — с действием аффектов активных. Главная же особенность спинозовского учения о государстве и праве состоит в том, что в отличие от Гоббса, голландский философ верит в то, что в условиях государства вполне достижимо разумное сочетание общественных и узколичных интересов. Оно обязано обеспечить своим гражданам наилучшие условия для их дружной совместной жизни и в то же время для осуществления в этих рамках индивидуальной свободы. Оно должно заниматься не устрашением граждан (без страха перед наказаниями не обойтись), но задача правительственной власти — прямо противоположная, — освободить своих подданных от страха и укрепить их в радости (ср. 69, II, с. 260, 312). Оно должно способствовать развитию ума и познавательной деятельности людей в обстановке мира и всеобщей безопасности.

В отличие от Гоббса «Левиафана», государство Спинозы выступает в качестве некоего надклассового инструмента, имеющего своей задачей помогать людям и содействовать тому, чтобы они помогали друг другу. Голландский философ не видит, что в государствах его эпохи реальной целью их существования вовсе не были всеобщее счастье и свобода: для угнетенных и эксплуатируемых необходимость оказывалась никак не «свободой», а клас-

совым принуждением. Иллюзорной оценкой основ существования современного государства было продиктовано мнение Спинозы, что в условиях государства действие «естественного права» не ослабевает, но переносится на верховную власть и в принципе должно совпасть с содержанием ее законодательных функций (см. 69, II, с. 300, 567), так что гражданское состояние не только несет с собой, так сказать, концентрацию «естественного права», но и отождествляет последнее с деятельностью «нормального» правительства. Значит, граждане обязаны сознательно подчиняться всем законам государства, добровольно ограничивая свою свободу, ибо тотальная свобода вредна и опасна. Но и государство не получает права на произвол в отношении граждан: ведь права личности не отчуждаемы, подавление их не может быть оправдано никакими ссылками на государственную необходимость и может повести только к росту недовольства и социальным потрясениям.

Гоббс допускал в государстве только одну свободу — свободу мысли. Спиноза указывает на необходимость свободы мысли, совести и слова¹. Установление государственной религии и церкви совершенно излишне. Правительство должно обеспечить полную веротерпимость и, допуская существование любых вероисповеданий и церквей, присматривать за их деятельностью, не позволяя им интриговать друг против друга, разжигать фанатизм и натравливать своих сторонников на инакомыслящих, что, к сожалению, в Амстердаме и других городах Голландии было не редким делом². По мнению философа, простонародье внутренне не готово к усвоению атеизма, и самое лучшее для «черни» — это следовать религии, принятой в данном государстве большинством его граждан (см. 69, II, с. 16, 189).

¹ «...Каждый по величайшему праву природы есть господин своих мыслей» (68, II, с. 260; ср. с. 263, 255, 302, 365).

² Спиноза полагал, что полная веротерпимость для отдельной личности в условиях государства должна сочетаться с ограниченной терпимостью правительства в отношении церквей именно ради более полного и беспрепятственного осуществления первого из этих двух принципов. Поэтому Спиноза склонялся к тому, что наилучшее решение вопроса — это введение в государстве *fides universalis* и единой церкви с упрощенной догматикой. Коллегианты могли бы составить образец таковой (см. 69, I, с. 324; II, с. 243—244, 301, 304).

Кроме упорядочения религиозной жизни на более или менее демократических началах, государство, согласно Спинозе должно обеспечить неприкосновенность частной собственности, гарантировать беспрепятственную коммерческую деятельность, а также, что уже отмечалось, содействовать распространению просвещения. Это будет государство, которое строит свою политику не на основе аффектов его правителей, а на базе принципов разума и справедливости, позволяя своим гражданам жить в соответствии с их мыслями так, как они захотят. В идеале все это должно было бы привести к тому, что необходимость в санкциях отпадает и правительство сможет управлять, апеллируя только к рассудительности граждан. Впрочем, в межгосударственных отношениях Спиноза считал подобный идеал недостижимым.

Он не был демократически настроенным философом в полном смысле этого слова, что видно уже по его учению об элите мудрецов и об элите атеистов¹. Но его взгляды в значительной мере соответствуют критериям раннебуржуазного демократизма. В политике он — сторонник республики как устройства, наиболее созвучного природе человека. «...Перенесение всей власти на одного (человека) — в интересах рабства, но не мира» (69, II, с. 315). Сувереном в государстве всегда остается народ (см. 69, II, с. 296, 309, 331, 336—337, 341), однако господствовать в нем практически должны высоко просвещенные лица. Впрочем, в «Политическом трактате», в отличие от «Богословско-политического трактата», философ склонялся к примирению и с режимом конституционной монархии (см. 69, II, с. 252, 324, 327, 378), отношение же его к революциям отрицательно — ведь это всего лишь «бунты аффектов». Конечно, в годы жизни Спинозы новых революционных преобразований в Голландии ожидать не приходилось, но он не понимал того, что сама его философия возникла под знаком буржуазных преобразований революционного характера, которые произошли в стране в начале XVII в., и едва ли могла появиться в других условиях.

Но в целом в своей теории естественного права и общественного договора Спиноза был свободен от многих аристократических предрассудков Гоббса и создал бесспорно прогрессивную буржуазно-демократическую концеп-

¹ «...Простому народу чужды истина и способность суждения» (69, II, с. 338).

цию. У Гоббса государство есть неограниченная диктатура, оставляющая гражданам полные права только на их собственную жизнь и обязующая их беспрекословно исповедовать государственную религию и подчиняться всем приказам верховного правителя. У Спинозы государство есть республика, обязанная обеспечить гражданам всю полноту их естественных прав, развития их способностей и просвещения. «...Цель государства в действительности есть свобода» (69, II, с. 261) и создание условий, позволяющих «каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности, насколько это возможно» (69, II, с. 260; ср. I, с. 553, 580). Если у Гоббса свобода каждого подданного ограничивается притязаниями других лиц, а в конечном счете — монарха или диктатора, то у Спинозы границы свободы полагаются только уровнем развития знаний, которых всегда хватает на всех (в наше время здесь можно было бы сослаться на положение о том, что информация от ее распространения не оскудевает). Гоббс уповал на устрашение, а Спиноза — на мудрость¹.

Мы перечислили только часть отличий идеолога сравнительно демократических голландских буржуазных республикашцев от идеолога английского «нового дворянства», но уже видно, что суждения, будто «оба (Спиноза и Гоббс.— И. Н.) одинаково консервативны, хотя и из разных оснований» (см. 99, S. 72), явно неверны.

Не государство как таковое, а человек — вот то, что занимало ум и сердце Спинозы. *Проблема человека находилась в центре его учения*, и его система — классический пример концентрации философских вопросов вокруг проблемы человеческого счастья. Обосновать свободу человека и указать пути ее достижения — вот цель его учения, а одновременно и его самое слабое звено, намечающее пределы, дальше которых не в состоянии был пойти старый, домарковский материализм.

Согласно 51 теореме третьей части «Этики», все люди различны, ибо модусы не бывают тождественными, но природа человека едина и единообразна. Единство человеческой природы составляет все же загадку: ведь в человеке преломляется масса неизвестных нам атрибутов, и он неисчерпаем, так что конечный модус всегда таит в себе

¹ Ср.: «... души побеждаются не оружием, а любовью и великодушием» (69, I, с. 583).

зерно субстанциальной бесконечности. Человек и ничтожен (он всего лишь модус перед лицом беспредельного), и велик (ибо он есть модус самого «бога»); он глубоко отличен от всех остальных модусов *natura naturata*, потому что только он обладает идеей идеи тела (то есть самосознанием) и только он способен стремиться к свободе и достигнуть ее.

Но как же все-таки ее достичь? Если Бэкон указывал на результаты науки как на средство возвышения человека над миром, то Спиноза видит в самой познавательной деятельности ту силу, которая подымает человека на уровень совершенства. Однако познать нужно как *natura naturata*, так и *natura naturans*. Без интуитивного проникновения в сущность субстанции невозможен переход из времени в ее противоположность — вечность, когда человек ценой утраты индивидуальных чувств сливается с «богом» и тем самым побеждает смерть. Нечто подобное, заметим, нес с собой, согласно замыслу, и финал философской системы Гегеля: личность обретает свободу, не возвысившись над всем миром, а растворившись в Абсолюте и слившись с ним. Необходимость превращается в свободу только в параметре бесконечности. Но это неверно истолковывать так, что рассмотрение данной и других проблем *sub specie aeternitatis* в плане *natura naturans* означает пренебрежение рассмотрением их *sub specie temporum*, в плане *natura naturata*. Неправ Л. Колаковский, который изобразил Спинозу каким-то совершенно равнодушным по всему земному космополитом Вселенной: «...у человека (Спинозы. — И. Н.) нет ни семьи, ни земли, ни рода, ни бога, ни религии» (113, стр. 622). Модусы-люди вполне реальны, и их житейские интересы, отходя в тень перед лицом субстанции, тем не менее сохраняют право на свое существование и развитие.

Главный стержень философии Спинозы — отношение индивида к субстанции, индивидуального к всеобщему — все же остался не проясненным. Всеобщее и единое подавляет собой все частное и единичное, поколебать фатализм философу пока не удалось. Фейербах с немалым основанием охарактеризовал субстанцию Спинозы так: это «нечувственная, отвлеченная, метафизическая сущность» (см. 70, 1, с. 405, 408), кроме того, он сравнил ее мир с монотонным ахроматическим стеклом. На этом неподвижном и однородном фоне не получают поддержки тезисы Спинозы о *conatus'e* модусов и об активности их познавательной дея-

тельности. Сведенная к протяжению телесность не может обладать *conatus*'ом, а модусы мышления, подчиненные неукоснительной детерминации со стороны субстанциального начала, лишены источника, из которого могла бы проистекать их подлинная активность.

Впрочем, сам Спиноза поворачивает на путь апологии пассивности: его *conatus*'ы превращаются всего лишь в инерцию существования, а стремления человеческих умов (душ) имеют своим пределом утрату всяких стремлений, ибо желанное растворение их в абсолютной истине упраздняет и личность и все ее индивидуальные переживания и борения¹. Оговорки о наличии иных атрибутов, кроме двух, в которых мы сознаем и движемся, остаются глухим намеком без конкретных выходов на иные исследовательские горизонты. Антитеза Природы и Личности остается по-прежнему загадочной.

Всеобщность и вечность в системе Спинозы одерживают верх над индивидуальностью и временем, панлогизм торжествует над физицизмом. Эта система — яркий пример построения философии по методу формально-логической дедукции на базе онтологизации формальной логики. Законы тождества и непротиворечия строго соблюдаются Спинозой в соответствии с общим духом рационализма XVII в. Рационализм же самого Спинозы отличается атеистической и материалистической направленностью, и не даром церковь так злобствовала по поводу свойственной ему «спеси разума» (см. 69, I, с. 233, 369; II, с. 476, 524).

Философия Спинозы сохранила типичный для XVII в. метафизический облик. Но в постановке ряда проблем ее автор невольно указал на возможности диалектического их разрешения: таковы проблемы соотношения субстанции и атрибутов, модусов и субстанции, времени и вечности, «двух» природ, свободы и необходимости². Также и в некоторых других отношениях он оказался провозвестником научного взгляда на мир: он дополнил Декартов идеал дедуктивно-аксиоматического построения научного зна-

¹ Малоубедительны попытки С. Хемшира истолковать *conatus* Спинозы как такую «силу индивидуального самоутверждения», которая будто бы вполне сравнима с энергией и даже с фрейдистским «либидо» (см. 103, pp. 59—60).

² Недаром у Гегеля эти проблемы нашли свое воспроизведение, например, в учении о соотношении бога и природы, «являющегося мира и в себе сущего мира» и в концепции «царства свободы» (см. 25, 2, с. 141, 168, 183).

ния, а в рассуждениях о субстанциальном вечном и непреходящем затронул тонкие логические вопросы теории материи. Спиноза не первый, кто, говоря словами Т. Мана, обратил внимание на «тайну взаимозаменяемости» прошлого и будущего в «теперь», но он первый, кто использовал эту проблему в онтологии так широко. Однако для XVII—XVIII вв. установка Спинозы на аксиоматическое развитие всех наук была преждевременной, и требованиям времени больше отвечала эмпирическо-индуктивная линия Бэкона—Локка. Что касается возможностей онтологического рационализма, то они еще не были исчерпаны, и здесь новое слово было вскоре сказано Лейбницем, который попытался преодолеть «пустынное» однообразие субстанции Спинозы и показать наличие многообразия в самой субстанциальной основе бытия.

Влияние великого голландского мыслителя на философов последующего времени было значительным и многообразным, но это влияние невозможно отделить от более или менее вольных *интерпретаций*. Поэтому рецепция спинозизма, как правило, либо была итогом жарких споров о Спинозе, либо давала толчок их новому раунду. Лессинг и Фейербах подчеркивали материалистическую основу спинозизма, и они были несравненно более правы, чем Якоби, Шеллинг, Шлейермахер, Ренан и Брюншвиц, изобразившие Спинозу каждый на свой манер благочестивым пророком и религиозно охваченным визионером. Шопенгауэр увидел в великом голландце пессимистического теоретика мертвого абсолюта, в котором затухает всякая искра горения жизни (см. 130, с. 144). Ницше в июле 1881 г. писал Овербеку, что он «принимает» спинозистское тотальное утверждение... бескомпромиссного животного эгоизма (см. 126, с. 241). Ныне вокруг светлого наследия Спинозы стали плести свою темную паутину философствующие сионисты.

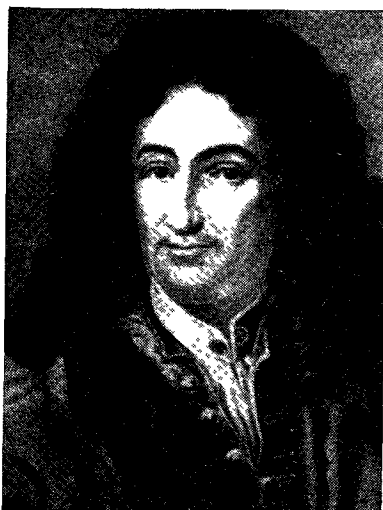
Действительное прогрессивное ядро спинозовского теоретического наследия было по достоинству оценено основоположниками марксизма, подчеркнувшими его материалистическое, атеистическое и — в ряде отношений — диалектическое содержание, которое послужило одним из отправных пунктов для замечательных диалектических поисков Лейбница, а потом и для развития классической немецкой диалектики 10—20-х годов XIX в.

В истории марксистской философии проблема отношения диалектического материализма к спинозизму живо

интересовала Энгельса, Плеханова и многих других поздних исследователей. Это тем более понятно, если учесть, что Гегель, диалектика которого стала одним из теоретических источников марксизма, соединил в своем творчестве определенное перетолкование субстанции Спинозы с традициями немецкого идеализма, и это не осталось без воздействия на особенности гегелевского диалектического мышления, в том числе на трактовку такой важной категории, как «тотальность».

В современной нам буржуазной философии не без активного содействия со стороны идеологов сионизма создают образ Спинозы как будто бы провозвестника «светской религии», а то и «новейшего» мистического иудаизма. Один из лидеров последнего — Бен-Гурион — провозгласил Спинозу своим духовным «братом». Надо ли специально доказывать, после всего сказанного выше, насколько антинаучны и реакционны все эти усилия?

ГОТФРИД ЛЕЙБНИЦ



В то время, когда в передовой капиталистической стране XVII в. — Голландии — Спиноза развивал систему монистического материализма, в сравнительно отсталой и раздробленной Германии Лейбниц построил философское учение идеалистического плюрализма. Оба мыслителя несколько раз виделись друг с другом, и на сочинениях Лейбница можно заметить следы полемики с его философским антагонистом. Философия Лейбница далеко не была обветшалым и архаичным построением. Ее автор сумел переплавить в горниле своей мысли достижения мыслителей других стран. Диалектика, логика и глубоко научный стиль мышления — вот что характеризует лучшие стороны его философского творчества. В ряде отношений, хотя и отнюдь не во всех, он сумел далеко обогнать свое время.

**От Декарта
и Спинозы
к Лейбницу**

Историко-философские предпосылки философии Лейбница — это прежде всего те противоречия и трудности,

которые обнаружились в двух других великих системах XVII в. — Декарта и Спинозы. Они переплетались с проблематикой, рожденной столкновением двух великих физических картин мира — картезианской и ньютоновской. Этим двум картинам Лейбниц противопоставил свою оригинальную, полную порыва и жизни, которая в далекой древности смутно была угадана Анаксагором, но только теперь впервые была систематически развита.

Лейбниц видел, что Спинозе не удалось преодолеть дуализма Декарта: на смену раскола мира на две субстанции — телесно-протяженную и мысляще-духовную — пришло его раздвоение на классы модусов двух атрибутов — протяжения и мышления. А в то же время спинозовский диктат субстанциального монизма не оставлял никакого места реальному многообразию модусов. Подобное же произошло у Спинозы с понятием свободы: мудрая формула свободы как познанной необходимости оказалась стиснутой железными рамками субстанции, безжалостный фатализм подавил ее.

Немецкий философ поставил перед собой задачу объяснить факт бесконечного многообразия действительности из содержания самой ее субстанциальной основы, — единой, но в себе многообразной. Вместо того, чтобы расчленить мир на две субстанции или на два атрибута, Лейбниц разграничил его на сущность и явление, дабы объяснить, как плюрализм явлений вырастает из монизма сущностей. Это позволило иначе подойти и к проблеме свободы.

Неудовлетворенность вызвала у Лейбница и Декартова картина мира. Он не мог принять свойственную ей взаиморазобщенность материи и духа: там, где по Декарту, господствует телесная субстанция, налицо пассивные протяжения и нет места для внутренней, а тем более духовной активности; там же, где Декарт постулировал мыслящую субстанцию, дух оказался в самоизоляции, и в нем нет ступеней развития от бессознательного к все более сознательному.

Но уже в системе картезианства были моменты, открывавшие путь к преодолению узкомеханистического горизонта, свойственное ей понятие о силах инерции уже поколебало монотонность мира «бессильных» протяжений, и уже Декарт видел в объяснении источника плотности и

сопротивляемости тел проблему серьезную и фундаментальную, которую с помощью одной только геометрии мира не разрешить. В картине мира должны найти себе подобающее место не только пространственные протяжения, но и силы. Роль, отводимая силам английским физиком И. Ньютоном, недостаточна, и она нуждается в философском обосновании и развитии, которого Декарт не дал вообще. Спиноза же обосновал нечто противоположное — не активность телесных модусов, а их пассивную зависимость от субстанции. При этом, по Лейбницу, место сил не в явлениях мира, но в его сущности, мало того, они и есть сама сущность. В явлениях мы находим не сами силы, но лишь последствия их активности; в области же сущностей эта активность кипит беспрестанно. Поскольку силы не чувственны, то они — и здесь Лейбниц заключает уже ошибочно — нематериальны. Но в то же время они сплошь и рядом бессознательны, т. е. еще не сознательны.

Лейбниц попытался восстановить единство мира и притом сразу как бы в двух измерениях: с одной стороны, в разрезе сущности, поскольку ее составляют силы, которые различны в своей индивидуальности и однородны в своей вещественности, с другой стороны — в разрезе соотношения сфер сущности и явлений, поскольку они соединены так, как причины с их действиями, следствиями, проявлениями. Акцент на безграничную индивидуализацию вещей и процессов порой приводит Лейбница на грань номинализма, но он снова и снова отходит от этой упрощенной позиции, столь характерной для многих ученых XVII—XVIII вв. Зато Лейбниц, в отличие от Спинозы, поднял значение индивидуального объекта в философии на непревзойденную высоту.

В итоге вырисовывается такое построение: сущности просты, т. е. неделимы, а значит непротяженны; явления сложны, делимы, протяженны. Сущности — это энергия (сублимация духа) и дух (источник и высшее развитие энергии); явления — это чувственные обнаружения духовной энергии и то, что в чувственности выступает под именем материальных, геометрических, кинематических и физико-динамических характеристик. Всякий дух есть сила, а всякая сила есть субстанция. Поэтому сколько сил, столько существует и субстанций, и по меньшей мере столько же и их проявлений вовне.

Как же охарактеризовать высший принцип единства мира, превращающий какофонию разрозненных субстан-

ций в стройный, гармоничный хор? Лейбниц стал искать решения этих проблем в представлении об изначальной, т. е. предустановленной гармонии мира и в понятии бога, завершающем собой восходящий ряд субстанций и венчающем всю систему монистического плюрализма. Использование понятия божества как «последнего основания вещей, которое едино для всех и всеобще — в силу связи всех частей природы» (43, с. 183) еще не говорит само по себе о религиозном характере всей системы Лейбница. Ведь в атеистическом Спинозизме «бог» также являлся наивысшим принципом единства мира.

Оригинальная философская система Лейбница сложилась не сразу. Лейбниц писал, что он «в молодости... тоже увлекался воззрением о пустоте и атомах» (см. 54, с. 59). Его зрелая концепция образовалась в итоге эволюции от механицизма Т. Гоббса, физики Р. Декарта и атомистики П. Гассенди к динамизму и объективному идеализму.

Мотив историко-философского синтеза пронизывает всю систему Лейбница. За полтора столетия до Гегеля он рассматривал историю прошлой мысли не как скопление ошибок и заблуждений, но как источник великих уроков и догадок. Другим учителем для новой системы была современная ему наука: ее открытия во многом стимулировали концепцию Лейбница. Одним из источников его философии послужили микроскопические исследования, а другим — понятия им открытого дифференциального исчисления и его новаторские идеи в логике. Поэтому известное сравнение философии Лейбница с микроскопом, вскрывающим тончайшее строение мира (см. 70, II, с. 147), — это не только яркая, но и очень меткая метафора.

Условия немецкой жизни

Германия XVII века была отсталой, по сравнению с другими государствами Западной Европы, страной. Всюду в ней еще были прочны феодальные отношения, промышленность и торговля прозябали. Готфриду Лейбницу было два года, когда в 1648 г. был подписан Вестфальский мир, положивший конец Тридцатилетней войне. Страна вышла из войны с разрушенной экономикой.

Ни в хозяйственном, ни в политическом отношениях немецкие территории не представляли собой ничего целостного. Существовало более трех сотен мелких немецких государств, в большинстве которых проживало всего по несколько десятков тысяч подданных. Партикуляризм местных правителей и отсутствие общенациональной тор-

говли способствовали консерватизму, запустению, безынициативности, узости интересов и стремлений.

Время для коренных буржуазных преобразований в Германии еще не пришло, и речь могла идти только о подготовке для них условий — о постепенном усилении внутринациональных экономических, политических и культурных связей, о развитии гражданского самосознания. На повестку дня встал вопрос об объединении усилий немцев в области образования, культуры, науки. Лейбниц стал идеологом просвещенного княжеского абсолютизма: укрепление власти правителей отдельных немецких государств, по его мнению, являлось предпосылкой создания политической власти в общегерманском масштабе, а повсеместный культурный подъем должен был стать основой духовного сплочения всех немцев, без которого политическое объединение было бы непрочным. Позиция Лейбница была компромиссной: буржуазная по своей конечной тенденции, она ориентировалась на реально существовавшие в то время феодальные и полуфеодальные политические силы как на средства ее предварительной реализации.

Компромиссность воззрений и действий Лейбница проявилась как в его политической ориентации, так и в вопросах философии и религии. Маркс и Ленин отмечали у Лейбница «примирительные стремления в политике и религии» (см. 3, 29, с. 68). Немецкий философ желал, например, ради сплочения всех немецких государств объединить вместе все христианские религии — от ортодоксального католицизма до мелких протестантских сект, хотя сам по себе дух сектантства и был ему чужд.

Лейбниц искал компромисса как между религией, наукой и философией, так и внутри самой философии. Он желал придать самой религии просветительский характер, дабы подкрепить идеи Просвещения «авторитетом» религиозных аргументов; положить конец спорам между церковью и наукой, чтобы последняя могла развиваться беспрепятственно; согласовать теистические концепции с натурализмом ради того, чтобы изучение природы, жизни людей и их истории смело опиралось на факты, а не оглядывалось бы с опаской на библейские тексты.

В письме к Я. Томазию от 20 апреля 1669 г. Лейбниц писал, что следует соединить Демокрита и Платона с Аристотелем. Или еще: задача в том, чтобы «примирить философию формы и философию материи, соединяя и сохранив то, что есть истинного в той и другой» (43, с. 169).

Надежда Лейбница была иллюзорной, да и «примирение» у него получалось своеобразное: это не была какая-то арифметическая или геометрическая средняя величина между атомизмом и спиритуализмом и еще менее того — обновление тогизма или августинизма. Заимствуя от Декарта идею плюрализма вечных, непреходящих начал, однородных по своему сущностному качеству, от Платона — принцип их иерархии, а также изначальную реальность понятий, а от Аристотеля и Фомы Аквинского — утверждение о наличии духовных первооснов в окружающей природе, Лейбниц в то же время пошел далеко вперед. Его собственная система отнюдь не погрязла в эклектизме, а архаизмов в ней куда меньше, чем это могло бы показаться с первого взгляда¹.

Жизнь и деятельность Лейбница Готфрид Вильгельм Лейбниц родился 21 июня (1 июля) 1646 г. Он был сыном профессора морали Лейпцигского университета, рано лишился отца, а когда стал студентом — и матери.

Ему было пятнадцать лет, когда в 1661 г. он поступил на юридический факультет Лейпцигского университета. В 1666 г. он окончил его, проучившись, кроме того, один семестр в Иене у знаменитого энтузиаста математического метода познания Э. Вейгеля. Но университетские власти родного города отказали Лейбницу в ученой степени доктора права, отклонив его диссертацию. Зато он блестяще доказал право на докторскую степень в том же году в Альтдорфе, университетском городке около Нюрнберга. Юному доктору пришлось затем пойти на службу к титулованным и коронованным владыкам, и в тягостной зависимости от них прошла потом вся его жизнь.

С 1668 г. Лейбниц служил при дворе майнцского курфюрста Иоганна Филиппа, совершая полезные для своего духовного развития путешествия в функции юриста, дипломата и историографа. В 1672 г. он был послан в Париж, где он усиленно занялся математикой. Ему удалось лично и через переписку завязать контакты с такими титанами науки, как Ферма, Гюйгенс, Папен и с такими видными философами, как Мальбранш и Арно. Удалось получить доступ к посмертным научным бумагам Декарта и Паскаля. Из столицы Франции Лейбниц совершил кратковре-

¹ Неверно, что «собственный источник учения Лейбница о мире должен быть найден у Плотина» (см. 124, S. 20).

менные поездки в Лондон, Амстердам и Гаагу, где познакомился с Ньютоном и Бойлем, и, как отмечали, повидел Спинозу (они беседовали в 1676 г. за полгода до смерти голландского мыслителя). Переписка Лейбница со Спинозой почти вся погибла¹.

Начиная с 1676 г. и до конца жизни Лейбниц в течение сорока лет находился на службе при Брауншвейг-Люнебургском герцогском дворе. Он исполнял иногда политические поручения в других частях Германии, в Австрии и Италии, а самым светлым пятном в эту пору его жизни были философские беседы с герцогиней Софией, женой курфюрста Эрнста Августа, а также с прусской королевой Софией-Шарлоттой во время поездок в Берлин. Но в его жизни было и много печального. Долгие годы ему приходилось числиться заведующим придворной библиотекой, и в этой должности он побывал при всех трех сменявших друг друга ганноверских князьях. Если при первом из них, Иоганне Фридрихе, смотревшем благосклонно на занятия Лейбница науками, жизнь философа была вполне сносной, то второй, Эрнст Август (он стал курфюрстом), содействовал только историческим изысканиям Лейбница, а третий, Георг Людвиг, видел в нем только нерадивого служащего. Когда Георг Людвиг унаследовал в 1714 г. английскую корону, он не пожелал взять Лейбница с собой в Лондон. Окруженный недоверием и пренебрежением к себе, недоброй славой полуатеиста, великий философ и ученый доживал последние годы, терпя порой крайнюю нужду.

Лейбницу были свойственны огромный кругозор и диапазон деятельности, умение выявлять разнообразные связи и широкое опосредствования разбираемых проблем и концентрированно исследовать главные из них. Некоторая разбросанность мышления, бросающаяся в глаза при изучении эпистолярного наследия Лейбница и его черновых заметок, вполне искупаются поразительной сжатостью и точностью стиля, исключительной творческой энергией и умением подметить самые различные следствия, вытекающие из выдвинутых положений. Чуть ли не в каждой работе Лейбниц шипит обо всех понятиях своей системы и в то же время вносит печто новое, углубляющее то, что было высказано прежде. Ньютон на десять лет раньше, чем

¹ Сохранились письмо Лейбница Спинозе от 5 октября 1671 г. и письмо Спинозы Лейбницу от 9 ноября того же года. Имеются замечания Лейбница к тем первым частям «Этики».

Лейбниц, взялся за исследование, вылившееся в открытие дифференциального исчисления, но затем Лейбниц в 1684 г., т. е. за три года до Ньютона, опубликовал аналогичное открытие, что, впрочем, послужило поводом к тягостному спору о научном первенстве.

Лейбниц был ученым нового типа, одним из тех, кто в середине XVII в. положил начало все более ускоряющемуся процессу приращения знания. В отличие от Ф. Бэкона, он был не только глашатаем новых методов научного исследования, но и сам создавал методы и исчисления, играющие роль метода. Он не только мечтал об открытиях и об организации коллективной работы ученых, но сам совершал их, был великим мастером изобретений и организатором научных академий и обществ. Он — математик и физик, правовед и историограф, археолог и лингвист, экономист и политик. Его девиз — *theoria cum praxi*, и «философские школы поступили бы несомненно лучше, соединив теорию с практикой, как это делают медицинские, химические и математические школы...» (44, с. 367). Глубокое историческое чутье, толкавшее его к выводу, что развивается все вокруг: земная кора, живые организмы, народы, языки, — и логика внутренних связей проблем друг с другом влекли Лейбница по извилистому, но внутренне закономерному пути (см. 144).

Так, занявшись общеэкономическими вопросами, а затем более узкими закономерностями монетного обращения, философ выяснил зависимость падения цен на благородные металлы от привоза серебра из заморских испанских рудников. Затем он стал изучать постановку шахтного дела в серебряных рудниках Гарца и после ряда опытов изобретает совершенные насосы для откачки подземных вод. Спускаясь под землю, Лейбниц обратил внимание на строение рудничных пород. Отсюда замысел «Протогеи» (1691), произведения, в котором содержатся рассуждения о развитии оболочки нашей планеты и ее растительно-животного населения в далеком прошлом, дополняемые в «Новых опытах о человеческом разуме» догадкой об изменчивости животных видов (см. 44, с. 285). Как метко заметил К. Фишер, история Гарца стала историей земли. И чем бы ни занимался великий ученый — проектами упразднения крепостного права, организацией красильного дела, вопросами помощи городской бедноте, докладными записками о страховых обществах, историческими изысканиями, математическим анализом, разработкой устройства

планетария и т. д., — он никогда не замыкался в рамках только одного данного вопроса, видел его связь с иными, более глубокими проблемами и вводил его в рамки последних. Ф. Энгельс справедливо писал о Лейбнице, что он в изобилии разбрасывал вокруг себя гениальные идеи.

Велики заслуги Лейбница как организатора науки, врачебного и книжного дела. Став в 1673 г., после демонстрации счетной машины, способной умножать, членом Лондонского Королевского общества, он сам заложил основу нескольких академий наук и обществ по изучению языка и истории. Философ стал первым президентом Прусской академии наук в 1700 г. и был инициатором создания аналогичных учреждений в Вене и Петербурге. Трижды встречался он с Петром I, который приглашал его в Россию и принял на русскую службу. «Немецкий Ломоносов» мечтал о международном сообществе ученых, своего рода «республике» с политическими правами, технической базой для организации экспериментов, обширной библиотекой и архивами. Эта международная организация взялась бы за издание обширной Энциклопедии наук. Спустя полвека после смерти Лейбница эта последняя задача была выполнена усилиями французских философов-просветителей и ученых.

Личный итог жизни и деятельности Лейбница оказался горьким: непонятый и презираемый, притесняемый и гонимый невежественной и спесивой придворной кликой он пережил крушение лучших своих надежд. «...Сильные мира сего большею частью не знают ни значения их (научных трудов.— *И. Н.*), ни того, что они теряют, пренебрегая прогрессом серьезных знаний» (44, с. 312).

При третьем герцоге Георге Людвиге Лейбницу в Ганновере приходилось особенно плохо. Неоднократные выговоры за непослушание, нелепые подозрения, прекращения выплаты денежного содержания, — так был вознагражден престарелый философ за долголетнюю службу. Ему то и дело давали понять, что он даром ест свой хлеб. Лейбниц скончался 14 ноября 1716 года, но унижения продолжались и после смерти. Целый месяц тело покойного философа лежало в церковном подвале без погребения, а на кладбище покойного сопровождало всего несколько человек. Только Парижская академия торжественно почтила память Лейбница.

В наши дни Лейбниц — гордость международной науки и всего прогрессивного человечества. Только в XX в.

развернулась работа по публикации его обширного рукописного научно-философского наследия.

Сочинения

Сочинения, относящиеся к 60—70-м годам XVII в., были во многом проникнуты идеями механицистской философии Гоббса, к образу мыслей которого Лейбниц на всю жизнь сохранил глубокое уважение. В 1671 г. Лейбниц опубликовал работу под названием «Новая физическая гипотеза», где его собственные воззрения были смешаны с картезианскими. Сохранилось адресованное Каркави письмо от 17 августа 1671 г., в котором Лейбниц перечисляет приемлемые для него положения гоббизма и физики Декарта.

Но несогласия Лейбница с картезианскими взглядами на природу возрастали, и его взгляды развивались в направлении к спиритуалистическому динамизму, концепция которого была им изложена в послании к Г. Фабри (1676). Еще в 1668 г. философ набросал свое «Исповедание природы против атеистов». В письмах 1679 г. Лейбниц резко критикует картезианство. Динамическое и одновременно идеалистическое понимание субстанциональной сущности вещей нашло яркое выражение в работе «Об усовершенствовании первой философии и понятии субстанции» (1694).

Среди философских произведений Лейбница следует выделить несколько статей, которые были написаны после 1685 г. Они имеются в переводе на русский язык в «Избранных философских сочинениях». Среди них статья «Новая система природы... (Systeme nouveau de la nature...)» была первым публичным изложением Лейбницево́й философии, и ей сопутствовала работа «Динамический очерк (Specimen dinamicum)» (1695).

Главными изложениями философии Лейбница по праву считаются две книги: «Новые опыты о человеческом разуме (Nouveaux essais sur l'entendement humain)» и «Теодицея». Из них первая книга была полемическим сочинением, написанным в 1703 г. против «Опыта о человеческом разуме» Д. Локка. Но уже в следующем году Локк умер, и Лейбниц не стал ее публиковать: отношения с английской общественностью у него и без того были испорчены вследствие споров с Ньютоном. «Новые опыты...» увидели свет только в 1755 г. Вторая книга, снабженная подзаголовком «Рассуждение о благодати божией, свободе человеческой и начале зла», вышла в свет в 1710 г. и была единственным из крупных произведений Лейбница, обнародованным при жизни (большинство опубликованного им

самим — это статьи 1686—1716 гг. на страницах лейпцигского научного журнала «Acta eruditorum» и парижского «Journal de savants»). Свобода и необходимость в мышлении и поведении разумных существ, границы приложения их воли и диалектика добра и зла — вот те вопросы, рассмотрение которых в «Теодицее» делает это произведение не теологическим, а собственно философским. Широко известно резюме философии Лейбница в его «Монадологии» (1714).

Переписка Лейбница очень обширна: он оставил после себя свыше 15 300 писем к тысяче адресатов на французском, немецком и латинском языках. Наибольший философский интерес представляют его письма монаху-янсенисту А. Арно, одному из авторов знаменитой «Логике Пор-Рояля», в 1686—1690 гг., картезианцу Б. де Вольдеру в 1698—1706 гг., теологу-иезуиту Б. де Боссу в 1706—1716 гг. и ньютоонианцу С. Кларку в 1715—1716 гг. Не учитывая, например, писем Лейбница к Арно, нельзя в полной мере понять его учение о «хорошо обоснованных» явлениях, а не принимая во внимание переписки с де Вольдером, — его взгляды на динамизм субстанций. Вопросы толкования энтелехии и материи, бесконечности и дискретности обсуждались в переписке с де Боссом, а пространства и времени — в полемике с Кларком. Интересны послания английскому материалисту Д. Толанду, другу Локка леди Мешэм и ученому ван Гельмонту, а также переписка с С. Фуше и Ремоном.

Особый цикл составляют сочинения Лейбница по логике (см. 118), которые, к сожалению, в переводах на русский язык пока отсутствуют. Программа обширных логических исследований была им набросана в статье «О комбинаторном искусстве (Dissertatio de arte combinatoria)» (1666), но многое из них так и осталось в неоконченных набросках.

В Гапловверском архиве Лейбница имеется около 75 тысяч отдельных работ. Но до сих пор нет полного собрания сочинений Лейбница, хотя неполных только на европейских языках около сотни. Наиболее ценное из имеющихся избранных сочинений — это четырнадцатитомное издание К. Герхардта (1875—1890 гг.), включающее в себя семь томов философских работ. В 1923 г. Берлинская академия наук начала публикацию всех трудов философа, рассчитанную на 40 томов, но приход к власти нацистов ее затормозил. Ныне это издание продолжено.

На русском языке из крупных работ пока изданы «Новые опыты о человеческом разуме» и «Теодицея». Кроме того, имеется небольшой сборник «Избранные философские сочинения» (1903) и отдельные публикации И. И. Ягодинского и Г. Г. Майорова. Литература о Лейбнице огромна. Она освещается в специальных библиографических изданиях и в журнале «Studia Leibnitiana», с 1969 г. издаваемом лейбницеанским обществом в Ганновере, которое было основано в 1926 г.

**Принципы метода:
всеобщих различий
и тождества
неразличимых**

Самое живое и непреходящее в философии Лейбница — его метод. По достоинству во всей полноте и глубине он до сих пор еще мало оценен, хотя он проникнут замечательной диалектической интуицией, оригинально сплавленной с формально-логическим рационализмом. То глубокое уважение к Лейбницу как философу и ученому, которое питали Маркс, Энгельс и Ленин, связано прежде всего с оценкой богатейшего диалектического содержания его метода. Плодотворность применения этого метода в естествознании и математике была неоднократно продемонстрирована великим просветителем, и это возвышает его над Гегелем, для которого естественнонаучные и математические результаты были лишь примерами «всесилия» идеалистической спекуляции.

Мы обычно — и с основанием — говорим о наличии только двух философских методов по существу, — диалектического и метафизического, которые находятся в отношении антагонизма и из которых второй есть абсолютизация тех или иных сторон и черт первого. Но разрабатывая научную историю философии, следует конкретизировать проблему метода, ибо у каждого значительного философа прошлого его метод был определенным образом связан с его системой и с ней взаимодействовал, приобретая тем самым отчасти индивидуальный облик. Одно дело — метод Декарта, например, и другое — не совпадающий с ним метод Спинозы, хотя оба они — «метафизики-рационалисты с элементами диалектики», если говорить в обобщенных терминах. Не менее верно это в применении к Лейбницу.

С помощью своего оригинального метода Лейбниц достиг существенных результатов в науках, и его действительностью Лейбниц был обязан во многом тому, что он был очень близок к наиболее плодотворному решению вопроса о соотношении формальной логики и диалектики в

познания, при котором первая не конфликтует со второй, но служит ее подчиненным средством.

Какая диалектика имелась в методе Лейбница? Вещей и процессов объективного мира или же мышления о них? Лейбниц был рационалистом, и потому диалектика познания и диалектика вещей сливаются у него в единое целое. Когда писали о диалектике Лейбница, то обычно указывали на динамизм его картины мира, на взаимоотношение сущности и явлений, единого и многого, всеобщего и индивидуального, бесконечного и конечного, активного и пассивного, непрерывного и прерывного, движущегося и покоящегося, каузального и телеологического, необходимого и случайного, рационального и чувственного, идеального и реального, абсолютного и относительного, старого и нового и т. д. (см. 134, S. 114—201). Это все важно, но нас здесь, кроме того и прежде всего, интересует иное — та диалектика как способ исследования, а также построения системы, которая у Лейбница обнаруживается во взаимодействиях принципов его метода.

Мышление Лейбница, как сказано, развивалось в русле рационализма XVII в., основными принципами которого, как мы уже знаем, были: во-первых, принятие в качестве истин только истин абсолютных, неизменных, всеобщих и общеобязательных (см. 30, с. 81, 96, 132), причем считалось, что они выводятся из разума, и, во-вторых, сведение законов мира к законам формальной логики, так что *causa cognoscendi idem est ac causa efficiens*. На этом основании у субстанции признавались только те свойства, которые логически вытекают из точной дефиниции ее природы. Поэтому те принципы, которые Лейбниц сформулировал как методологические, стали одновременно и онтологическими. Подобно Спинозе, он считал, что реальные связи и отношения мира по своей структуре тождественны связям логическим, а причины совпадают с умопостигаемыми основаниями в рассуждениях. Впрочем, признание им вероятных истин и в особенности приблизительного и «смутного» знания как своего рода преддверия и подготовки знания точного и ясного, а также проводимое им различие между реально существующим и логически возможным мирами нарушало тождество бытия и мышления¹.

¹ Первое из этих двух соображений говорит в пользу того, что и Спиноза не всегда строго соблюдал принцип тождества логического и реального, хотя встречающиеся утверждения на этот счет (см. 39, с. 58) нам представляются преувеличением.

Но если и признать, что Лейбниц не все логическое отождествлял с реальным, все же бесспорно, что все реальное он старался превращать в логическое.

Лейбниц сформулировал несколько «принципов», или «законов», используемых им как средство построения философской системы. Можно поэтому сказать, что в значительной мере его метод состоял из совокупности этих принципов. Но самая важная, хотя точно не зафиксированная сторона метода состояла во взаимодействиях уже известных его принципов, причем эти взаимодействия были по существу диалектическими в смысле перехода в противоположное. Характер взаимоотношений между принципами Лейбница и их соподчинение до сих пор вызывают большие споры. Мы начнем анализ этих взаимоотношений со следующих четырех принципов: (1) всеобщих различий, (2) тождественности неразличимых вещей, (3) всеобщей непрерывности, (4) монадической дискретности. Начнем с первых двух из них.

Принцип *всеобщих различий* наложил сильный отпечаток на структуру и содержание всей системы Лейбница. Мыслитель не был согласен ни с атомистической картиной мира, в которой элементы действительности — это однородные и бесструктурные частицы, ни со схематикой монистического идеализма. Он стремился извлечь выводы из фактов, говорящих о неисчерпаемости многообразия чувственно наблюдаемых явлений, и утверждал, что все в мире неповторимо, любая вещь и процесс отличается от всех других, уникальна. «Решительно нигде не бывает совершенного сходства (это одно из новых и важнейших моих положений)» (43, с. 164). Различия в образовании и истории изменения и развития вещей приводят к различному их внутреннему состоянию, ибо их прошлое присутствует «внутри» их настоящего и стереть его невозможно. Первый принцип означает всеобщую изменчивость и отрицает как повторяемость вещей, которые сосуществуют друг с другом, так и полную повторяемость состояний одной и той же вещи в разное время и их симметричность.

Для наглядности мы предлагаем воспользоваться образным сравнением системы отношений между вещами по Лейбницу с упорядоченностью точек на прямой линии, где различные точки соответствуют разным вещам и каждой вещи соответствует своя точка. Если использовать этот образ, то первый принцип утверждает, что все вещи занимают на данной «мировой линии» отличное друг от друга

положение. В связи с этим сравнением может показаться, что указываемые этим принципом различия носят только внешний, пространственно-временной характер, но это не так. Корни тождества и различия, писал он, «заключаются не во времени и месте...» (см. 44, с. 202). Принцип всеобщих различий указывает прежде всего на качественное многообразие мира, и это в условиях XVII—XVIII вв. уже самому первому принципу придавало диалектический смысл. Действительность, которая, говоря словами К. Маркса, в учении Ф. Бэкона улыбается человеку своим поэтически-чувственным блеском, была открыта этой своей стороной и Лейбницу. И тезис «две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными»¹ (44, с. 53) ныне широко подтверждается наукой: нет двух совершенно одинаковых по всем своим параметрам субмикрочастиц, атомов, звезд, двух тождественных живых клеток, а тем более сложных организмов, никакое событие в жизни людей и человеческих обществ не повторяется буквально дважды и т. д.

Из первого принципа вытекают номиналистические выводы в смысле индивидуализации всех вещей, и эти выводы реализуются у Лейбница и в его онтологии (неповторимость и индивидуальность субстанций) и в теории познания (истины факта составляют важный класс истин). С другой стороны, рационализм Лейбница поворачивал его на путь признания реализма понятий, что вело его в онтологии к выводу о подчинении субстанций общим законам логики, а в теории познания — к тезису о главенстве логических истин. На эту двойственность метода Лейбница указывает, например, Э. Лемкер в своем Введении к изданию избранных работ философа (Дордрехт, 1956).

Свойственное первому принципу метода Лейбница содержание выявляется, однако, в полной мере только во взаимодействии его с другими принципами метода и прежде всего — со вторым принципом, т. е. принципом *тождественности неразличимых* [вещей] (*principium identitatis indiscernibilium*), согласно которому две вещи, у которых все свойства первой присущи второй, а все свойства второй присущи первой, тождественны абсолютно, то есть пред-

¹ Этот тезис Лейбниц связывал и с различиями в генезисе вещей. Поэтому, например, золотое яблоко из садов Гесперид и золотое яблоко, в которое превратился в руках мифического царя Мидаса обычный плод, — это, при всем их внешнем сходстве, все же разные вещи.

ставляют собой одну и ту же вещь «Полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами» (54, с. 54). Тождественность есть всегда самотождественность. Иными словами, на «мировой линии», о которой была выше речь, всякое отдельное место занято одной единственной точкой (вещью).

Второй принцип явно формально-логический, но его диалектическая функция обнаруживается благодаря сопоставлению его с первым принципом. Оказывается, что никакое тождество двух вещей не абсолютно, и не бывает так, чтобы две вещи различались только нумерически, т. е. по положению во времени и пространстве, хотя и эти, по Лейбницу, феноменалистические — различия также говорили бы против возможности абсолютного тождества в мире. К нумерическим различиям тел всегда непременно добавляются и другие различия. Неверно не только отождествлять различные в действительности объекты, но и различать вещи, по своей сущности в действительности составляющие одну вещь. Проблема тождества в научном исследовании приобретает, следовательно, положительный смысл только при условии неполного, относительного тождества различных вещей и речь может идти только о тождестве в различии и о различиях в тождестве. Таким образом, второй принцип обеспечивает *всеобщность* принципа всеобщих различий (любые две вещи не тождественны, а тождественность означает их совпадение в одну вещь). Этот принцип косвенно указывает далее на преемственность в существовании изменяющихся во времени объектов, ибо у одной и той же вещи в разные моменты ее существования есть нечто для ее разных состояний одинаковое, общее.

Действие второго принципа относилось Лейбницем не только к реальным вещам-субстанциям и их телесным проявлениям, но, в соответствии с его рационализмом, и к логически существующим (то есть к возможным) объектам. Поэтому этот принцип был сформулирован и так: «тождественны те вещи, одна из которых может быть поставлена вместо другой при сохранении истинности (*eadem sunt quorum unum in alterius locum substitui potest, salva veritate*)» (94, S. 460). Это значит, что тождественные выражения в различных формализованных контекстах могут заменять друг друга. Это вполне естественно, но влечет за собой диалектические парадоксы тождества, связанные с неожиданным «исчезновением» информации после замены некоторого выражения на ему равнозначное.

**Принципы метода
непрерывности
и дискретности**

Итак, мир есть совокупность само-тождественных, но различных между собой вещей. Но каковы эти различия по своему характеру? Ответ на этот вопрос дает третий принцип (закон) *непрерывности* (lex continuitatis). Согласно этому принципу «вещи восходят вверх по степеням совершенства незаметными переходами» (44, с. 417), и поэтому всюду в мире господствует «бесконечная тонкость вещей» (см. 43, с. 201). И далее: «Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число переходных ступеней между каким угодно деятелем и чисто страдательным началом» (43, с. 237). Это можно пояснить так: чем ближе находятся друг к другу точки в их последовательности на «мировой линии», монад, тем меньшими становятся различия между ними, никогда, однако, не сводясь к нулю. Уже здесь возникает аналогия с математическим дифференциалом.

Согласно третьему принципу получается, что если бы могли быть указаны «соседние» по качеству вещи, то различие между ними составляло бы нечто вроде dx . Но они указаны быть не могут, ибо между любыми качественно друг к другу очень близко расположенными вещами всегда окажутся промежуточные. Из третьего принципа вытекает, что на «мировой линии» монад нет пропусков, и вещи, располагающиеся на ней, составляют континуум. Таким образом, принцип непрерывности дает, согласно Лейбницу, общую характеристику «качественных окрестностей» каждой из вещей.

Этот принцип означает временную и содержательную «взаимосвязь» вещей в смысле логической их взаимосогласованности: любая вещь «согласована» с ее прошлым и будущим состояниями, а в данный момент времени — со всеми прочими вещами. Третий принцип метода Лейбница означает и «примыкание» всех свойств некоторой данной вещи друг к другу, а также — к свойствам наиболее близкой по качеству из соседних вещей. Отсюда вытекает гносеологический принцип аналогии: «...Если существенные определяющие части некоторой [вещи] (d'un Etre) приближаются к таковым другой, то также и все остальные свойства первой всегда должны приближаться (s'approcher) к таковым последней» (119, S. 77, 558).

Используя принцип непрерывности, Лейбниц выдвинул ряд плодотворных положений насчет предельных ситуаций в разных областях знания. Он подчеркивал, что прямая линия — это предел кривых, а геометрическая точка — предельный случай минимальных отрезков. Он утверждал, что пустоты в физическом смысле не существуют, ибо она есть лишь умоглядный предел возрастающей степени тонкости структуры веществ (см. 44, с. 53). Соответственно, в психике присутствуют неосознаваемые перцепции там, где кажется, что налицо совершенно полный покой духа. Эти «предперцепции» потом изучали на идеалистический манер Вундт, Фехнер, Фрейд. Не существует и покоя, — за него ошибочно принимают крайне медленное движение, так что все в мире без исключения движется.

В теории познания третий принцип снимал жесткую границу между истинностными характеристиками: заблуждение («ложь») есть минимальная степень истины, подобно тому как в этике зло есть наименьшее добро. Значит, противоположность «лжи» и «истины» не абсолютна, и незнание диалектически переходит в свою противоположность, знание.

Учитывая все это, большим огрублением действительного положения дел было бы считать принцип непрерывности метафизическим, поскольку он будто бы отрицает диалектические перерывы и скачки в развитии. Третий принцип метода Лейбница должен рассматриваться во взаимодействии с первым принципом, и тогда оказывается, что он ориентирует на раскрытие всюду выступающих совместно противоположностей — различий и сходств, перерывов и непрерывности, скачков и постепенности. Отсюда и плодотворность его применения в науках: он удержал Лейбница от плоского взгляда на математический дифференциал как на некую определенную «архимедову» величину, а в биологии позволил указать на существование зоофитов как на пограничное звено между двумя столь разнородными царствами жизни, а также на формы, соединяющие органическую природу с неорганической.

Отметим два вывода из взаимодействия третьего и первого принципов, которые связаны с образом «мировой линии» монад. Во-первых, обнаруживается, что ряд всех вещей не ограничен с обеих сторон, так что мир бесконечен и в количественном и в качественном отношениях. На самом деле, нулем не может быть никакая вещь, а сколь бы малой или простой ни была одна из них, всегда может быть

указана еще более малая и простая¹. Аналогично проходит рассуждение и в отношении другого «конца» «мировой линии»: «dx» ————— «∞»

Во-вторых, каждая точка (вещь) на этой линии — это, строго говоря, не точка и не единица, а необыкновенно малая в некотором отношении индивидуальность («метафизическая точка»). Ведь согласно третьему принципу отличие ее от других индивидуальных объектов стремится к нулю, а согласно первому принципу никогда нуля не достигает. Тенденция к конвергенции преобразуется под воздействием противоположной тенденции к дивергенции. Заметим, что в науке наших дней тесное переплетение и взаимодействие этих двух тенденций, проявляющееся, например, в дифференциации областей знания на отдельные дисциплины, а с другой стороны — в соединении их заново через дисциплины промежуточные и гибридные, стало общепризнанным фактом. Накопление различий между науками, как бы интеграция их, приводит к разрыву постепенности, которая затем восстанавливается вновь и вновь, но нигде абсолютно и никогда окончательно².

Четвертый принцип метода Лейбница — *монадности*, или *дискретности* — утверждает индивидуализацию объектов действительности и, соответственно, знаний о них. Этот принцип есть как бы результат взаимодействия первого и третьего принципов, а в письме Варийшону от 2 февраля 1702 г. Лейбниц трактует его как противоположность третьему принципу, и это также обосновано. Вещь если принцип непрерывности указывает на континуальность действительности и познания, то принцип дискретности, наоборот, — на их атомизированность. Однако сама эта атомизированность есть диалектически синтез различия и сходства, скачков и постепенности, «разрывов» и непре-

¹ Есть еще одно следствие из принципа непрерывности: не только никакая вещь не может быть нулем, но и во всякой вещи нет исходного (нулевого) «уровня отсчета», так сказать «её абсолютного «дна». Никакая вещь не имеет высшего предела своего содержания и всякая вещь исчерпывается вглубь.

² Современная нам наука обнаруживает в разрывах постепенности и переходах между различными явлениями все новые и новые посредствующие звенья. Так, например, исследование сверхтекучести жидкого гелия показало наличие макроквантовых процессов «между» микром и обычными микроявлениями, а открытие аномальной воды с квазихимическими связями в ее молекулах указало на наличие еще одного звена между физикой и химией объективного мира.

рывности, который можно назвать «дифференциальным». Так разрешается антиномия «в мире есть и не есть скачки», — ведь «в природе нет скачков именно потому, что она слагается сплошь из скачков» (2, 20, с. 586).

Принцип монадности помог Лейбницу отвергнуть как существование неделимых материальных атомов, так и бесконечно-постепенной делимости субстанции, которая была бы лишена узловых пунктов и относительных пределов. Монады Лейбница — это особого рода духовные атомы, обладающие, при всей своей неделимости и бесконечной малости, неисчерпаемым содержанием и активностью. Из принципа монадности вытекает их самостоятельность, самодостаточность и целостность, упраздняющая смысл делимости.

Четвертый принцип метода Лейбница приводил к выводу о том, что вся действительность слагается из малых, но способных накапливаться скачков, так что окончательная картина мира образуется не из туманных переходов, а из ярких контрастов, однако именно этими переходами обуславливаемых. Только в четвертом принципе находит свою структурную характеристику качественная неповторимость и неисчерпаемость явлений. Могло бы показаться, что взаимодействие первого и третьего принципов указывает на способность природы порождать и производить «что угодно», лишь бы таковое было логически непротиворечивым. Четвертый принцип указывает, однако, что природа способна порождать очень многое, но вовсе не буквально что угодно и только определенными путями. Многообразие мира проявляется не «как попало», а лишь по законам монадической структуры. Закономерное единообразие ограничивает беспредельное разнообразие и организует его.

Принцип дискретности вел в физике к тезису о всеобщности существования отдельных и разнообразных сил, в психологии предполагал наличие неделимых минимальных перцепций, на которые в ином плане указывал уже принцип непрерывности, а в логике был использован Лейбницем для подкрепления субъектно-предикатной схемы анализа высказываний¹. Взаимодействуя с остальными принципами метода Лейбница, четвертый принцип ведет к глубоко схваченной великим философом диалектически противоречивой, атомизированной и в то же время целостно-единой картине мира.

¹ В этой схеме логический субъект играл роль своего рода элементарной логической «единицы»

**Принципы метода:
полноты
и совершенства**

Третий принцип означал, в частности, что на «мировой линии» монад нет незаполненных участков, так что ее точки составляют плотное множество. Отсюда вытекает пятый принцип — *полноты*, тесно связанный, в трактовке Лейбница с шестым принципом — *всеобщего совершенства* (*principium melioris*). Оба они в единстве означают, что наш мир содержит в себе всю полноту возможных в нем вещей, движений, свойств и возможностей их проявления и развития и в этом смысле «совершенен». Иначе говоря, по Лейбницу, миру, в котором мы живем, свойствен в целом и во всех его частях и измерениях «максимум существования». С другой стороны, совершенство не тождественно полноте. Лейбниц называл шестой принцип также принципом «наилучшего». Но неверно толковать это, как нередко делают, так, что перед нами будто бы метафизическая апология всего того, что есть. Тенденцию к «существованию как можно большего [количества] сущности (*id est quantum plurimum essentiae potest existat*)» (см. 82, с. 29) философ действительно истолковывал как стремление к «совершенству». Но он оправдывал тем самым факт существования многообразия вещей в целом, а вовсе не существование любой конкретной вещи, а тем более в общественной жизни! Впрочем, здесь присутствовала идея, что само по себе существование «лучше» несуществования, и, будучи заимствована мыслителем из схоластического багажа, она оставалась архаичной и неслодотворной.

Пятый и шестой принципы в применении к процессу познания означают, что познающий субъект в каждый момент своего бытия обладает возможной для этого момента ясностью восприятия и полнотой знания, а в дальнейшем его знания возрастают в направлении к познавательному максимуму, т. е. к тому, что мы называем абсолютной истиной. Каждый индивид обладает в принципе способностью по мере своего развития достигнуть полноту знаний, хотя ни в какой конечный отрезок его существования этот гносеологический идеал не может быть реализован.

Как и в других случаях, пятый и шестой принципы обнаруживают все свое содержание только во взаимодействии с другими. В соотношении с первым принципом метода Лейбница они означают всеобщую упорядоченность явлений, в смысле совместимости друг с другом различных вещей. Всякая вещь стремится к расширению, максимали-

зации своего существования, и это ее стремление (*conatus*) ведет к реализации ее возможностей. Тем самым подчеркивается развитие всех вещей и процессов.

Но в приложении к бесконечной действительности предикация утверждаемой шестым принципом метода Лейбница «максимальности» мира утрачивает определенный смысл: сказать, что в мире пока реализуется все то, и только то, что в данный момент могло реализоваться, означает лишь выразить иным образом тавтологию «есть все то, что есть» и «будет все то, что будет». В рамках всей вселенной сопоставление совершенства с несовершенством теряет смысл: исчезают граничные критерии, ибо «максимум совершенства» — это все то, что существует в реальности и возможности, а «минимум», т. е. «несовершенство», — какой-то неясный по своим границам островок бытия, омываемый морем того, что логически и реально невозможно вследствие своей формально-логической противоречивости. Здесь выявляется противоречие в понятийной структуре философии Лейбница: если переход логически возможного в действительное существование есть переход к большему совершенству, то действительному существованию присуща большая реальность, чем существованию возможному, однако согласно тезисам рационализма, логические связи не менее реальны и совершенны, чем действительные связи и отношения. Выхода из этого противоречия Лейбниц не нашел никогда.

**Логические
модальности
и законы логики
в функции метода**

Трудности рационализма в системе принципов Лейбница еще более рельефно раскрываются его учением о *логических модальностях*. «Возможное» (логически мыслимое и допустимое) и «действительное» (фактическое) — это две категории, составляющие вместе с «действительной сущностью» (монадой) и «явлением» основной костяк метода Лейбница. Тезис о *переходе возможного в действительное*, конкретизируемый на основе системы модальностей, можно считать особым седьмым принципом его метода.

С одной стороны, возможное — это то, что логически непротиворечиво, и здесь не может быть чего-либо ложного, сомнительного, смутного. По сути дела перед нами область вечных истин, так что возможное есть то, что всегда истинно, а «истинная идея та, понятие которой возможно» (43, с. 44). Итак, все тождественно-истинные и производные от них утверждения входят в сферу возможного, а

также логически сущностного. «Сущность есть на самом деле не что иное, как возможность того, что полагают» (44, с. 256). В таком случае действительность противостоит возможности, как существование — сущности, будучи частичной реализацией последней.

Но с другой стороны, все вещи стремятся перейти из возможного в действительное состояние, как в более совершенное, так что возможное и «выше» действительного, поскольку оно есть логическая сущность, и «ниже» его, поскольку оно не есть еще действительность. Возникает антиномия-проблема, которая оказывается новым прочтением старой проблемы взаимоотношения «первых» и «вторых» сущностей у Аристотеля. Посмотрим, какое воздействие на нее оказывает схема модальностей Лейбница.

Если «возможное» есть то, что логически непротиворечиво, то «невозможное» равнозначно логически противоречивому. «Невозможному» противостоит, кроме того, «необходимое», ибо необходимым, по Лейбницу, является то, отрицание чего ведет к логическому противоречию, т. е. отрицание его было бы логически невозможным. «Необходимому» далее противопоставляется «случайное», поскольку случайно то, отрицание чего не ведет к логическому противоречию, так что то, что возникает в результате отрицания, возможно (см. 128, sect. 16—27, 1—3). Так замыкается кольцо определений.

Значит, «случайное» для Лейбница вовсе не есть нечто беспричинное. Философ порывает со свойственным метафизическим мыслителям XVII в. отождествлением случайного с недетерминированным. В письме Косту от 19 декабря 1707 г. Лейбниц писал, что «случайное» есть синоним «фактически происходящего», оставляющий открытой реальную проблему причин того, что происходит. Естественно, что эту проблему Лейбниц был склонен решить в духе своего рационализма, отождествляя реальные причины с логическими основаниями, и в этом отношении ему отчасти следовал затем Кант, поскольку тот не освободился от данного влияния полностью даже в свой «критический» период¹. Однако требуемого рационализмом полного

¹ Кант стал отличать эмпирическую случайность от умопостигаемой (см. 33, 3, с. 292—293), но вследствие своего априоризма не смог провести это различие достаточно определенно при изучении природы и растворил эмпирическую случайность в категориальной. Лейбницеанским мотивом было, добавим, и превращение объектов в логические конструкции рассудка.

тождества логического и реально-фактического значений «случайного» у Лейбница все же не получилось, и это вытекает из его схемы модальностей.

Дело в том, что согласно рационализму реальная структура того мира, в котором мы живем, должна быть как бы калькой его же логической структуры (а кроме того, есть вопрос о соотношении структуры нашего действительного мира с логическими структурами иных, возможных миров, которые допускаются Лейбницем). Спрашивается, как выразить фактическую структуру нашей действительности в четырех рубриках логических модальностей Лейбница? И здесь нарастает клубок всевозможных противоречий.

На самом деле, здесь появляется не менее трех вариантов случайного, — это то, что фактически действительно в нашем мире; что вообще выходит за пределы логических структур как логически невыразимое; что является одной из произвольно избранных логических структур помимо структуры нашего реального мира, т. е. что логически возможно. При последнем варианте полная совокупность всех формально логических возможностей составляет логическую необходимость. Случайное как то, что логически возможно, т. е. логически непротиворечиво, и случайное как то, противоположное чему возможно, не вполне совпадают. Таким образом приходится различать логическую и реальную действительность.

Дело в том, что все логически возможное в целом, с метаточки зрения, совпадает, строго говоря, в принципе с логически действительным и даже необходимым (существующим в логике и в принципе необходимо в ней реализуемым): сама логическая модальность «возможность» в логике столь же действительна, как и «действительность», а в модальной логике присутствует необходимо. Но это значит, что с такой точки зрения «логически случайное» должно совпадать с «невозможным» для логики: внутри логики принципиально невозможного быть не может¹, и случайности в этом смысле в ней не выводимы.

Что касается действительного мира, то в нем случайности существуют, поскольку, как считал и Лейбниц, фатализм ошибочен, но в этом мире не может быть ничего такого, что невозможно. Однако это не значит, что в действительном мире случайное тождественно возможному. Прав-

¹ Но в модальных логиках вполне может функционировать модальная значимость «невозможно».

да, по Лейбницу, мир в целом «случаен» в том смысле, что возможны иные, иначе физически устроенные миры, и, по крайней мере, — антимир, построенный на основе отрицания фактов нашего мира, хотя и подчиняющийся логике последнего¹. Однако, во-первых, наш мир не только возможен, но уже действителен. Во-вторых, не все возможное, т. е. логически непротиворечивое, уже теперь реализовано внутри эмпирической реальности нашего мира.

Выделение Лейбницем «случайного» по чисто логическим основаниям привело не к укреплению позиций классического рационализма, а наоборот, — к их расшатыванию, и «там, где не доказана логическая необходимость, можно... предполагать только физическую необходимость» (44, с. 442). Физическая необходимость, не будучи необходимостью логической, должна быть отнесена в неясную рубрику логически случайного, после чего расхождение между структурой реального и логического миров делается очевидным; это хорошо видно из несовпадения логической и физической возможностей (вторая уже, чем первая). Обрисовывается проблема, решить которую оказалось не по плечу и спустя столетие Гегелю, с его идеалистическим принципом тождества бытия и мышления.

Какую же методологическую роль играют, несмотря на это, законы формальной логики Лейбница? Закон противоречия в рамках Лейбницева «усеченного» рационализма обладает все же большей гносеологической и онтологической силой. Из него вытекает, что отрицание истины не только ложно, но и противоречиво, а значит оно невозможно, и истине присуща необходимость, т. е. всякое истинное суждение должно быть логически необходимым. Это условие выполняется, что нетрудно увидеть, только тогда, когда предикат заранее заложен в субъект высказывания, содержится в нем. Значит, необходимо истинное предложение является аналитическим, тогда как всякое аналитическое предложение является необходимо истинным (см. 118, S. 440).

Лейбниц объединил формально-логические законы противоречия, тождества и исключенного третьего в один закон, который может быть развернут в виде следующей конъюнкции: $a \cdot v \cdot c$, где « a » означает: «невозможно, чтобы

¹ Ведь по Лейбницу наш мир «необходим» но в особом моральном смысле, связанном с понятием предустановленной гармонии.

предложение было и не-истинно и не-ложно», «в» — «истинное предложение истинно, а ложное ложно», «с» — «предложение не может быть истинным и ложным одновременно, причем отрицание ложности есть истинность, а отрицание истинности есть ложность». В этой конъюнкции «в» соответствует закону тождества, «с» — закону противоречия, «а» — закону исключенного третьего (см. 94, S. 198—203). Эта логическая «троица» под именем *объединенного закона тождества* играет роль особого восьмого принципа метода Лейбница, и к ней в подобной же функции как девятый принцип должен быть добавлен закон *достаточного основания* (*principium rationis sufficientis*), роль которого, ввиду рационализма Лейбница, в его системе очень велика. Как существование и изменение всякой вещи, так и истинность или ложность того или иного утверждения могут иметь место только на определенном основании.

Законы формальной логики в структуре метода Лейбница воздействуют на уже рассмотренные нами выше его принципы. Так, закон тождества подводит к принципу тождества неразличимых вещей и даже прямо перерастает в него, а закон противоречия обеспечивает действие первого и четвертого принципов. Закон достаточного основания является основой для других законов формальной логики. С его помощью Лейбниц доказывает истинность второго своего принципа, а также всеобщность детерминизма, чем лишает бога свободы в его действиях.

Закон достаточного основания был использован Лейбницем для объяснения тезиса «каждое истинное предложение аналитично» в том смысле, что первичные основания всех истин коренятся в некоем едином мировом разуме, наподобие «бесконечного интеллекта» Спинозы, но в отличие от такового, в качестве логических возможностей актуального мышления высшей монады. Тогда то, что случайно-фактически, с точки зрения относительной истины, оказывается логически необходимым с точки зрения истины абсолютной.

Для утверждения аналитического, в конечном счете, характера высказываний об эмпирически случайных фактах одного лишь закона достаточного основания все же не хватает. Лейбниц использовал здесь, кроме того, шестой принцип — совершенства, требующий единства, полноты и достоверности знания, изгоняющий случайное и утверждающий необходимое. Но тем самым обосновывается существование категории «случайность», поскольку она снимает

ся необходимостью и возводится к таковой только опосредованно, в конечном счете. Иначе говоря, случайность «есть и не есть» необходимость.

Причиной возникновения этой антиномии и средством ее же разрешения является бесконечность. Лейбниц видит в последней источник как тайн континуума, так и происхождения свободы и случайности не вопреки необходимости, а внутри ее. Л. Кутюра среди извлечений, сделанных им из рукописей Лейбница, приводит следующее:

«Поистине есть два лабиринта в человеческом духе, — один, касающийся строения континуума, и другой относительно природы свободы, и оба они проистекают из совершенно одного и того же источника — бесконечности» (88, р. 210). Лейбниц возводит свободу и случайное к тому переходу от логически возможного к фактически действительному, который столь трудно уловить и раскрыть в его конкретности и который чужд как индетерминизму, так и фатализму. Тем самым намечается подлинно диалектический подход к труднейшей проблеме (подробнее см. 50, гл. 9).

И принцип совершенства выступает уже в новом свете. Он указывает на различие путей выявления аналитичности синтетического знания в области необходимых или же в области случайных фактов и истин, препятствуя тем самым метафизическому отождествлению случайности с необходимостью. Поэтому отчасти прав Б. Рассел, считая пятый и шестой принципы конкретизацией и развитием закона достаточного основания.

**Прочие принципы
метода и его
архитектоника**

Через понятие бесконечности Лейбниц пришел к представлению о бесконечных цепочках логической (а значит, и онтологической) связи, которые человеческий ум в ходе анализа никогда не сможет проследить до конца. Отсюда Лейбниц формулирует десятый принцип: *всеобщей связи* (*liaison universelle*), носящий в основе логический характер и позволяющий наукам раскрывать свое содержание друг через друга, взаимообогащаться и образовывать гибриды¹ (см. 44, с. 464; ср. 45, с. 147). В сущности вещей взаимосвязь выступает в виде «предустановленной гармонии», и только в явлениях она принимает облик физических взаимодействий. Наличие де-

¹ Ср.: Г. В. Лейбниц. О способе отличения феноменов реальных от воображаемых. «Вопросы философии», 1969, № 4, стр. 147.

сятого принципа в методе Лейбница отчасти было уже предрешено принципом непрерывности, а значит, всеобщей упорядоченности, который так же только в реализации на уровне явлений имеет вид непрерывности в буквальном смысле слова.

Лейбниц разбирает проблему взаимосвязей всех вещей в сочинении «О судьбе (Von dem Verhängnisse)», но возвращается к ней не раз. Взаимосвязь всего со всем обнаруживается в широком распространении аналогий (см. 92, S. 52) и в универсальности теоретических законов, а исток ее — в логическом единстве мира, и в этом смысле предустановленная гармония есть только следствие универсального действия законов тождества и противоречия. Отходит как бы на второй план предустановленная гармония и в тех случаях, когда Лейбниц приходит к мысли о внутренней связи материи и движения или когда предугадывает эволюционный взгляд на физический мир. «...Все во вселенной находится в такой связи, что... всякое данное состояние может быть объяснено естественным образом лишь из состояния, которое непосредственно предшествовало ему» (119, S. 75). Что касается любой данной монады, то внутри ее всеобщая связь есть безусловный сущностный факт.

Принципы полноты и совершенства реализуются, по Лейбницу, только через бесконечное число шагов, и каждое конкретное состояние мира столь же совершенно, сколь и не совершенно. Но в каждом конкретном состоянии мира есть свои частные проблемы бесконечного, и их можно и надо разрешать вполне определенно. С этим были связаны изыскания Лейбница в области бесконечно малых, завершившиеся блестящим открытием дифференциального исчисления, основавшем вариационного исчисления и наброском так называемого экстремального метода минимизации и максимизации.

Последнее было связано с одиннадцатым принципом метода Лейбница — принципом *максимума* и *минимума*. Формирование этого принципа определялось той трактовкой «мировой линии» монад, по которой «начало» ряда погружено в последовательность бесконечно малых, «конец» устремлен к бесконечному возрастанию, а в любом месте ряда происходит противоречивое «согласование (convenance)» бесконечно большого числа соседних монад, бесконечно мало отличающихся от своих соседей. В принципе максимума и минимума незримо присутствуют

многие другие методологические положения, и он черпает свое содержание из диалектических глубин континуума. Формулируется он так: минимум сущности порождает максимум существования, «природа щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах» (см. 44, с. 284), и все в мире приходит к максимальным результатам при помощи минимума средств. Это возможно потому, что миру присущи безграничное разнообразие процессов и явлений, ограниченное только законами логики, а с другой стороны — простота в смысле непрерывности, единства, связности, целостности и упорядоченности, характеризующих Лейбницем в конечном счете как «совершенство».

Так, капля воды, не деформированная внешними воздействиями, шарообразна, т. е. при минимальной поверхности содержит максимальное количество жидкости. Путь лучей света при полном отражении является наикратчайшим из возможных. Оптимальный путь «избирается» светом и при преломлении. «Бесконечная» сумма «бесконечно малых» слагаемых находит в конечной величине интеграла максимально экономное и заверщенное выражение. Математик указывает механику на брахистохрону — кривую, по которой тело катится к некоторой ниже лежащей точке, если соблюдается условие прохождения заданного пространственного интервала в наиболее короткое время при максимальном ускорении в начале пути и минимальной протяженности траектории. Набор аксиом в аксиоматических построениях должен быть наименьшим, обладая в то же время наибольшим содержанием, и т. д.

Вообще в познании одиннадцатый принцип метода Лейбница ориентирует на то, чтобы при помощи минимума правильно избранных приемов и законов достигнуть максимум результатов (см. 43, с. 55, 153). Он ориентирует и на «уплотнение» знания вообще. Возможность достижения всего этого коренится в единстве природы, реализуемом через полярности ее строения и познания. Экстремальные задачи пытались решить уже Герон и Ферма, далеко продвинулись в их разработке Мопертюи, Эйлер, Гамильтон и Лагранж, но именно Лейбниц подвел под них общефилософскую и методологическую основу.

Итак, мы произвели обзор всех основных принципов метода Лейбница, иногда полярно противостоящих друг другу, но в конечном итоге составляющих единство. Возникает вопрос об архитектонике метода, выражающейся в определенной иерархии составляющих его элементов.

В истории философии известен ряд попыток воссоздать наиболее аутентичную структуру метода Лейбница. Так, американский логик Н. Респер, например, возводит все принципы его метода к закону достаточного основания (см. 131, р. 25, 27, 49; ср. 43, с. 347), из которого вытекает, с одной стороны, истинность и необходимость закона тождества, а значит, и принципа тождества неразличимых вещей, а с другой — истинность и всеобщность принципа совершенства в трех его частных модификациях — непрерывности, полноты и гармонии. Эта схема во многом верна, и потому авторы серьезных исследований о Лейбнице Б. Рассел, Р. Кауши и Р. Йост (Yost) придерживаются в общем той же схемы, тогда как Э. Кассирер в своей книге о Лейбнице не придает должного значения вопросу о структуре его метода. Однако эта схема не охватывает многих принципов Лейбница и не учитывает, как они взаимодействуют в живой канве его философии и научного творчества.

Советский исследователь теории познания Лейбница Г. Г. Майоров в качестве исходного принципа методологической схемы выделяет взаимосвязь всех вещей (см. 48, с. 134; ср. 43, с. 355), на действии которого базируется закон достаточного основания, а через его посредство — закон тождества и принцип совершенства. Кроме того, из взаимодействия принципов взаимосвязи всех вещей и их изменения и развития вытекает принцип непрерывности и полноты, а из взаимодействия принципов непрерывности и совместности — принцип предустановленной гармонии. Но эта схема несколько отходит от основной субординации элементов метода Лейбница; к тому же можно считать, что и наоборот, девятый принцип метода, т. е. закон достаточного основания, базируется на десятом его принципе, гносеологически связанном с принципом аналогии.

Возможно построение схемы взаимодействия принципов метода Лейбница, в которой были бы учтены, главным образом, лишь диалектические ее связи. Тогда можно было бы, например, построить схему № 6, где вырисовываются даже подобия гегелевских триад. Но это была бы неоправданная модернизация взглядов Лейбница, у которого осознания целесообразности построения подобных триад не было. (См. схему № 6)

Нам представляется наиболее полной и верной следующая схема взаимосвязей между принципами метода Лейбница. На этой схеме цифры соответствуют нумерации

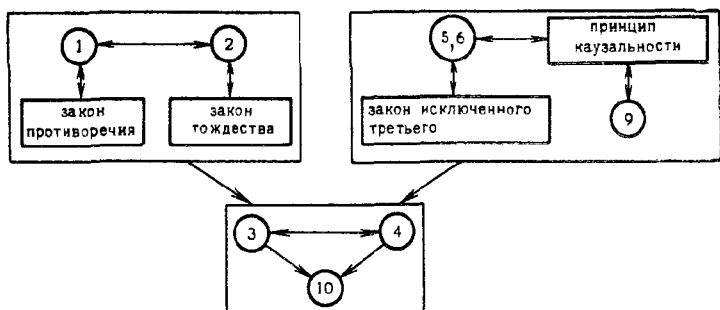


Схема № 6
 Вариант диалектического упорядочения принципов метода
 Лейбница

принципов метода в тексте данной книги. Не указанный на схеме № 7 принцип всеобщей связи присутствует в ней в том смысле, что всеобщая связь как проявление предустановленной гармонии есть способ соединения ряда принципов метода в единую систему. Принцип предустановленной гармонии будет специально рассмотрен ниже.

Думается, что приведенная трактовка структуры метода великого философа в некоторой мере иллюстрирует мысль В. И. Ленина: в диалектике сосуществования противоположностей «к Гегелю близок Лейбниц» (см. 3, 29,

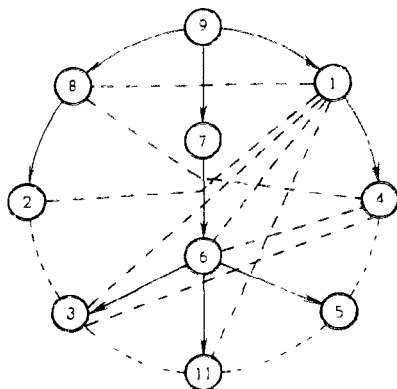


Схема № 7
 Формально-логические и диалекти-
 ческие связи между принципами ме-
 тода Лейбница

с. 293). В этой схеме, в отличие от предшествующих, учитываются как диалектические связи строения метода, так и формально-логический способ изложения и субординирования. Связи между принципами метода, отмеченные на схеме пунктиром, указывают на главные диалектические взаимодействия между ними, тогда как сплошные линии обозначают связи формально-логические, которыми в этих случаях диалектическое взаимодействие как бы «прикрыто» и которые не всегда означают дедуцирование.

Таким образом, метод Лейбница есть упорядоченная система, частично состоящая из пар взаимопротивоположенных, но диалектически объединенных принципов, приближающихся по своей функции к категориям Гегеля. Эта система является открытой, допускающей присоединение к ним новых принципов, подобно тому как исчерпаемо по своим возможностям «рациональное зерно» концепции Лейбница о структуре мира.

**Свойства
субстанций-монад**

Выход в онтологию из метода происходит у Лейбница прямым образом. Первые четыре принципа метода характеризуют всеобщую последовательность вещей. Они ведут к системе плюрализма единых по своей природе субстанций.

По мысли Лейбница, принцип качественного многообразия должен быть введен в «саму» субстанцию. Бесспорно, философ был прав, считая что в самой фундаментальной природе бытия должна быть налицо многокачественность. Но требуя признать, что субстанций бесконечно много, Лейбниц смешал две различные проблемы — *философского* (субстанциального) и *естественнонаучного* (физического, структурно-дискретного) многообразия вещей. Отсюда ошибочность его требования, согласно которому должно существовать беспредельное множество субстанций. Правда, он достигает единства и упорядоченности субстанций, утверждая наличие среди них строгой и всеобъемлющей иерархии различных звеньев, так что они составляют систему, и качественного между ними родства, потому что он выдвигает условия, позволяющие им составить своего рода семейство. Обнаруживается и своего рода диалектика единства и многообразия реального мира, но диалектика идеалистическая, поскольку всем субстанциям, как полагает Лейбниц, присуща духовная природа. Все субстанции — как бы родственники, они «слеплены из одного теста», но они относительно самостоятельны.

Отсюда различия между субстанциями оказываются не пространственно-временными и механически-количественными, а духовно-психологическими и органически-качественными. Метод Лейбница распространяет индивидуализацию и автономность по всему миру, до самых отдаленных его уголков. Подобно различным человеческим личностям, субстанции индивидуальны и неповторимы, каждая из них обладает своеобразием, на свой манер изменяется и развивает свои силы, хотя развитие ее происходит в конечном счете в общем с другими субстанциями направлении.

Субстанции Лейбница «просты», т. е. неделимы. Пространственные различия для них вообще не существенны, и они представляют собой «точки» — не математические или физические, а «метафизические». Физические «точки» в принципе всегда сложны, т. е. реально и познавательно делятся на свои составляющие, так что в телесной природе не существует никаких окончательных, далее неделимых элементов (см. 44, с. 135). Точки математические суть абстракции, они не реальны. Но здесь возникает вопрос: что представляют собой особые «точки» в открытом самим Лейбницем новом исчислении так называемых бесконечно малых, т. е. дифференциалы? После долгих поисков и колебаний он приблизился к методам обоснования анализа Карно и Коши и к верному в принципе решению: эти дифференциалы вообще не есть ни точки (т. е. алгебраически: нули), ни определенные отрезки (величины), ни — тем более — актуальные бесконечно малые количества. Они есть лишь обозначение вспомогательных математических приемов (см. 44, с. 741; ср. 79). Однако дифференциалы оказываются подходящим метафорическим символом для характеристики субстанций как «метафизических», философских «дифференциалов»¹.

¹ Относительно метафорического философского использования Лейбницем понятия «дифференциал» стоит привести здесь перечень тех ролей, которые оно, это понятие, играет в методе Лейбница: « dx » выражает качественное разнообразие всех монад, отсутствие абсолютного «дна» в монадах и невозможность для них полной смерти, символизирует неисчерпаемость и бесконечную содержательность каждой монады, а также ее непротяженность. Кроме того « dx » обозначает минимальность отличия одной монады от наиболее близких к ней по качеству (степени развития) других монад, а также бесконечно малую степень отличия всякого состояния монады от предшествующего и последующего ему состояний. К этому можно добавить, что « dx » есть образное пояснение факта минимальности отличия одного свойства данной монады от соседних, ближайших к нему, свойств.

Лейбниц характеризует субстанции не только как «живые точки», ссылаясь на данные микроскопии (см. 43, с. 118), но и как некие актуально бесконечно малые сущности. При инсказательном употреблении слова «дифференциал» нет более подходящего обозначения для субстанций! Они непротяженны и потому как бы «ничто», но будучи субстанциями, полны содержания и неисчерпаемы, и в этом смысле они бесконечно содержательные «нечто». Однако сравнение субстанций с дифференциалами окутывает «метафизические точки» некоторым покровом мистики и таинственности. В наши дни неклассические логические построения (см. 132) открыли возможность оперирования с актуальными бесконечно малыми и бесконечно большими величинами, но и в этом случае нет корректного перехода к собственно Лейбницеву учению о субстанциях.

Будучи метафизическими точками или «живыми нулями», субстанции Лейбница с неменьшим правом могут быть названы и метафизическими индивидуальностями, т. е. монадами (от греч. *μοναδα* — единица), как философ стал их называть с 1696 г. (см. 43, с. 159; 44, с. 203)¹. Они не возникают и не гибнут, ибо погибать могут только сложные тела, распадаясь на свои составные элементы. Монады как бы «бессмертны», и тем самым они подобны духам. В любом уголке Вселенной, всюду бьет ключом жизнь, нигде и никогда не умолкает хор ее голосов. В письмах королеве Софии-Шарлотте (1702—1716) и платоничу Ремону (1713—1716) философ не раз подчеркивал свои симпатии к гилезонизму, а в письме к Бурге от 5 августа 1715 г. ссылаясь на открытия Мальпиги, Левенгука и Швамердама (см. 92, S. 576—583).

Но в чем же состоит жизнь монад? Всякая жизнь есть деятельность, и монадам чужда пассивность. Одни из них активны в потенции, другие — актуально, и можно даже сказать, что не субстратность, а именно активное стремление (*appetito*), упорядоченное в виде структуры отношений (см. 134, S. 57), составляет их сущность. Каждая из них есть постоянный и непрерывный поток перемен, в котором изменение реальности и сознания, движения и развития совпадают (см. 43, с. 341; ср. 54, с. 81). Монады — это силы, и поскольку они духовны, а в то же время суть «точки», то представляют собой центры сосредоточения

¹ Из сравнения монад с дифференциалами вытекает, что сравнивать их с единицами или с дробями неверно.

разнокачественных, но всегда идеальных сил. Перед нами активистская и одновременно идеалистическая концепция субстанций, динамический плюрализм духов.

Субстанция Лейбница — это, по выражению Л. Фейербаха, не только многоцветный, «многогранный кристалл», но и принцип деятельности, почти не ведающий покоя. В вечном «беспокойстве» монад заключается счастье, хотя к смутной стадии этого беспокойства и примешано едва заметное страдание. Именно в связи с динамической трактовкой монад Маркс в письме Энгельсу от 10 мая 1870 г. заметил: «Ты знаешь, как я восхищаюсь Лейбницем» (2; 32, с. 416). Ленин по этому поводу писал: «Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения... За это верно и ценил Магх Лейбница...» (3, 29, с. 67, 68).

В этих соображениях Ленина есть очень существенный момент: монады Лейбница — это все же не только принципы деятельности, силы, *sonatus*'ы, но также и носители деятельности, субстраты. Неправ поэтому Э. Кассирер, подгонявший «субстанцию» Лейбница под неокантианское, чисто «функциональное понятие» (см. 87, S. 378).

Идеализм в понимании Лейбницем субстратности монад неизбежно сказался и на трактовке их динамизма. Актуализация сущностных сил устремлена «из» идеально-духовного «в» материальное: духовные силы порождают духовное движение, которое обнаруживает себя затем как движение материальное, и уже отсюда происходит далее протяженность и структурность физических процессов. Населяя весь мир своим метафизическим континуумом, монады не оставляют никакой возможности для «метафизической пустоты» не потому, что их очень много и их множество пустоту заполняет, а потому, что понятия завершенности и незавершенности вообще не имеют, применительно к монадам и их сочетаниям, никакого смысла.

И вообще монады рассматривались и описывались Лейбницем по аналогии с человеческими «я», хотя, с другой стороны, «я» и вообще сознания он истолковывал по аналогии с динамическими процессами, т. е. как реализацию сил или же как законы активного оперирования идеями. Жизнь монад заключается не только в деятельности, но и в сознании. Сам термин «монада» по своей философской истории не был неразрывно связан со спиритуалистической традицией, — им пользовался материалист Д. Бруно. Кроме того, Лейбниц называл субстанции «энтелехия-

ми» (см. 44, с. 150; 43, с. 116), «субстанциальными формами», «формальными атомами» и «подлинными атомами», — применяя, таким образом, выражения Аристотеля и Демокрита. Но спиритуалистский смысл понятия «монада» и основанной на нем онтологии, т. е. монадологии, постоянно раскрывался философом через аналогии и примеры из области фактов психологии личности.

Так, личность, изменяясь на протяжении всей жизни человека, остается именно данной личностью, сохраняющей сознание непрерывности своего существования во времени. «Движение» каждой монады есть ее духовное изменение, развитие. Вся совокупность монад напоминает целый «народ».

Имея общую духовную природу и — как увидим ниже — общее происхождение, все монады, согласно первому принципу метода, различаются между собой, и эти различия, как и различия между душами людей, могут быть указаны по крайней мере по двум основным параметрам — по «углу зрения» на мир, т. е. по оригинальности структуры сознания, и по степени общего развития, активности и совершенства.

Согласно третьему принципу метода, монады не только отличаются друг от друга, но и в той или иной мере похожи друг на друга, в результате чего образуются различные группы и виды единого монадного царства.

Всеобщая же совокупность монад похожа на республику: подобно душам людей, каждая из них — обособленный мир, обладающий своим содержанием, в которое не может внедриться никакое аналогичное духовное содержание извне и из которого не может ничего вовне «просочиться» и тем самым утратиться. Каждая монада — замкнутый космос, и отсюда знаменитое изречение Лейбница: «монады вовсе не имеют окон (*les monades n'ont point de fenêtres*), через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (43, с. 340) ¹.

¹ В этом тезисе, наряду с очевидной его метафизичностью, можно вскрыть и своего рода предвосхищение положений астрофизики второй половины XX в. об относительной независимости (вследствие «разбегания в стороны») метагалактик друг от друга и об относительной самостоятельности внутреннее бесконечных огромных миров, извне наблюдаемых как своего рода «элементарная частица». Но не более, конечно, чем смутное предвосхищение.

Монады на пути прогресса

Но подобные утверждения подрывают единство и гармонию монад. Випой этому идеализм концепции, у которой был предшественник и современник, — выросший на картезианских мотивах окказионализм. Изъяв монады из реального вещественно-протяженного мира, Лейбниц обособил тем самым сущностные отношения от феноменальных: факт взаимодействий между вещами перестал быть свидетельством связей между монадами.

Окказионалистское решение проблемы, по которому бог, непрерывно воздействуя на монады, гормонизирует и приводит их состояния во взаимно-однозначное соответствие, не удовлетворило Лейбница: получается, что бог — это неумелый часовщик, вынужденный непрерывно поддерживать синхронный ход часов. Надо было в собственной внутренней деятельности каждой монады искать причину ее системного единства со всеми остальными монадами и описать процессы, к этому единству ведущие. Отсюда вытекала задача охарактеризовать эту внутреннюю деятельность монад как определенную историю их жизни. Но достигнутый на основе этого решения результат оказывается метафизическим и идеалистическим: система объективного идеализма приобретает облик своеобразного коллективного солипсизма. Один из новейших комментаторов Лейбница Г. Карр, заявляя, что философ поставил перед собой задачу «сконструировать систему реальности, отталкиваясь от солипсистского базиса» (86, р. 215), определил далее это как единственно пригодный (!) путь для идеализма, который и был принят всеми сторонниками последнего в XX веке.

Считая, что каждая субстанция «беременна» всем своим будущим (см. 119, 407), Лейбниц предвосхитил некоторые черты современных нам воззрений. Высказанная Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» мысль о неисчерпаемости электронов была повторена им в «Философских тетрадах» именно в связи с идеями Лейбница: «Применить к атомам *versus* электроны... Вообще бесконечность материи вглубь... ср. электроны!» (3, 29, с. 100, 68). Ныне эта мысль блестяще подтверждается субатомными фактами. Взаимопревращаемость элементарных частиц не обязательно предполагает их делимость, однако при условиях определенных взаимодействий они могут оказываться сложными, так что даже сам критерий элементарности превращается в проблему.

Как Лейбниц понимал внутреннее развитие монад? Каждая из них живет более или менее интенсивной жизнью, которую можно объяснить опять-таки по аналогии с психической жизнью людей: ощущения, созерцания, представления, самосознание — вот ее ступени. Монады как бы двулики: стремление (*appetitio*) и восприятия (*perceptio*) — это две стороны их жизни. Впоследствии эту идею Лейбница сделал центральным принципом всей своей философии Гегель: развитие самосознания субстанции и познание есть одно и то же. Что касается идеи о противоречивости развития, то она у Лейбница отсутствовала, хотя в наброске «Абсолютно первые истины...» он, между прочим, поставил вопрос о происхождении «несовместимости противоположностей» и противоречий в многообразной действительности.

Лейбниц истолковывал саморазвитие монад как перемещение их внимания на все более новые члены их «рядов мышления», причем «из многих рядов мышления для определения духа сильнее тот, который более совершенен... более совершенен тот ряд мышления (*cogitandi series*), который дает более раздельный материал мышления» (80, с. 13).

Самые низшие в ряду монад Лейбниц называл «голыми (*nues*)»; они составляют главным образом неорганическую природу, и их нельзя назвать ни мертвыми, поскольку смерти нет, ни живущими той жизнью, которой живут сознающие души, так что древний гилозоизм в буквальном своем значении все же неверен. Эти монады «спят без сновидений», и они составляют камни, землю, траву и т. п. Примерно так впоследствии описывал материалист Дидро поведение неорганических молекул.

Между так называемой «неживой» и живой природой существует, по Лейбницу, непрерывная связь через цепочку посредствующих звеньев, т. е. промежуточных существ. Ведь «вся природа полна жизни» (см. 43, с. 324), и сон также является ее разновидностью. Ступени перехода есть и внутри органической природы, — между растениями и животными, животными и людьми.

Второй класс монад отличается тем, что его элементы обладают ощущениями и созерцаниями (восприятиями, перцепциями). Самым неразвитым представителям этого класса свойственны пассивные, т. е. подсознательные и полусознательные, смутные созерцания. Излюбленными их примерами служат у Лейбница едва слышный для нас шо-

рох, издаваемый падающей песчинкой, и слабый шум прибрежных волн (см. 44, с. 51; 43, с. 197, 334). Но это значит, что смутные перцепции, согласно плодотворной для последующей психологии догадке Лейбница, имеются не только у низших, но и у развитых монад (душ, âmes), и их можно встретить у любой монады. Второй основной класс монад составляют животные (animaux); их деятельность по преимуществу страдательна, пассивна, а самосознание им не свойственно.

Третий, самый высокий из нам известных, класс монад образуют души людей. Это духи (esprits), активные сознания, обладающие памятью, способностью к рассуждению и ясной апперцепцией, т. е. локковской рефлексией и самосознанием. Усредненный элемент третьего класса был для Лейбница той моделью, по которой он формировал свое учение о монадах вообще.

Итак, монады при всем безграничном их качественном разнообразии, составляют всеобщую последовательность, некоторую систему, в которой они структурно объединены в иерархию трех основных классов и внутри каждого из них. Развитие монад низшего класса имеет целью достигнуть состояния монад более развитых животных, а развитие последних устремлено к состоянию духов. Но и в онтогенезе высших, духовных, монад, т. е. людей, наблюдается та же картина — их сознательной жизни, ориентированной на развитие научного и философского мышления, предшествуют довольно примитивные состояния как в детстве, так и на начальных стадиях познания ими любого объекта, поскольку познание начинается с пассивной чувственности. В монаде более высокого ранга всегда присутствуют не только как рудименты, но и как необходимые для ее деятельности более низшие состояния, слои. Новое осмысление получает у Лейбница учение Аристотеля о трех уровнях (видах) души — растительном, животном и разумном, т. е. мыслящем, — которое обладает определенным рациональным содержанием: ведь высшие функции организма действительно не могут осуществляться иначе как только на основе низших функций, иначе говоря, они зависямы от них.

Таким образом, развитие коллектива монад означает эволюцию каждого из его членов. Становление рода (филогенез) и индивидуума (онтогенез) составляют модель друг для друга, обладают общими чертами и приблизительно одинаковой структурой. Так обрисовывается Лейбницем

замысел единого ключа программы жизни всех монад, которая гармонизировала бы их совокупную деятельность, несмотря на отсутствие сущностного взаимодействия между ними. Так намечается и будущее гегелевское тождество исторического и логического, мистифицированно выражающее реальный факт единства истории и логики и отражения первой во второй. Добавим, что сходство программ всех монад выражается и в общности тенденций развития их эмоциональной жизни, развертывания их желаний (*appetitiones*).

Каков же, в свете сказанного, конечный пункт телеологического развития монад и как «далеко» он «отстоит» от людей? Каков исходный пункт их развития в мировой последовательности и какова изначальная «пружина» эволюции каждой из монад?

Вопрос об исходном пункте решается у Лейбница с точки зрения континуального ряда «метафизических дифференциалов»: какая бы ни была указана неразвитая и очень низко в восходящей иерархии расположенная монада, всегда может быть в принципе указана какая-то другая, еще менее развитая монада¹. Таким подходом определяется и решение проблемы существования класса или классов монад *post humanum*, после людей. Конкретный ответ здесь невозможен, ибо действует гносеологический принцип «высшие монады непостижимы для низших», но общий характер ответа намечается явственно: такие классы не могут не быть, ибо нет конца ни желаниям монад-людей, т. е. стремлению их к дальнейшему совершенствованию, ни общему прогрессу всего их коллектива. Лейбниц считает, что во Вселенной есть живые существа, более совершенные, чем люди, и в духовном и телесном отношении (см. 44, с. 268). В соответствии с его твердым убеждением, что все монады составляют единый естественный ряд и что нет души без тела, как и тела без души, такие существа не могут быть сродни бесплотным херувимам и серафимам христианской мифологии. Они скорее похожи на неких

¹ Таким образом, «*dx*» у Лейбница имеет главные онтологические значения — начала «мировой линии» монад, символа каждой из монад, обозначения отличия данного состояния монады от его «ближайшего» и, наконец, символа отличия любой из монад от «последующей». Но понятие «последующей» монады вступает в конфликт с понятием их континуального ряда.

идеализированных марсиан или же представителей «достойнейших классов разумных существ», населяющих, по предположению «докритического» Канта, Юпитер или Сатурн.

Итак, высший пункт в цепи прогрессирующих монад — это не люди и не те существа, которые несколько более совершенны, чем человек. Но существует ли этот пункт вообще или он «существует» лишь как регулятивная, но реально как раз не существующая цель стремлений? Как целевая причина — актуальная или же только регулятивная — этот конечный пункт оказался бы одновременно и «пружиной» эволюции любой монады, упорядочивающей и согласовывающей ее деятельность (развитие познавательного содержания) с деятельностью всех остальных монад).

Для ответа на этот вопрос присмотримся поближе к мировой последовательности монад. Она не выражает развития системы монад в том смысле, что происходит превращение одних монад в другие, — такое развитие Лейбниц отрицал, и в XX в. Тейяр де Шарден, например, занял здесь совершенно иную позицию, признавая всеобщую эволюцию мира. Но прогресс каждой из монад в едином их ряду в принципе ничем, пигде и никогда не может быть остановлен. Впрочем, нередко происходят попятные движения: в мире явлений это называют смертью, а в мире сущностей — «инволюцией» монад. Происходит временное возвращение субстанций на более низкий уровень духовной жизни, но, кроме того, нет гарантии, что после каждого такого возвращения сразу же снова последует подъем на ранее достигнутый, а тем более на еще более высокий уровень. Но в целом, если мировую последовательность « dx » → « ∞ », где математические знаки употреблены иносказательно, истолковывать как схему истории бесконечного развития монад, она имеет силу для любой из них. Это значит, что сознание каждой монады, а также и всего их коллектива («общества»), развивается по бесконечному, никогда не завершающемуся пути познания от смутного восприятия к абсолютной истине.

Итак, линия « dx » → « ∞ » устремлена в беспредельность. У беспредельности нет конечного предела, но есть «предел» бесконечный, если саму беспредельность интерпретировать как предел! Этот «предел» саморазвития, совершенствования и самопознания монад отождествляется Лейбницем с понятием «бог».

**Проблема
«верховой» монады**

Ответ на вопрос, что такое «бог» в системе Лейбница, ныне дать не легко. Слишком зависим был философ от своего социального окружения и традиционных форм религиозного мировосприятия, чтобы рвать с этими традициями и формами прямо и открыто, хотя его философская система вела к такому разрыву. Внутри самой философии Лейбница наметился разрыв между экзотерической линией, близкой к религии, и эзотерической, гораздо более далекой от нее. Внутри его учения сохранялась и разрасталась двусмысленность. Истолкование «бога» как верхнего предела прогресса монад (см. 44, с. 434; 43, с. 349) позволяет понять его и как «границу», которая не есть монада, а, строго говоря, лишь направление стремлений всех монад, и как такой «предел», который сам есть монада — и самая совершенная, бесконечно развитая и обладающая полнотой абсолютного знания. Первое понимание направляло к атеизму, а второе согласуется не только с модернистскими исканиями XX в. вроде, например, учения Тейяра де Шардена о «точке Омега» как цели эволюции, но и с официальными представлениями христиан о божественности, вседержителе и творце. Эти рамки создают широкие возможности для разнообразных промежуточных толкований.

Но богу-личности в любом случае не удобно в системе Лейбница. Пусть он как самая высшая монада обладает наиболее ясным самосознанием, самым четким созерцанием, совершенно безошибочным и мгновенным мышлением, беспредельной полнотой знаний и сил. Однако сразу же начинаются столкновения между церковными догмами и другими идеями Лейбницева философии. Бог бестелесен, и Лейбницу приходится согласиться с тем, что он «всецело свободен от тела» (см. 43, с. 358; 82, с. 111); но согласно тому же Лейбницу не бывает монад без их телесных обнаружений (см. 43, с. 203, 230), и если считать, что весь материальный мир есть обнаружение (явление) бога, его тело, то тогда мы приближаемся к пантеизму. Но здесь новая трудность: бог оказывается тогда душой всего телесного мира, однако никакого понятия мировой души у Лейбница нет. Далее. Бог должен быть беспредельным и ничем не ограниченным, но как монада, он в то же время обязан быть «метафизической точкой». Бог — не только цель стремлений всех существ, но, по христианской религии, он также их творец, однако в плане Лейбницева рационализма и утверждения о феноменальности времени, он может

быть лишь «достаточным основанием» бытия всех монад (см. 43, с. 183), что не имеет ничего общего с постулатом творения в некоторый момент времени «из ничего» (*ex deum ex nihilo*) и вообще может быть истолковано так, что «бог» — это лишь символ всеобщей онтологической «обоснованности» мира. Кроме того, монады замкнуты в себе, и это их свойство противоречит тезису о зависимости их от бога (как одной из монад, хотя и самой совершенной), а тем более тезису о творении их им.

Уже сказанного достаточно для вывода, что понятие бога противоречит монадологии Лейбница. К. Фишер справедливо заметил, что Лейбниц «делает» бога творческой монадой, т. е. монадой, которая «действует так, как будто она вовсе не монада» (74, с. 623).

«Бог» Лейбница имеет очень мало общего с христианским богом. Ревнитель православия Н. Соловьев порицал Лейбница за то, что в его системе не нашлось места для Христа (см. 66, с. 79—80). Чужеродным в ней оказывается и учение о первородном грехе. И о какой же отягощенности изначальной греховностью может идти речь у Лейбница, если он сулит людям столь блистательное земное будущее — бесконечный прогресс их познания! Нет места в его системе и для божьих наказаний и наград, для ада и рая, наконец, для творения человеческих душ и вообще мира богом (именно творения во времени как акта) и для загробной жизни. Мало того, оказывается, что у животных есть души и к тому же бессмертные, причем бессмертие их, как и душ людей, означает вечное их существование в нашем земном, чувственно-телесном мире (см. 44, с. 103, 185, 384; 43, с. 270).

Представления Лейбница о земной жизни, единственно возможной для составляющих Землю и населяющих ее монад, были своеобразным компромиссом между религиозным «бессмертием» и признаваемым атеистами фактом смертности всякого живого существа. Но этот компромисс выводил всю проблему из приемлемого для религиозной веры диапазона решений. Ритм попеременных развитий и засыпаний («свертывания») монад, сжатий их в «физические точки»¹, отрицает смерть, но не дает и личного бес-

¹ Интересно, что «пульсация» монад в естественнонаучной интерпретации оказывается как бы своеобразным предвосхищением современных нам представлений астрофизиков о пульсации Вселенной (начало последнего из ее циклов было около 15 миллиардов лет тому назад).

смертия. Когда монада бывшей человеческой души становится какой-нибудь инфузорией, это не имеет ничего общего с сохранением души, ибо «душа» инфузории столь же мало похожа на душу человека, как не схожи их тела.

Конечно, высказывания в духе христианской богобоязненности могут быть найдены в сочинениях Лейбница без труда (см. 43, с. 266, 361, 348), и эта непоследовательность довольно странна у столь глубокомысленного и строго логически мыслящего философа. С благочестивыми замечаниями Лейбница странно диссонируют его слова о том, что люди по уму недалеко ушли от животных, а в трех четвертях своих поступков действуют почти все как обычные звери. С другой стороны, людям незачем чувствовать себя униженными, покорными и рассчитывающими на божественную поддержку: ведь прогресс просвещения не знает пределов, благодаря чему люди есть «малые боги» (см. 44, с. 342), тем более, что мы не видим ничего, что превосходило бы нас. И вообще всякий дух «есть как бы малое божество» (см. 43, с. 361).

Многое говорит в пользу пантеистической интерпретации взглядов Лейбница. Толкование бога как верхнего предела прогресса монад вписывается и в нее. Когда Спиноза утверждал, что «для всякой данной вещи существует другая, более могущественная...» (69, I, с. 526), то пределом могущества он считал беспредельную субстанцию — природу и в этом пункте его атеистическая линия сближается с лейбницеанской: ведь «истинная бесконечность... заключается лишь в абсолютном... абсолюты не что иное, как атрибуты бога...» (44, с. 140).

Понятие природы у Спинозы уже оторвалось от пуповины своего пантеистического генезиса, бог Лейбница лишь вступил в пантеистическую стадию метаморфозы. Это не только абсолютное знание как совокупность всех вечных истин в их единстве, обобщении и интуитивном постижении (см. 43, с. 350) и не только абсолютная мощь, но и всеобщая связь, принцип и полнота единства всех связей действительности. Как абсолютная истина и максимальное совершенство он остается для людей чем-то потенциальным, вроде будущей регулятивной идеи у Канта: люди через познание и деятельность все более приобщаются к абсолютному, но никогда не смогут достигнуть его уровня. Однако в качестве принципа единства и всеобщей природной связи «бог» всегда присутствует в нас и вокруг нас в полноте своей актуальности.

В пантеистическом русле движутся идеи Лейбница, подчеркивающие отсутствие дистанции и грани между богом и людьми. На естественной основе происходит неуклонный подъем человеческих личностей к «божественному» совершенству. И вообще неорганические и растительные тела, т. е. «голые» и «спящие» монады, животные, люди и бог «отличаются друг от друга лишь различными модификациями этого (т. е. одного и того же.— *И. Н.*) бытия» (44, с. 133). Природа не имеет пределов развития, все в ней естественно, даже самое удивительное и небывалое, «ничто не бывает для нее сверхъестественным» (43, с. 74). Многим ли отличается у Лейбница божественность бога от всемогущества природы?

К пантеистической интерпретации «бога» ведет и понятие «излучение (*fulguratio*)» как отношение высшей монады ко всем прочим существам и вещам. Перед нами средняя линия между христианским «творением (*creatio*)» и неоплатонистским, т. е. религиозно-пантеистическим, «истечением (*emanatio*)», а тем более «раскрытием (*explicatio*)», но «излучение» Лейбница не похоже на неоплатонистское, и в нем можно видеть отход к более смелому вольномыслию. Богу-«свету» в системе Лейбница не противостоит на периферии мира никакая негативная «тьма»: ведь абсолютной тьмы не существует, как и не существует ничего «сверхъестественно» светлого, — единая природа объемлет оба свои крайние полюса, свои максимальные противоположности. Тем более «творение» теряет смысл, когда оказывается, что отношение бога к миру чисто логическое и нет никакого «ничто» как изначального «добожественного» состояния мира.

Общая картина мира, набрасываемая философом, близка к пантеизму. Пафос всеобщей оживленности и одухотворенности пронизывает его натурфилософские построения: он сравнивает мир и его фрагменты то с цветущим садом, полным весеннего ликования жизни, то с неумолчно копошащимся и жужжащим роем пчел, то с прудом, кишашим рыбой и всякой прочей живностью, то с каплей воды, в которой интенсивно живет целый микромир (см. 43, с. 324, 357). В рамках такой картины бог есть только в телесных существах природного мира и нигде вне их или над ними, реальность образует только «бесконечное число ступеней, между Богом и ничто» (43, с. 237).

Есть основания и для интерпретации лейбницеанства в духе деизма. Их хорошо видел Г. Лессинг, на них ссылает-

ся К. Фишер. Он утверждает: «Естественная теология Лейбница была тем, чем и должна была быть по всему своему направлению, — деизмом» (74, с. 582). В пользу этого вывода говорит отношение мыслителя к проблеме чудес: в природных процессах им нет места (см. 54, с. 43), и на этом основании Лейбниц отрицает смерть и даже всемирное тяготение, ибо это были бы «чудеса», невозможные в естественном мире (см. 43, с. 209, 220). Поэтому назвать живое органическое тело божественной машиной или же природным автоматом — одно и то же (см. 43, с. 356). Положив достаточное основание бытию монад, бог Лейбница уже не вмешивается в их жизнь и развитие: предустановленная гармония сделала всякое его последующее вмешательство ненужным. Как добрый монарх, воспаряет он над великолепным, гармонично организованным царством нижестоящих существ (см. 44, с. 342). Мало того, над богом господствует моральная необходимость (см. 44, с. 176), и он был подчинен императивам этической целесообразности и выбора оптимального варианта уже при начертании и реализации плана предустановленной гармонии, основавшего природу как некоторую «привычку бога» (см. 43, с. 57). Кроме того, над богом господствуют законы логики, что еще более ограничивает его самостоятельность. Так бог постепенно исчезает в лучах строго логического мышления Лейбница.

Бог гибнет вместе с деизмом, к исчезновению клонится заодно и религиозная составляющая системы Лейбница вообще, и из четырех различных позиций — теизм, пантеизм, деизм и атеизм — не лишена основания и последняя. Такой финал необычен для традиционного лейбницеведения, идет вразрез с его традициями, но факт, что собственно религиозные решения не получают необходимой для них легализации в рамках системы Лейбница. Во всяком случае здесь у Лейбница обнаруживается глубокое противоречие. Расхождение философа с ортодоксальным богословием тем более бесспорно.

Лейбниц рассматривает различные доказательства бытия бога и пытается модернизировать их. Но даже в этих попытках (Лейбниц разбирает четыре доказательства) проскальзывает антиортодоксальная линия.

Аргументация разбирается в «Теодицее», т. е. «Богооправдании», а также в ее наброске «В защиту бога» (*De causa Dei*) (1710). Лейбниц придает более ясное выражение

наметившейся уже у Декарта тенденции превратить онтологическое доказательство в чисто логическое.

«Бог существует» — это аналитическое предложение, и для доказательства его истинности достаточно понять, что оно не противоречиво, т. е. выраженное в нем утверждение возможно. Ведь если бы необходимое бытие не было возможно, то было бы невозможно всякое существование, значит, необходимое бытие возможно. После этого, согласно мысли Лейбница о том, что у бога возможность совпадает с необходимостью, это утверждение должно быть квалифицировано как необходимо истинное. Считая, что бог не нуждается в реальной причине своего существования, поскольку такой причиной служит его собственная сущность (*causa sui!*), Лейбниц все же полагает, что необходима логическая причина (логическое обоснование) существования бога.

Однако данный постулат неоснователен. Предваряя онтологическое доказательство и уже заключая его в себе, он сам принимается Лейбницем без всякого доказательства, так что возникает недопустимый логический «круг». Есть и еще одно слабое звено в рассуждении Лейбница. Далеко не всякое «существование» есть содержательный, т. е. подлинный предикат. Если существование объективное, не зависимое от воли и сознания субъекта, и есть на самом деле предикат, то «существование вообще» без труда обоснованное логическими тавтологиями, предикатом в этом смысле не является. Между тем только оно, «существование вообще», вытекает из рассуждений Лейбница, но означает оно лишь то, что бог «существует» как мыслительный предмет наших рассуждений и размышлений, и не более того (см. 71, с. 182). И. Кант вполне справедливо указал на несостоятельность онтологического доказательства бытия бога, ибо оно спутывает и сливает — вполне в духе рационализма — мыслительное существование с реальным. Мы «должны выйти за его пределы (понятия. — *И. Н.*), чтобы приписать предмету существование» (33,3, с. 523).

Уже Спиноза применил онтологическое доказательство в противоположных теологии целях для обоснования тезиса о существовании материальной субстанции. Используемое Лейбницем онтологическое доказательство при всей его несостоятельности могло быть приспособлено не только к ортодоксальному понятию «бог», но и к понятию деистического, пантеистического и атеистического «бога»

(в последнем случае под этим понятием подразумевается предел полноты природного существования и познания природы).

Второе доказательство, о котором писал Лейбниц, — космологическое, использованное в свое время Фомой Аквинским. В эмпирическом мире все происходящее «случайно», но первопричина всех событий должна быть необходимой, значит, «бог» существует. Но и в этом случае из-за теологического плана анализа просвечивает иной — спинозистский. Декартов вариант рассуждения гласил: я есть существо несовершенное, значит, должна быть совершенная причина моего бытия. Спинозистский его вариант в качестве необходимого фундамента для модальных фактов указывает на природную субстанцию. Определить, на что же именно указывает Лейбниц, можно лишь, смотря по тому, какой способ интерпретации понятия «бог» в его системе имеется в виду и как понимать его формулу: «...Бог есть последнее основание вещей...» (80, с. 29). Но мы уже видели, полной ясности здесь нет. Впрочем сам Лейбниц видел, что второе доказательство сводится к первому, так что на него переносится вся двусмысленность онтологического довода, в котором необходимые причины оказываются логическими основаниями.

Третье доказательство — от вечных истин — фигурировало в первоначальном виде у Августина. Коль скоро существуют вечные и абсолютные истины, гласит оно, должна существовать вечная и абсолютная душа, которая их содержала бы в себе и была их достаточным основанием. Само по себе это доказательство ровно ничего не доказывает, как и предшествующее ему, и Б. Рассел называет его «скандальным аргументом»: ведь от наличия вечных истин невозможно никакое определенное заключение о том, кто осознает, переживает, фиксирует или формулирует эти истины. Кроме того, это доказательство может быть сведено ко второму, а значит, и к первому, шаткость которого нам уже хорошо известна.

Что касается четвертого доказательства, то внешне оно кажется наиболее оригинальным. Это доказательство от наличия в мире гармонии, которая могла быть предустановленной только богом. Иной вариант: бог есть причина высшей морально-целевой детерминации всех вещей. Но оригинального здесь оказывается на поверку мало: перед нами разновидность физико-теологического (телеологического) доказательства *a posteriori*, обсуждавшегося в

XIII в. Фомой Аквинским. Б. Рассел квалифицирует это мнимое доказательство как «наихудшее» из всех, ибо в нем явный логический «круг»: оно уже исходит из наличия, предположенной *гармонии*, которое еще ничем не доказано. И опять, бессилие четвертого аргумента вытекает также и из того, что он сводит ко второму, а значит, снова к первому, ложность которого нам известна.

Все четыре доказательства бытия бога ничего не доказывают по существу, а поскольку понятие «бог» у Лейбница имеет несколько разных значений, то они не укрепляют, а наоборот, ставят под сомнение христианскую ортодоксию. Этот разрыв с нею у Лейбница был неизбежен: ведь он принципиально отрицает субстанциальную пропасть между богом и миром, а «божественное откровение» как источник знания и доказательство бытия божьего для него — пустой звук.

Предустановленная гармония Лейбница, главная его роль состоит в объединении и гармонизации деятельности монад. Спиритуалистическое понимание субстанций отрезало возможность признания их взаимодействия: души, строго говоря, сами по себе не взаимодействуют, не сливаются и не переходят одна в другую, хотя все это может происходить с мыслями. Оставалось искать причину видимых на уровне явлений взаимодействий в синхронизации изначального их состояния, и таковую мог осуществить только действительный «бог». Можно было поступить и иначе, считая «бога» лишь синонимом самой этой изначальной упорядоченности. Но при обоих вариантах интерпретации саму «предустановленную гармонию» монад Лейбниц всячески отстаивал: да, писал он своим оппонентам, все вещи и явления взаимосвязаны, но то, что называют взаимосвязями вещей, есть в действительности взаимосогласованность монад, а значит, мыслительная связь. Эти идеи сложились у Лейбница к началу 80-х годов и оживленно обсуждались им в полемике с Арно.

Изначальная структура развертывания содержания монад, их *Harmonia praestabilitata* рассматривалась философам в трех различных, но взаимосвязанных значениях: (1) прошлое состояние каждой монады определяет ее будущее состояние, т. е. последующие страницы биографии монады предрепены ее самыми первыми; (2) состояния всех монад в один и тот же момент времени гармонизированы друг с другом, что одновременно и зашифровывает мир на

уровне явлений и разъясняет этот шифр на уровне сущностей; (3) духовное содержание каждой монады и их частных систем теперь, в прошлом и будущем гармонизировано с телесной формой его проявления (см. 44, с. 243, 326).

В явлениях «всякое изменение затрагивает все субстанции» (43, с. 73) и «... все существующее взаимосвязано» (45, с. 147). Гармонизация монад есть сущностная причина такой ситуации, и она принуждает их взаимоприспособиться друг к другу и ограничивать друг друга (см. 43, с. 72.). В результате «... все находится в связи в каждом из возможных миров; Вселенная, какова бы она ни была, в своей совокупности есть как бы океан; малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние, хотя это действие становится менее чувствительным по мере расстояния...» (17, с. 122).

Пантеистический и натуралистический пафос понятия «предустановленная гармония» не случаен, и нечто подобное мы встретим у Николая из Кузы, а за ним у Дж. Бруно — авторов, высокочтимых немецким просветителем. Это понятие разрешало по-своему проблему Декартова дуализма и превращало плюрализм монад снова в разновидность монизма, позволяя избежать окказионалистские фантазии. Но в предустановленной гармонии было достаточно своих фантазий, не так уж далеких от окказионализма: возникает полный фатализм, ибо получается, что бог, если развить пример Гейлинкса с часами, как бы заранее завел «часы»-монады, одинаково поставив их стрелки и отрегулировав их ход, а затем все время подводя пружину. Иногда у Лейбница чувствуются мотивы, в которых «предустановленность» связывается не с богом, а именно с позицией самих монад. Они сами по себе стремятся действовать так, чтобы их взаимная гармония не нарушалась: «...все тела во Вселенной, так сказать, сочувствуют друг другу...» (43, с. 104—105), ибо все субстанции «взаимно способствуют друг другу» (43, с. 109), не желая впасть в диссонанс.

Лейбниц придавал предустановленной гармонии огромное значение, и она стала одним из принципов его метода. Он пишет, что многие вопросы решил «апостериорно, на основании» этого априорного принципа (см. 44, с. 391), и связывает его с принципом «совместимости (*compatibilité*)» вещей и процессов (см. 43, с. 274), а также с принципом постепенных переходов. Предустановленная гармония

имеет у Лейбница онтологический и гносеологический смысл, и в этом двойном качестве она была унаследована Фихте, Шеллингом и Гегелем в их учениях о телеологическом саморазвитии Абсолюта. Гносеологически из предустановленной гармонии вытекает не только общий вывод о познаваемости мира, но и более сильное утверждение о том, что результаты познания составляют гармоничную систему. В естественнонаучном отношении из этого принципа вытекает, по Лейбницу, закон сохранения силы (см. 87, S. 529).

Нетрудно обвинить «предустановленную гармонию» в том, что она есть калька с политического идеала Лейбница с его ориентацией на компромисс во всех сферах жизни. Можно обвинить ее и в метафизичности, так как она постулировала приспособленность вещей друг к другу без каких-либо противоречий. Мотив сходств и любви как бы заменяет собой принцип несходств, различий и противоположностей. «...Все дышит взаимным согласием» (43, с. 198; ср. с. 353). Признание великой мировой гармонии преобразуется в мысль о всепримирающем разумном устройении мира, в котором всякая частица для чего-то предназначена, ничто не забыто и все до мелочей продумано. «...В природе нет ничего бесполезного, и все путанное должно развернуться» (44, с. 124). Идея «благоустроенности» мира легко могла быть истолкована очень плоско и вульгарно в плане чисто внешнего целеполагания, как и произошло впоследствии у Х. Вольфа в его «Разумных мыслях о действиях природы» (1723—1725). Сам Лейбниц избегал подобных упрощений, но его концепция не закрывала пути к ним.

Как бы то ни было, если предустановленная гармония, с одной стороны, имеет точки соприкосновения со своей противоположностью — Лапласовым детерминизмом, то с другой — она недалеко ушла от банальных ссылок на мудрую божью волю. И все же она вписывается не только в теистический круг идей. Ведь в итоге введения этого принципа в систему Лейбница погибли столь важные для христианства положения, как актуальность чудес и промысел бога с его функциями верховного надзирателя и судьи, который печется о людях, внимает их просьбам и мольбам, вознаграждает и наказывает их. Предустановленная гармония означала, с другой стороны, не только спиритуализацию причин, но и натурализацию целей, т. е. предостерегала от поспешного изгнания телеономии из естествознания. Последующая история науки показала, что

Лейбниц не был здесь полностью неправ: конечно, все науки правильно поступали, что вплоть до наших дней с большим или меньшим успехом стремились заменить антропоморфные «цели» строго объективно установленными «причинами», но с появлением кибернетики положение изменилось: не только явления размножения и наследственности, но и цикличность жизненного гомеостаза, упреждающее отражение, механизмы консервации информации и тому подобные факты вновь возвратили права гражданства категории «цель», уже освобожденной от какой-либо идеологической мистики. Однако всякая целесообразная и целеполагающая деятельность возникает в конечном счете каузально, и это нельзя забывать.

Возвратимся к соотношению онтологической и гносеологической сторон предустановленной гармонии. Монады, различаясь между собой не только по степени развития и ясности внутренних представлений, но и по качеству, т. е. индивидуальной «точке зрения» на мир, как бы наблюдают мир каждая со своей стороны, в своей личной перспективе (см. 43, с. 71).

Каким же образом гармонируется единство содержащий монад не только с индивидуальностью этих содержащий, но и с устремленностью их сознания (познания) только на самих себя? Это происходит через предустановленную гармонию репрезентации (*repraesentation*), которая состоит в следующем. Каждая монада в ходе бесконечной истории своего существования разворачивает в себе только изначально ей присущее содержание, что и объясняет, между прочим, ориентацию автора этой концепции на трансформистское понимание органической эволюции, которое впоследствии выродилось в свою противоположность — в антиэволюционизм, но в XVII в. не лишено было прогрессивных моментов. Итак, нет ничего нового в монаде, чего не было бы уже в ее недрах. Монада «смотрит» только на себя, «смотрится» в себя, как в зеркало, и видит только себя. Ее представления (*Vorstellungen*) представляют ее саму. Но тем самым, в силу «предустановленной гармонии», монада видит и весь мир, ибо ее представления представляют (*repraesentieren*) всю бесконечную Вселенную. Это значит, что монада «выражает» весь мир, т. е. находится в регулярном и устойчивом познавательном отношении к нему. В письме к А. Арно от 9 октября 1687 г. (см. 117, S. 101). Лейбниц придает этому обстоятельству очень важное значение. Каждая монада есть «живое зеркало (*miroir vivant*)

Вселенной» (43, с. 61; 54, с. 89), своего рода «сжатая Вселенная (Univers concentrée)» (см. 54, с. 88). Таким образом, в ограниченной индивидуальности заложена и тем самым представлена, отображена бесконечная всеобщность. Эта идея, развитая Лейбницем из мотивов Николая из Кузы, получила высокую оценку Ленина: «Тут своего рода диалектика, и очень глубокая...» (3,29, с. 70).

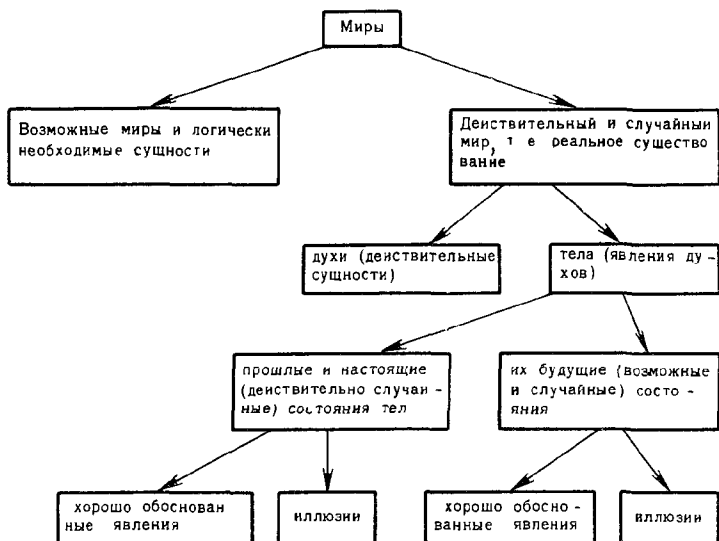


Схема № 8
Соотношение возможных и реальных миров по Лейбницу

Одна из сторон предустановленной гармонии состоит в соответствии явлений сущностям на каждом этапе развития монад. В письме Ремону от 11 февраля 1715 г. Лейбниц доказывал, что субстанции проявляют себя в виде материальных образований, так что каждая монада есть душа, обнаруживающая себя как тело, в совокупный мир тел есть мир явлений монад. Философ определяет тело как протяженную физическую активность

Таким образом складывается картина мира, выраженная на схеме: логические (мыслимые) сущности возможных миров приобретают в нашем действительном мире статус духов (душ), а явления всех возможных миров

как мир действительный имеют в последнем аналог в виде телесного проявления души. Это не значит, что материальный мир более реален, по Лейбницу, чем мир идеальный, но он не менее реален, чем его духовная сущность, духовная же сущность реального мира не более реальна, чем духовно (логически) существующие возможные иные миры, хотя ее реальность как-то отличается по качеству.

Итак, монады суть духи, являющиеся как тела. Монады — это не только «метафизические точки», но в своих проявлениях и «точки» механические (атомы), динамические (центры сосредоточения физических сил), химические (средоточия способности к реагированию), органические (эмбрионы) и т. д. Идея неисчерпаемости духовной субстанции и превращения ее духовных потенций в телесную природу была впоследствии продолжена Шеллингом, утверждавшим, что природа — это видимый дух, а дух — это невидимая природа.

Проблема мира явлений

Проблема материального проявления мира духовных сущностей — одна из центральных у Лейбница. Он стремился показать единство материального мира и тесную связь его материальности с духовной сущностью бытия. Но Лейбницев идеализм не справился с этими задачами, как ни пытался философ этого хитроумно добиться.

Лейбниц движется в рамках следующих утверждений. Монады всегда «воспринимают внешние процессы через внутренние...» (54, с. 88), но это означает, что «внешнее», строго говоря, существует лишь в некотором вторичном смысле: механическое движение есть способ проявления внутренних представлений, физическая упругость — выражение внутренней самостоятельности духа, материальные «пассивные» и «активные» силы — нечто производное от скрытых потенций (см. 94а, S. 262). Силы непроницаемости (антитипии) и инерции образуют сравнительно пассивную первоматерию (*materia prima*) (см. 43, с. 157; 44, с. 333), которая затем преобразуется в активную «вторую» материю (*materia secunda*).

Выводя телесность из протяженной непроницаемости, Лейбниц отказывается в то же время от Декартовой субстанциальной первичности пространства. Он подчеркивает, что материя как явление не есть иллюзия, ибо это противоречило бы принципу совершенства. Материя есть явление истинное, «хорошо обоснованное (*bene fundatum*)». Но неужели все явления одинаково истинны?

В июньском письме 1686 г. к Арно и в других сочинениях Лейбниц приводит различие между тремя видами явлений — реальными (*bene fundata*) вещами, нереальными конгломератами и вводящими в заблуждение явными иллюзиями. К числу первых относятся телесные обнаружения отдельных монад и целостных их организаций (органические тела). Вторые — это хаотические, бессвязные и подчас неустойчивые соединения монад, как, например, стада животных, кучи дров и т. д., только внешне кажущиеся целостными вещами (см. 43, с. 310; 44, с. 186; 118, S. 468). Хотя любой кусок мрамора, как и органическое тело, можно сравнить с «озером, полным рыб», так как он также состоит из живых монад, это все же качественно более низкая упорядоченность, которую вполне реальной в целом назвать нельзя. Еще менее упорядочена куча камней. «...Именно все то, что не есть действительно некоторая вещь (*ein Ding*), не есть также и на деле вещь» (117, S. 97). Явления третьего вида бывают в том случае, когда в их основе не оказывается хотя бы аморфного агрегата, а радуга, двойное солнце на небе, сновидения — все это уже совершенно обманчивые видения, иллюзии (см. 44, с. 130; 118, S. 468).

Лейбниц пытался разграничить виды явлений на основе своей системы модальностей, но не очень убедительно: органическое единство, например, инфузория, необходимо, а такое внешнее единство, как куча камней, случайно. В апрельском письме 1687 г. к Арно Лейбниц писал, что металлические части различных механизмов, целесообразно устроенных людьми, и само человеческое общество не суть случайные агрегаты, но не есть они и органические единства. Теоретическая механика есть наука не о случайных, а о необходимых явлениях: ведь «природа должна объясняться математическим и механическим образом...» (117, S. 206); между тем объекты механики — это неорганические конгломераты, а потому их надо считать случайными.

Трудности возрастают, когда философ ссылается на чувственную практику как средство отличения реальных явлений от воображаемых и указывает в то же время на взаимодействие ощущений с мышлением как на источник ложных познавательных оценок. Как оценить наиболее элементарную, чувственную информацию и чувственное познание вообще? С одной стороны, воззрительно-духовные явления, будучи следствиями духовных же причин, долж-

ны быть для спиритуалиста вполне и даже более реальными, чем абстракции механики, т. е. чувственных иллюзий быть не может и все чувственные восприятия монады есть стадия в разворачивании ее подлинного внутреннего опыта (см. 44, с. 354; 43, с. 22).

Но с другой стороны, у каждой монады свой индивидуальный, отличный от других, угол чувственного переживания мира, и считать все их представления одинаково истинными (а значит, одинаково реальными) можно только в том случае, если они объединяются теоретическим мышлением, наукой. Значит, понятия науки, например, механики, присущие более развитым и способным к отчетливому познанию монадам, более истинны, чем чувственные явления, — цвета, запахи, вкусы суть «призрачные явления» (см. 44, с. 355).

Лейбниц высказывает еще одно мнение, которое соответствует сгхшйному признанию им объективности материального мира. «Идеи чувственных качеств неотчетливы» (44, с. 337), но у цвета и боли есть «неполное сходство» (44, с. 117) со свойствами объектов, как у параболы с кругом. В итоге ответ на вопрос, насколько реальны или же, наоборот, иллюзорны чувственные явления, остается неясным, и Лейбниц лишь по-своему воспроизводит колебания Локка в оценке идей «вторичных качеств».

Иногда же он пытается избежать эту проблему вообще, а значит, и проблему толкования «хорошей обоснованности»; он заменяет ее вопросом о достижении практической ориентации в явлениях и выдвигает в качестве критериев реального в области явлений «согласие со всем ходом жизни (*serie vitae*) в особенности, если это согласие с собственными феноменами подтверждается также большинством других... успех в предсказании явлений будущих из прошлых и настоящих...» (45, с. 146). Непротиворечивость и взаимосогласуемость (совозможность и гармоничность) явлений, а также их предсказуемость — это критерии, приемлемые для многих других идеалистов, начиная с Беркли, и, апеллируя к ним, система Лейбница утрачивает многое из своих достоинств, а понятие «хорошо обоснованных явлений» становится очень туманным. Это была неизбежная плата за идеализм.

Возникает трудность в психологическом вопросе соотношения духовного и телесного у человека. Если монада для себя есть душа, а для других тело, то, спрашивается, почему она убеждена в том, что восприятия ею других тел

означают непременно существование других душ? Появляется опасность солипсизма, и обрисовывается та проблема, решая которую Кант постулировал мир «вещей в себе», «отвернувшийся» от явлений. У Лейбница эта проблема осложнилась тем, что если каждая монада замкнута в себе, то телесные иносказания духовных событий не означают в принципе ничего нового, ибо монаде мало что отображать, коль скоро речь идет о представлении ею самой себя; ведь львиная доля содержания нашего опыта состоит в отображении не самих себя, но многообразия мира!

Каждой монаде остается быть уверенной только в своем существовании. Так углубляется пропасть между миром сущности и явлений, и «...все происходит в душах так, как если бы вовсе не было тел, а в телах — так, как если бы не существовало вовсе душ...» (43, с. 251). Этот вывод был уже не «примирением» Платона и Демокрита, а дуалистическим их рядоположением, и не случайно Кант ссылается на Лейбница, когда противопоставляет царство нравственности царству природы (см. 33, 3, с. 666).

Другие мотивы ведут уже не к Канту, а к Гегелю: Лейбниц не хочет отказаться от понятия «хорошей обоснованности» и настойчиво пытается истолковать телесную каузальность как внешнюю оболочку духовной телеологии. В принципе такое «примирение» телеологии и причинности и было затем повторено Гегелем (ср. 74, с. 382). Но Лейбница глубоко отличало от Гегеля иное отношение к эмпирическому многообразию телесного мира: отстаивая индивидуализацию сущностей, он делает акцент и на индивидуализацию явлений, так что единое у него, в противоположность Гегелю, не подавляет собой многого. Отсюда иное, чем у Гегеля, его отношение к специальному научному знанию, чуждое какому бы то ни было высокомерию и пренебрежению. Гегелевского противопоставления «разума» «рассудку» у Лейбница нет.

Психология и физика Но идеализм философии Лейбница не остался без последствий и для его собственно естественнонаучных воззрений. Механизм эмпирических процессов оказывается своего рода шифром, системой знаков, за которой скрывается организм с его телеологией (см. 54, с. 96). Повторяемость событий, находящая свое выражение в законах материальной природы, выглядит лишь грубой схематизацией постепенных переходов в мире духовных сущностей. Путь к научному выяснению отношения между телесным и психическим в орга-

низме человека закрывается, ибо ядро проблемы переносится в плоскость необоснованных спекуляций.

Поэтому так не уверен Лейбниц в трактовке отношения души и человеческого тела. То он полагает, что тело человека — это как бы «рой пчел», «стадо» и даже «народ», над которыми душа господствует, как монарх над государством послушных слуг. То Лейбниц видит в душе идеальный принцип общего единства всего телесного в человеке, как у Аристотеля, и в этом случае она имеет все человеческое тело в качестве своего совокупного явления. То, наконец, из переписки философа с де Боссом мы узнаем, что весь человек в целом есть одна монада, так что душа проявляется через тело как через свой служебный автомат. Человек у Лейбница оказывается то чем-то изначально простым, т. е. неделимой монадой, то бесконечно сложным, т. е. системой координированных и субординированных монад, хотя непонятно, как могут субординироваться монады, «не имея окон».

Внимание и огромный интерес, проявленный Лейбницем к многообразию эмпирического мира, вопреки его ориентации на спиритуализм, привели все же к замечательным результатам. Он развил механику динамическими представлениями, не удовлетворившись ссылками на скрывающуюся «за» механикой немеханическую жизнь. Впоследствии «критический» Кант ограничился тем, что перенес механическую картину в область явлений и охладил к ее дальнейшей разработке; Лейбниц же, проделав подобную операцию за 85 лет до Канта, продолжал трудиться над усовершенствованием этой картины, считая, что при объяснении физических изменений не следует «без нужды» прибегать к общим ссылкам на их окончательный духовный источник, но надлежит их исследовать. Такой подход вел уже не к расколу между сущностью и явлением, но наводил между ними мосты, хотя и не очень прочные.

В своей физике Лейбниц — продолжатель традиций передовой науки XVII в. и заветов своего учителя Э. Вейгеля, прославившего всемогущество математики. Природа подчиняется законам механики как законам повторяемости явлений и как указаниям на направления действий индивидуальных сил, и в ней нет места вопросу «для чего?», ее можно только спрашивать: «почему?». Действующие в ней силы устремлены к своим следствиям, нацелены на них, но эти «цели» производны от причин, так что в рам-

ках самой природы торжествует каузальность (см. 43, с. 35, 323; 44, с. 57; 54, с. 91, 95).

Но в само механическое физикой Лейбница были введены существенные динамические коррективы, отсутствовавшие у Декарта и Гоббса. В природе сохраняются не движения, но «силы», под которыми он интуитивно понимает то, что стали называть энергией. Картезианскому количеству движений (mv) Лейбниц противопоставляет «живую силу» $\frac{mv^2}{2}$, подчиняющуюся закону сохранения.

Этот закон используется Лейбницем широко, иногда даже как критерий реальности явления в опыте (ср. 87, S. 321), и он связывает воедино качественно различные части опыта: действия не могут исчезать, значит, они лишь переходят в иные состояния, а то, что действует, неразрушимо (см. 82, с. 127), значит, оно лишь трансформируется. Ф. Энгельс отмечал, что «Лейбниц был первым, кто заметил, что Декартова мера движения противоречит закону падения. Но, с другой стороны, нельзя было отрицать того, что Декартова мера оказывается во многих случаях правильной. Поэтому Лейбниц разделил движущие силы на мертвые и живые. Мертвыми силами были «давления» или «тяга» покоящихся тел; за меру их он принимал произведение массы на скорость, с которой двигалось бы тело, если бы из состояния покоя оно перешло в состояние движения; за меру же живой силы — действительного движения тела — он принял произведение массы на квадрат скорости. И эту новую меру движения он вывел прямо из закона падения... А далее Лейбниц доказал, что мера движения mv противоречит положению Декарта о постоянстве количества движения, ибо если бы она действительно имела место, то сила (т. е. общее количество движения) постоянно увеличивалась бы или уменьшалась бы в природе. Он даже набросил проект аппарата («Acta Eruditorum», 1690), который — будь мера mv правильной — представлял бы *perpetuum mobile*, дающий постоянно новую силу, что нелепо» (2, 20, с. 409). Энгельс разъяснил подлинный смысл долгого спора между картезианцами и лейбницанцами так: « mv — это механическое движение, измеряемое механическим же движением; $\frac{mv^2}{2}$ — это механическое движение, измеряемое его способностью превращаться в определенное количество другой формы движения. ...Живая сила есть не что иное, как способность некоторого дан-

ного количества механического движения производить работу...» (2, 20, с. 418, 421).

Как и у Декарта, в физике Лейбница переходы движений совершаются только через посредствующие среды, ибо пустоты не существует, а материя бесконечна, заполняя весь мир (см. 54, с. 74). Почти как Декарт, Лейбниц склонен признать механическую форму движения главенствующей, так что не только «лучи» света и магнита материальны сами по себе, но и законы их движения носят механический характер. Но Лейбниц отвергает дискретность материи, будь то беспредельную, как у Декарта и Гоббса, или же атомарную, как у Гассенди и Бойля. «...В природе нет материальных атомов, ибо малейшая частица материи состоит далее из частей» (119, S. 391), но нет и бесконечно делимых корпускул, ибо физический мир состоит в конечном счете не из частиц, но из материализующихся сил.

Намечаемая Лейбницем физическая картина мира не похожа в конце концов ни на Декартову, ни на Ньютонову. Материальное не сводится к протяженному: пустого, независимого от телесных энергий и абсолютного пространства нет, а ссылка на то, что оно «чувствовалище бога», Лейбницем решительно отвергается. Среди свойств материи нет всеобщего, всегда одинакового по своей природе тяготения, — ведь все материальное многообразно и индивидуально, так что каждому его фрагменту присущи свои особенные, специфические силы, и обмена силами (энергиями), строго говоря, не бывает (см. 54, с. 57, 83, 95).

Отсюда все физические обобщения лишь приблизительны и содержат только относительную истину. При характеристике физических структур Лейбниц не согласен с тем, что они внутренне однородны, и, отрицая как то, что мельчайшие частицы обладают абсолютной твердостью (это вытекало бы из классического атомизма), так и то, что они потенциально «жидки» (это соответствовало бы подверженности бесконечному делению), он полагает, что их поведение лучше всего могла бы описать механика «полужидких» тел (см. 43, с. 206; 44, с. 55—66)¹. Любопытно, что в наше время физики иногда применяют для ядра атома модельное представление густой капли.

Физика Лейбница не возобладала ни в XVII в., ни

¹ В этой связи напомним об образном сравнении лейбницевской трактовки материи с «киселем», который как бы связует монады для внешнего наблюдателя «мирской, плотской связью» (см. 3, 29, с. 69).

позднее. Огромный авторитет Ньютона, выдвинувшего против Лейбница ряд удачных возражений, и успехи механистического естествознания помешали этому, а когда механицизм потерпел фиаско, лейбницианство вошло в преобразованном виде в виталистические построения и было использовано в той или иной мере в идеалистической метафизике Гербарта, Лотце и Вундта, но в этом своем качестве оно уже разделило судьбу идеализма в целом как тормоза на пути научного знания. Впрочем, физика Лейбница была недостаточно разработана и смешана с ненаучными тезисами. В свете этих соображений колебания Лейбница между двумя образными характеристиками природы как «часов» и как «пруда с рыбами» (см. 43, с. 121) указывают на раздвоенность его позиции, а не только на вариации стиля.

Пространство и время Трудности в истолковании природы, к которым привел Лейбница его идеализм, четко обнаруживаются в проблеме времени и в особенности пространства.

Кант упрекал Лейбница даже в том, что он смешивал явления и рассудочные понятия (см. 33, 3, с. 324). Этот упрек чрезмерен. Кассирер, наоборот, стремился сблизить учение Лейбница о времени и пространстве с трансцендентальной эстетикой Канта (см. 87, S. 274, 540), но это также не вполне верно. Подлинную позицию Лейбница проясняют ответ его на размышления П. Бейля и полемика с ньютономцем С. Кларком, в которой они оба обвиняли друг друга в уступках материализму. Лейбниц упрекал ньютономцев в том, что они заставляют бога все время «чинить» несовершенную машину мира, поскольку рассеяние тангенциальных сил в пространстве приходится возмещать «божественными толчками». Кларк, со своей стороны, ставил в вину Лейбницу то, что его бог не вносит творческих изменений в природу.

Из основных посылок Лейбница вытекало, что любые отношения между монадами могут иметь только духовный, логический характер, чуждый чему-либо пространственному и временному. Мысль и дух, а не пространство и время, образует сферу сущности. «...Нечто непрерывное не может быть сложено из умов (ex mentibus), как [оно] может быть сложено из пространств» (82, с. 127).

Ход мыслей философа был направлен против субстанциализации и вообще абсолютизации пространства и времени, свойственной Ньютону, который превратил их в некие внетелесные и самостоятельные «сущности». Лейбниц

убежден, что никакого «чистого» пространства «самого по себе», а значит, и пустоты нет. Правда, в оценке возможности существования «чистого» времени (а также «абсолютного» движения) Лейбниц был не совсем последователен, его аргументы насчет пространства схоластичны, а у Ньютона намечался отказ от особых «сущностей».

Прямой же ошибкой Лейбница было то, что, как и Д. Беркли, он стал критиковать тезис об объективности пространства и времени. Относя представление о пространстве как «реальном абсолютном существе» и о времени как «пустом потоке» к числу «идолов» в смысле Ф. Бэкона, он сближался не только с помипализмом Гоббса, но и с субъективизмом Беркли. Считая, что пространство и время есть нечто «чисто относительное», Лейбниц невольно направил это положение не только против обособления их от вещей, но и против всякого иного их понимания, кроме как способов упорядоченности представлений в субъекте (см. 44, с. 114; 54, с. 46—47).

Лейбниц в полемике с Кларком характеризует пространство как «порядок расположения» явлений или отношение их сосуществования, а абстрактное пространство в головах математиков — как порядок возможных отношений сосуществования. Время — это порядок последовательности явлений или отношение их следования друг за другом, а абстрактное время — порядок возможных отношений следования. Пространственными предикатами характеризуются события, не совместимые в цепи временной последовательности, не совместимые «теперь». Временными предикатами характеризуются события, совместимые между собой только так, как явления будущего совместимы с их настоящим и прошлым.

Итак, пространство и время имеют место в области явлений, но, спрашивается, насколько они как явления реальные? В ряде случаев Лейбниц относит их к числу «хорошо обоснованных», т. е. совершенно реальных явлений (см. 94, S. 564). Но в иных случаях он приходит к иным выводам. Время эфемерно, а пространство бессильно и пассивно. «Застывший» характер пространства делает его наименее «обыкновенным» среди всех явлений. И у Лейбница намечается противопоставление действительного активного мира условной пассивной его геометрической схеме, подобно тому как плоскостные отношения в построении кроссворда противостоят смыслу как лишь чисто внешний способ их выражения (см. 133, p. 103).

Видимо, прав был Б. Рассел, считая, что у Лейбница наметилась целая иерархия видов пространства. Объективно-сущностного пространства у духовных, по своему качеству, монад быть не может, но зато существуют: (1) внутримонадное субъективно-чувственное пространство как структура представлений субстанции, т. е. ее индивидуальная точка зрения на мир; (2) абстрактно-мыслительное пространство математиков, которое реально в том смысле, в котором реальна вся совокупность вечных истин, действительных для всех возможных миров, т. е. область логически возможного в широком смысле слова; (3) междумонадное пространство как система «точек зрения» всех субстанций, в которой приведены к единству индивидуальные структуры их чувственных, а затем рациональных представлений. Третье из перечисленных пространств — это физическое коллективное пространство, и оно не менее реально, чем физические процессы, но не обладает объективностью монад. Интересно, что это концепция представляет некоторый смысл с точки зрения новейших физических представлений об относительности, а пространство (2) имеет черты, общие с топологическими пространствами.

Во взглядах Лейбница на природу пространства и времени осталось много неясного, хотя он был прав, считая, что не существует пространства и времени, не зависящих от объективных сущностей. Он был решительно неправ, постулируя зависимость времени и пространства именно от духовных сущностей, т. е. утверждая их идеальность. Ссылки же на «предустановленную гармонию» — обычный для Лейбница выход из наиболее затруднительных положений — ведут лишь к новым неясностям.

Лейбницу казалось, что предустановленная гармония выражается в строгой архитектонике физического, чувственного и абстрактного миров, в иерархии господства и подчинения, которую видно в живых организмах, где душа командует телом, и в политических структурах, где подданные — послушные слуги князей, а князья — слуги королей. Так координация превращается в субординацию, а иерархия — в систему управления. Но это противоречит тезису о самозамкнутости монад, который в свою очередь глубоко ложен. Если монады самозамкнуты, то невозможны не только их организация в систему господства и подчинения, но и диалог, а значит и коллективная работа ученых в академиях, о которой мечтал великий просветитель.

**Мир, наилучший
из всех миров**

Одно из следствий «предустановленной гармонии» состояло в том, что наш мир — это наиболее гармоничный и благоустроенный среди всех возможных миров, наилучший из всех них (см. 43, с. 265, 353).

Возможно ли существование иных миров, кроме и вместо нашего? Вообще говоря, да, потому что возможна всякая логически непротиворечивая система. Но это значит, что возможны только логически гармонические миры. Однако наш мир существует реально как *единственный мир*, потому что он *самый гармоничный*, что и дает ему больше «прав» на существование, чем всем остальным мирам. В этой части рассуждения «гармоничный» означает уже нечто другое, а именно наибольшую содержательность и полноту, иными словами, — совершенство.

Наш мир — самый совершенный в принципе из всех миров, и он развивается, а значит, продолжает совершенствоваться. Тем не менее в каждый момент его существования в нем реализуется максимум реально возможного и разнообразного для этого момента именно в рамках данного мира. Иначе говоря, наш мир и совершенен, и не совершенен. Это противоречие возникает от столкновения диалектического по своей природе понятия «развитие» с метафизическим понятием «наибольшее совершенство».

Лейбниц выдвинул логические основания, по которым совершенство мира может состоять только в *процессе* его совершенствования. 2 декабря 1676 г. он записал, что если бы все возможное для нашего мира было полностью реализовано, то мир погрузился бы в пучину абсурда. Ведь тогда все логически в себе непротиворечивое было бы одновременной реальностью, так что, например, было бы истиной, что у некоторого человека и двое и пятеро детей, и все из них мальчики, и наоборот, все девочки и т. д. Значит, не все возможное реально совместимо.

Но логические противоречия устранить не удалось, и они подрывали изнутри различие между действительным и возможными мирами, вовлекая в сеть антиномий. Это различие основано у Лейбница на том, что логико-математические знания (истины) одинаковы во всех мирах, но этого нельзя сказать о законах природы. «Возможно, что есть другая природа вещей, в которой и другие законы» (82, с. 121). Спрашивается, что это за «другие законы» природы? Очевидно, что они должны отличаться от законов, существующих в нашем мире, своими эмпирическими

следствиями, а эти следствия должны быть совместимы друг с другом в соответствии с тем в логике, что одинаково для всех миров. Но наш мир включает в себя максимально возможную сумму совместимых вещей и событий, его природа «превосходит все то, что мы в состоянии были бы придумать, и все наиболее совместимые по сравнению с другими возможности реализованы на великой сцене ее представлений» (44, с. 283). Ведь набор монад в нашем мире охватывает всю их тотальную совокупность от « dx » до « ∞ » без каких-либо перерывов (см. 111, S. 79). При широком значении понятия «совместимость» остается допустить, что в состав возможных миров входят только такие события и вещи, которые представляют собой фрагменты нашего мира. Значит, возможные миры есть часть нашего действительного мира, а в нашем мире ...буквально все возможно! Но это неверно.

С другой стороны, каждый из возможных миров должен быть некоторой целостностью, и если в состав их входит хотя бы несколько вещей и событий, общих с нашим миром, каждый из этих миров, подчиняясь общей для всех них логике, в конце концов должен развиваться до состояний нашего мира. Тогда все миры совпадают, и, чтобы этого не было, остается допустить, что в состав возможных миров всегда входят лишь каким-то образом «ухудшаемые» и в этом смысле «несовершенные» фрагменты мира действительного. Но в таком случае ни «предустановленная гармония», ведущая к совершенству, ни вообще принципы философии Лейбница в возможных мирах не действуют! В этом смысле верно, что Лейбниц «по ошибке принял вообразимую возможность за возможность понятийную» (133, р. 222). Впрочем, если понимать «совозможность» узко, в строго логическом смысле, то возможен, как мы уже заметили, по крайней мере один «антимир», в который входили бы отрицания предикатов, присущих нашему миру в конкретных ситуациях.

Как бы то ни было, Лейбниц настойчиво подчеркивает превосходство мира, в котором мы живем. В нашем мире возникает наилучшее государство, сложилась «совершеннейшая монархия», и весь он в целом прекрасен (см. 43, с. 138, 250, 296). Что касается этической его характеристики, то «...в мире никто не должен быть несчастен, если кто не захочет» (82, с. 31—33).

Как же быть с тем фактом, что в мире множество зла, страданий, явных несовершенств? Если бы несовершенства

сводились только к отсутствию некоторых более высоких совершенств, это могло бы быть оправдано хотя бы тем, что весь мир не может быть столь же совершенен, как самая совершенная из всех возможных монад, но где найти оправдание гибели детей, мучениям невинных людей и зверским преступлениям?

В качестве ответа Лейбниц использует принцип контрастности: «без... полустраданий не было бы вовсе удовольствия» (44, с. 147), «кто не пробовал горьких вещей, тот не заслужил сладких и даже не оценит их» (43, с. 140), кто не терпел мук и не пережил ужаса, тот не оценит счастья и не сможет полно насладиться радостью. Значит, зло — это необходимая ступень к добру, и оно порицается нами лишь потому, что мы не познали его действительной роли (см. 43, с. 267) и не сумели подойти к моральной оценке происходящего с точки зрения универсума, как советовал Спиноза. Теневые моральные стороны нужны для того, чтобы ярко воссияли светлые стороны мира, и это значит, что зла как такового в мире по сути дела не существует, и в целом он полон моральной благодати. Бог не желал зла, а лишь допустил неизбежный недостаток блага.

Кроме того, Лейбниц использует здесь идею развития. Мир, совершенно свободный от того, что называют злом, не был бы способен к дальнейшему совершенствованию; теперешнее «зло» в явлениях способствует достижению более полной будущей гармонии добра в сущности.

В этой позиции Лейбница сплелись различные мотивы. С одной стороны, полно глубокомыслия указание на прогрессивную историческую роль зла, диалектику функций которого подчеркнул впоследствии в «Философии истории» Гегель и объяснил в «Ниццете философии» Маркс. С другой стороны, Лейбниц, при всем его стремлении отождествить моральное благо с реальным счастьем людей и нежелании быть наивным апологетом всего происходящего, примыкает к той традиции в оправдании зла, которая идет от Августина к Беркли и которая не миновала Декарта.

Абстрактный гуманизм дворянского просветителя склонял взирать на бедствия и горести трудящихся классов с удобной дистанции, помогающей без больших терзаний примириться с фактом зависимости и угнетенности. Недаром Вольтер в повести «Кандид, или оптимизм» (1759) столь метко высмеял надежду Лейбница на то, что каждый обретет свой уютный уголок под сенью небес.

Лейбниц понял, что тезис об иллюзорности зла заводит в тупик. В «Теодицее» он различает три вида зла ради углубления его истолкования не как теневого стороны добра, а как недостаточной его степени. Он выделяет зло (а) метафизическое, т. е. несовершенство всех земных творений, (б) физическое, т. е. страдание, (в) моральное, т. е. грех (см. 16, с. 137; ср. 43, с. 262). Второй вид зла может быть, по мысли Лейбница, объяснен и оправдан по «предустановленной гармонии» как естественное наказание за греховное, т. е. нарушающее требование природы, поведение и вытекает из третьего вида зла, который, в свою очередь, есть следствие первого его вида, т. е. зла метафизического. Наличие зла как несовершенства философ изображает в виде стимула к дальнейшему развитию и познанию, чем оправдывает, заодно, и производные виды зла. И преодоление собственного несовершенства во власти человека, поскольку несовершенство, т. е. зло, есть недостаток знания, и оно побеждается просвещением.

Происхождение зла от недостатка знаний объяснимо тем, что человек, мало зная о последствиях своих поступков, совершает ошибки. Совершает же он их потому, что делает не тот, который следовало, выбор, т. е. злоупотребляет своей способностью свободно выбирать. Итак, зло есть следствие ложно направленной свободы воли. Мы перед новой, еще более трудной проблемой, которая по своему значению далеко выходит за пределы внутренних проблем просветительской этики Лейбница.

Проблема свободы воли Без свободы воли мир был бы лишь унылым механизмом, в котором всякий поступок человека предопределен. И если даже это предопределение и гармонично, Лейбниц отказывается признать такой мир совершенным, ибо ведь совершенство есть свобода (см. 53, с. 81). Но мир, в котором царит свобода воли, оказывается во власти произвола, и из него вместе с предустановленностью исчезают также и гармония и совершенство. Дилемма фатализма и волюнтаризма вплетается Лейбницем в рамки моральной коллизии, где произвол неведения ведет ко злу, а полнота знания неуклонно поворачивает человека на путь добра. Лейбниц, как и Спиноза, готов восславить познанную необходимость, в которой свобода была бы другой стороной необходимости, но с решением Спинозы он все же не согласен: для бездушной субстанции спинозизма «свобода» пустой звук, а для человека-модуса она есть лишь иное

название его покорного подчинения фатуму субстанции.

Для субстанций-личностей Лейбница свобода не была бы пустым звуком, по наличие ее помало бы столь дорогую сердцу философа «предустановленную гармонию», выступавшую в глазах большинства его читателей как предопределение от господа бога. В завязавшейся у него полемике с А. Арно философ подыскал решение, приемлемое и для него и для теологов. Решение это таково: свобода воли людей предопределена свыше, что значит то же самое, что монадам природой вещей предуказана активность, однако всякое человеческое решение определяется мотивами. Всякое такое решение может быть заменено иным, даже ему противоположным, ибо возможно то, отрицание чего не ведет к логическому противоречию. Как отмечал Лейбниц в письме Косту от 19 октября 1707 г., решения и вытекающие из них поступки людей «случайны» в принятом философом модальном смысле. Этим устраняется фатализм, но не к выгоде противников детерминизма.

Эта позиция все-таки не совместима с «предустановленной гармонией». Но гораздо важнее вопрос о ее совместимости с детерминизмом, и здесь обнаруживается неожиданная глубина воззрения Лейбница. Свободные отклонения в деятельности монад, ведущие ко злу, можно бы считать заранее запрограммированными, т. е. принудительно определенными их собственным содержанием. «...Душа человеческая в некотором роде есть духовный автомат...» (18, с. 323). Так мы получим больше того, что нам требовалось: фатализм упраздняет свободу. Однако Лейбниц идет дальше, учитывая, что в каждой монаде цепь ее внутренних опосредований бесконечна. Бесконечность снимается фатализм! Детерминация уходит своими истоками в глубину каждой монады, и у этой глубины нет дна ни в познавательном, ни в онтологическом отношениях: только «бог» в состоянии обзреть все звенья цепи опосредований как в прошлом, так и в будущем, и к «богу» как в актуальной бесконечности восходит эта цепь. Итак, решение противоречия свободы и необходимости Лейбниц диалектически связывает с актуальной бесконечностью Вселенной, к которой восходит тайна случайного.

Значит, необходимость реализуется через свободную волю, но «склонность без [фатальной] необходимости» в философии Лейбница имеет иной смысл, чем «свободная необходимость» Спинозы. Существуют различные степени свободы, и они возрастают по мере подъема самосознания

и познания монад, по мере увеличения их активности. Но чем более активность опирается на умножающееся познание, тем более свобода утрачивает черты произвольности, ведущей к ошибкам, и превращается в разумную целенаправленную деятельность, детерминированную вполне целесообразными мотивами. У невежественного человека и «в тысяче действий природы проявляется случайность, а у кого нет суждения, когда он действует, у того нет свободы» (15, с. 15). У человека же разумного и просвещенного случайности в поведении играют все меньшую роль, зато действие «склонности без [фатальной] необходимости» все более усиливается. Ведь «...самая совершенная свобода скорее состоит именно в том, чтобы не быть скованным при выборе наилучшего» (54, с. 68). Свобода есть самодетельность разумного субъекта, направляемая все более обоснованными мотивами. «Тем больше свободы, чем больше бывает действия на основании мотива; тем больше несвободы, чем больше происходит действия из аффектов души» (42, с. 30). Свободный человек решает и поступает так, что осуществляет «избрание совершенной мудрости». Человеческая личность — это не какая-то пешка в руках необходимости, но сознательный и активный ее реализатор.

Впрочем, «фатальности... не нужно страшиться, а следует избегать только жестокого рока или необходимости, не знающей ни мудрости, ни выбора» (54, с. 48). Искомый им результат философ видит, в частности в том, что «действия случайные вообще и действия свободные в частности не становятся поэтому необходимыми в смысле безусловной необходимости...» (18, с. 323). Не в том дело, что случайные поступки человека не детерминированы мотивами: немотивированных решений и поступков нет и быть не может. Но между мотивами можно выбирать, этот выбор имеет свою детерминацию и т. д., цепочка детерминаций теряется в бесконечной массе все более мелких фактов. Однако Лейбниц как идеалист всюду видит в конечном счете духовную детерминацию, и идеализм заставил его здесь двигаться только в узком русле психических детерминаций.

Распространение детерминации на всю бесконечную Вселенную стало подрывать ортодоксальные представления о роли бога в мире как свободного властителя, католический догмат свободы воли человека утрачивал абсолютность, а протестантские его ограничения вплоть до

учения о предопределении — свой сугубо религиозный смысл.

Чтобы избежать явного разрыва с христианским вероучением, Лейбниц ввел три различных необходимости, соответствующие трем видам зла и добра: (а) метафизическую или логическую, согласно которой существует только то, что логически непротиворечиво, а противоречивое невозможно; (б) физическую в мире явлений, совпадающую с физической каузальностью, не имеющей исключений; (в) нравственную. Последняя охарактеризована Лейбницем как особый вид необходимости с целью избежать подчинения бога необходимости метафизической, т. е. субстанциальный бог будто бы свободно избирает лучшее решение, по которому из всех возможных миров реализуется только один, но, будучи нравственно идеальным существом, бог должен был якобы санкционировать существование именно наилучшего из всех возможных миров и не мог поступить иначе (см. 54, с. 87).

Синтеза свободы и необходимости в философии Лейбница не получилось, и понятие нравственной необходимости, т. е. «склонности без необходимости», заменяющее логическую детерминацию психологической, хотя и оставляет всегда формальную возможность совершения иных поступков, чем те, что совершаются, фактически не выводит за пределы фатализма «предустановленной гармонии». Сам бог оказывается в тисках фатализма, так как расплывающаяся фатализм бесконечность, будучи вся налицо дана, заключена в нем самом. Строгая деонтическая необходимость в конце концов столь же однозначна, как и необходимость классической логики. Нравственная необходимость оказывается у Лейбница даже сильнее всякой другой, коль скоро она господствует над всеми прочими ее видами, и «фатализм» физического мира, как и «предустановленная гармония» мира духовного, оказываются всего лишь ее следствиями (в отличие от структуры видов зла, где моральное зло, наоборот, производно от зла метафизического). Лейбниц подметил, что путь к верному решению проблемы свободы и необходимости лежит через анализ бесконечности, но «замкнутая» в боге бесконечность предметом эффективного анализа быть, конечно, не смогла. Таким предметом должна быть подлинная реальная бесконечность материального мира, но именно она осталась вне Лейбницева анализа. Дело меняется, если бога интерпретировать как бесконечный предел саморазвития мира,

но эта трактовка, как мы знаем, не стала в сочинениях философа главенствующей.

**Развитие знания
и критерии истины**

Развитие монад есть саморазвертывание предзаложенного в них знания. Поэтому Лейбниц — защитник теории врожденных идей, сторонниками которой были Платон, а в новое время — картезианцы и кембриджские платоники.

Врождены, по Лейбницу, как содержание опыта, так и категории, употребляемые для его обработки. Врождены ощущения и чувства, склонности поведения и знания. «... Врожденные истины (*vérités innées*) заключают в себе как инстинкты, так и природный ум», и всю математику (44, с. 72; ср. с. 87). Короче говоря, мы «врождены самим себе» (44, с. 93).

Тезис о врожденности идей Лейбниц проводил в довольно тонкой интерпретации, использующей идею развития и противопоставленной им взглядам как Декарта, так и Локка. Он упрекает Локка в непонимании самостоятельности души, а Декарта — в упрощенном ее изображении. Используя образное сравнение, он пишет, что душа — это как бы белый мрамор, в котором скрываются прожилки и неоднородности (см. 44, с. 75; 43, с. 193), и для того, чтобы выявить их, нужны усилия резчика по камню и ваятеля. «... Идеи и истины врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам или естественным потенциям» (44, с. 49, 80, 102; 43, с. 82, 180, 190), и сделать их из виртуальных актуальными можно только путем напряжения внимания, воспоминания и обучения, вообще образования. Локк прав, что в душе при рождении нет знания истин, но он не прав, отрицая наличие в ней потенциального знания. «Нет ничего в разуме, чего не было раньше в ощущениях, за исключением самого разума» (44, с. 100). Познавательные ошибки проистекают не столько от чувственных иллюзий, сколько от погрешностей в суждениях и от слабости памяти.

В критике предшественников Лейбниц был не вполне прав. Декарт, как мы отмечали, вовсе не утверждал, что новорожденный младенец осознаёт вечные истины и что будто бы только неумение говорить мешает ему сообщить о них.

Что касается Локка, то он, как и Лейбниц, указывал на различия в способностях и задатках, полученных людьми от рождения (см. 46, с. 224). При этом, мате-

риалист Локк был прав, отрицая врожденность знаний и признавая наличие наследственной информации, основывающейся на анатомо-физиологических предпосылках, но отнюдь не представляющей собой каких-то врожденных знаний.

Лейбниц искал средний, компромиссный путь между Декартом и Локком, и он старался сделать свою концепцию врожденных идей более гибкой. В этом был свой рациональный момент, ибо Лейбниц подчеркивал зависимость наших знаний от опыта прошлых поколений, опосредованность их знаниями, имевшимися прежде. Указывая, что истоки знаний коренятся в неосознанных и смутных, бесконечно слабых перцепциях, Лейбниц обратил тем самым внимание на роль неотчетливых форм восприятия истины. Меньше всего он собирался ориентировать ученых на бесплодное «воспоминание» неких врожденных знаний. Лейбниц апеллировал к экспериментам и рассуждениям.

Посредством смутных восприятий монады как бы «прислушиваются» к отдаленному гулу огромного мира. Осознание врожденных идей начинается со слитного переживания всего мира. Но это смутное переживание есть также и способ познания, без которого человек не обходится на протяжении всей своей жизни. Смутные перцепции связывают воедино механическую и многокачественно-чувственную картины мира, их слабый «шорох» и глухой «шум» играют как бы ту роль, которую для астрофизика наших дней исполняют проникающие космические излучения, несущие информацию о чрезвычайно ранней поре мироздания. Чем более «далеким» в механико-геометрической схеме мира представляется данной монаде некоторое явление, тем менее отчетливо и более смутно она его воспринимает (см. 43, с. 354). Кроме того, низшие монады только неотчетливо и смутно могут воспринимать более высокие, т. е. развитые, монады, если только не обгонят их в своем развитии.

В этой связи в теории познания Лейбница оказывается правомерным понятие «смутного знания», т. е. знания относительно мало определенного, и вообще знания в смысле относительной истины, которая классическому рационализму XVII в. была противопоказана. Между тем, ее роль в системе воззрений Лейбница значительна. Неполнота знания присуща не только смутным, но и более отчетливым чувственным восприятиям, но все они суть необхо-

димая ступень на пути познания. Важную роль приписывает Лейбниц и вероятностному и гипотетическому познанию. Вслед за Ф. Бэконом он подчеркивает значение отрицательных фактуальных инстанций, способных опровергнуть положения, считавшиеся прежде заведомо бесспорными.

Каков же критерий истинности наших знаний? Философ пришел к выводу, что Декартов критерий (истинно то, что отчетливо осознается в мышлении) нуждается в уточнениях (см. 93, S. 328): он указывает лишь на общую тенденцию познавательного процесса — от смутного знания к отчетливому, от неясной интуиции к более ясной. Не может служить искомым критерием и врожденность, так как *все* идеи врождены. Кроме того, «отчетливость», «ясность» и близкие к ним понятия не тождественны: ясность есть нечто большее, чем наглядность: яркой (и в этом смысле ясной) идеей может быть и идея не очень отчетливая (см. 44, с. 330). Многое из того, что представляется нам ясным и отчетливым, лишь кажется таким, и чувственные критерии вообще ненадежны и недостаточны. Ощущения «могут подсказывать и подтверждать эти (разумные. — *И. Н.*) истины, но не доказывать их безупречную и постоянную достоверность» (44, с. 75), так что к чувственным критериям следует добавить логические правила (см. 43, с. 45).

В «Размышлениях о познании, истине и идеях» (1684) сложилась схема признаков истинных идей, которая была построена путем формально-логической дихотомии, но отражала процесс и отчасти способ восхождения ко все более истинным идеям. В результате возникла градация развития характеристик истинной идеи, в которой на смену чувственным идеям приходят рациональные. Низшие уровни идеи не перерастают в высшие, а как бы служат им пьедесталом: как впоследствии у Гегеля, рациональный этап познания «накладывается» на чувственный, но не питается его «соками»; однако интуиция вырастает из рационального этапа. Вот эта схема, которая может быть истолкована и как градация критериев истинности: (см. схему № 9).

Под «темной идеей» Лейбниц имел в виду смутные ощущения, которые настолько неотчетливы, что разум не в состоянии судить об их совместимости или несовместимости (см. 44, с. 346). Идея «ясная» обладает яркостью, т. е. интенсивностью воспринимаемых качеств, и очевид-

ностью, т. е. непосредственной достоверностью, на которую способна чувствительность, но она позволяет лишь узнать вещь (см. 43, с. 39). «Смутная идея» также обладает ясностью (яркостью), но ум не в состоянии четко перечислить ее признаки (см. 43, с. 39, 172, 203). Таковы ощущения сильных, но трудно определяемых запахов и смешанных окрасок. В качестве примера «смутной идеи» Лейбниц приводит и неопределяемые понятия, так что

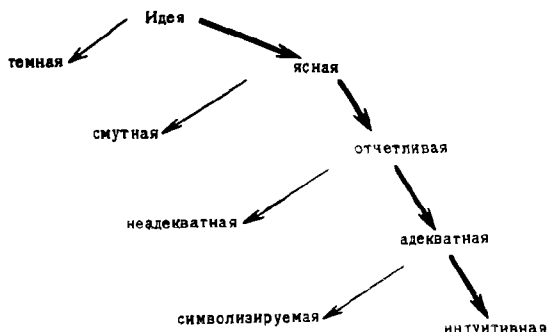


Схема № 9
Классификация идей по степени приближения их к
полной истине

именно в этом пункте схемы имеется в виду, надо полагать, переход от чувственных идей к рациональным, от познания «пассивного» к активному. Идеи «отчетливые» содержат в себе поддающиеся строгому перечислению признаки, которые позволяют получить понятие вещи, резко отличающее ее от других вещей.

«...Отчетливое познание имеет степени» (43, с. 88), и достижение более высоких из них требует дальнейшей дихотомизации идей. Нужно отсеять «неадекватные идеи», в которых строгого перечисления всех признаков предмета достигнуть не удалось. Зато в идее «адекватной» мы обладаем полным познанием в том смысле, что анализ отчетливо познаваемых нами признаков, например, некоторого числа, доведен до осмысления и формулировки каждого из них (см. 44, с. 233). Адекватному познанию, по мнению философа, свойственны всеобщность, строгая четкость и направленность на раскрытие возможностей вещей, т. е. диспозиций их развития. Делится же оно на два вида, из которых первый оперирует «символизируемыми» идеями,

а второй — идеями «интуитивными» в смысле рациональной интуиции.

Под первым следует понимать мышление в умозаключениях, суждениях и понятиях, обозначаемых символами. Иными словами, это оперирование символами, и Лейбниц, понимая огромную роль знаков в познании, упрекает Локка и Декарта в недооценке ими формальной логики. Символическое познание осуществляет знаковую фиксацию признаков, коннотацию терминов в понятиях и оперирование ими по законам и правилам логики, и его успехи достигаются ценой утраты наглядности. Символическое познание должно быть увенчано интерпретациями, истоки же своей четкости оно черпает в интуитивном познании. «Первичное отчетливое понятие мы можем познать только интуитивно, в то время как сложные понятия — по большей части только символически» (43, с. 41).

Под интуитивным познанием надо понимать познание высокого уровня непосредственности, при котором мы одновременно мыслим все признаки, составляющие данную вещь (см. 43, с. 91). Рациональная интуиция — это как бы «монада» всех рациональных доказательств, содержащая в своем субъекте все предикаты вещи самым очевидным и отчетливым образом (см. 82, с. 105). Этот, высший, уровень познания позволяет нам актуально осознавать всеобщие самоочевидные истины, которые бесспорны, ибо бесспорно всякое самождественное предложение, в котором $S=P$. Интуитивное познание, по Лейбницу, не изначально, хотя оно позволяет обрести начальные пункты рационального познания в символах, но само есть результат длительной познавательной деятельности, выводящей в конце концов интуитивные истины из потенциального скрытого состояния в актуальное.

Эта деятельность совершается с помощью мышления, строго соблюдающего законы логики и обеспечивающего предсказательную силу наших знаний. Нередко говорят, что верховный критерий истинности у Лейбница — это формально-логический закон противоречия, т. е. в данном контексте — требование считать достоверно истинным только то, обратное чему логически противоречиво, а значит, ложно (см. 44, с. 76). На этом законе основаны доказательства через приведение к абсурду. Действительно, интуиция у Лейбница самоочевидна потому, что этот закон, соединенный с законом тождества, необходимо проявляется в ней всей широтой.

Но всеобъемлюще ли действует этот закон во всей области познания, по Лейбницу? Ведь философ признает существование смутного и приблизительного знания, а также знания о вероятном (см. 44, с. 327), в котором этот закон, как и вообще на чувственном уровне, не может проявиться вполне определенно. Однако «...не следует пренебрегать никакой истиной» (44, с. 322). Логика вероятного должна базироваться на логике необходимого, но высказывания о возможности бытия тех или иных вещей «следует вывести из природы вещей» (44, с. 328), что требует, конечно, применения логических законов, но на уровне наблюдений и констатаций они едва ли будут достаточным условием истинности формируемых утверждений и прогнозов. С другой стороны, в пользу безысключительной всеобщности действия закона тождества-противоречия как закона, регулирующего достижение истинности, говорит то, что во всех случаях суждения, как подчеркивает Лейбниц, либо истинны, либо ложны. Он убежден во всеобщности действия двузначной логики, что не лишено оснований при определенной интерпретации ее логических значений.

Как бы то ни было, действие закона тождества-противоречия в качестве критерия истинности было шагом вперед по сравнению с предшествовавшим рационализмом середины XVII в. «... Лейбниц,— писал В. Каринский,— заменил менее определенное Декартово понятие об ясном и отчетливом знании во всяком случае более строгим требованием необходимой связи между субъектом и предикатом умозрительных истин» (35, с. 99). Но закон (принцип) тождества-противоречия не есть, строго говоря, самый высший логический принцип у Лейбница. Разбирая его метод, мы видели, что этот принцип возводится к принципу достаточного основания (см. 128, sect. 11—16). Правда, закон достаточного основания не ведет к вполне определенным результатам, он носит слишком общий характер. Из этой трудности Лейбниц вышел благодаря тому, что сам закон достаточного основания стал приобретать у него характер требования формально-логической непротиворечивости. С данным требованием вполне согласуется стихийная диалектика Лейбница, и эта гармония диалектики и формальной логики была одним из высших завоеваний великого мыслителя, увы, отчасти утраченным другим великим диалектиком — Гегелем.

Законы противоречия-тождества и достаточного основания исполняют свою гносеологическую роль в системе

Лейбница, вступая в комбинации с другими принципами. В итоге комбинирования произошло слияние двух законов — противоречия и тождества в один общий закон. В результате этого критерий непротиворечивости (согласно которому суждение, в котором S и P тождественны, истинно потому, что оно непротиворечиво) превратился в критерий тождественности (согласно которому непротиворечивость этого суждения есть следствие тождественности в нем S и P). Так, высшим критерием истинности оказывается принцип тождества (см. 128, р. 187), а это опять возвращает к тому, что таким критерием является рациональная интуиция, при которой содержание субъекта познания тождественно познаваемому объекту и последний анализически может вытекать из субъекта.

Виды истин

Теперь рассмотрим учение Лейбница о классификации истин с собственно логической точки зрения. Напомним, что он утверждает врожденность всего познания, а это при акценте на логический характер процесса выявления знаний равнозначно априоризму. *Весь мир может быть, хотя бы в возможности*, познана а priori, и переход этой возможности в действительность есть бесконечный процесс обнаружения предикатов в содержании субъектов суждений. В каждый данный момент различные личности находятся на различных достигнутых ими уровнях этого процесса, а одна и та же личность (монада) в различные моменты своей жизни не может оставаться на прежнем уровне.

В отличие от генетической схемы постепенного восхождения от *лжи* (наименьшей истины в смутном познании) к истине (наибольшей истине интуитивного познания) можно построить логическую схему, в которой от понятия «истины вообще» спускаются к частным видам истины. В качестве общего определения истины Лейбниц принимает соответствие суждения актуальной или возможной действительности (см. 44, с. 350), причем в силу рационализма это соответствие — повторяем — приобретает вид тождества субъекта и предиката в самом суждении. Возникает следующая схема (№ 10):

Здесь (1) — это исходные логические (L) истины, «непосредственные аксиомы». Они составляют содержание абсолютного мышления мира сущностей, зафиксированного в логической структуре всех возможных миров. Значит, это необходимые, всеобщие, вечные, сущностные истины. Часть их заложена в человеческом мышлении и всплывает

в процессе духовного развития человека. В генетической схеме им соответствуют «интуитивные идеи».

(2) — это производные логические истины, их Лейбниц называет «вторичными аксиомами» (см. 44, с. 358). Теоретик выводит их из истин (1) и в генетической схеме им соответствуют «символизируемые идеи», которыми оперируют математики, физики и т. д. Сложнее дело обстоит с истинами (3) вида.

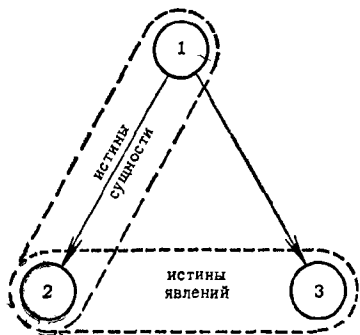


Схема № 10
Соотношение видов истины по Лейбницу

Это истины факта (F) в мире явлений, различные предметные констатации и описания (см. 44, с. 392). С точки зрения эмпирии, F -истины исходны, первоначальны, а аксиомы получают от них путем индуктивных обобщений. Но Лейбниц оспаривает это и как рационалист рассматривает единичные и частные, случайные и преходящие факты лишь как «при-

меры» и «пробы» (см. 43, с. 189—190), как поводы для осознания и формулировки всеобщих утверждений, так что последние, строго говоря, от истин факта не зависимы (см. 44, с. 366). Но для полноты реализации принципа онтологичности истин этого недостаточно, и требовалось признать, что истины факта производны от рациональных истин. К этому признанию Лейбниц и пришел в конечном счете.

Но прежде всего, насколько ошибочно было его мнение о самостоятельности «истин разума», т. е. истин (1) и (2) видов? Рассмотрение показывает, что в этом мнении философа было и рациональное зерно, несмотря на идеалистический его характер. Присмотримся к этому его воззрению ближе.

Среди «истин разума» ведущую роль играют исходные истины (1), т. е. самождественные утверждения «всякая вещь есть то, что она есть», «равносторонний прямоугольник есть прямоугольник», «существующая сущность существует» и др. К числу их относятся логические утверждения, которые впоследствии стали называть «тавтологиями», истины математики и т. д., и все они основаны на

принципе тождества (см. 44, с. 80, 318; 43, с. 348). Эти истины получаются через анализ содержания субъекта предложения, в котором уже находился или даже совпадал с ним его предикат, так что это истины аналитические. Они непосредственно проистекают из онтологической структуры мира, по которой монады тождественны совокупности всех своих свойств и состояний, содержат в себе законы Вселенной и служат «для связывания идей» при ее познании (см. 44, с. 395, 402).

Производность истин (2) и истин (1) дается по определению. Эти истины дедуктивно выводятся из исходных истин на основании формально-логического закона противоречия (см. 43, с. 178, 347) и, как и первые, действуют во всех возможных мирах, а следовательно, и в нашем. Охватывая всю сферу возможного, они оказываются необходимыми: «...возможные истины истинны, а невозможные ложны» (44, с. 235). Приложение истин (2) к нашему реальному миру порождает предложения, выведенные из реальных определений. Таковы утверждения, что «вещь не есть то, что не есть эта вещь», «реальная сущность не есть сущность воображаемая», «теплое не есть цвет» и др. Последний пример особенно показателен тем, что есть продукт приложения закона противоречия к понятиям чувственности, на базе которой возникают истины (3) вида.

Но это еще не говорит о том, что сами истины (3) зависят по своему содержанию от «истин разума», т. е. от (1) и (2), хотя говорит о том, что формирование истин (3) происходит непременно при использовании хотя бы простейших логических структур, так что вообще «...чувства не могут убедить нас без помощи разума в существовании чувственных вещей» (44, с. 115)¹.

Истины (3) вида Лейбниц характеризовал как «случайные» (в том смысле, что противоположное им не нарушает закона противоречия, а значит, «возможно»). Эти истины охватывают сферу явлений монад в нашем реально существующем мире, но не касаются существования логических истин, возможных миров и бога. Основанием для истин факта служит закон достаточного основания: ведь констатация чувственно воспринимаемых яв-

¹ Лейбниц здесь прав, поскольку вопрос об истинности или ложности ощущений возникает только на уровне суждений о них.

лений нуждается всегда в обосновании ее соответствующими восприятиями.

Утверждение о самостоятельности «истин разума» Лейбниц во многом базировал на традиционно-рационалистической критике чувственного познания. Констатации чувственно воспринимаемых фактов всегда не надежны, «условны», лишены абсолютной достоверности (см. 44, с. 362, 395, 399). Знания, получаемые путем индуктивных обобщений, также лишены абсолютной достоверности. Лейбниц ищет источник таковой в логических построениях разума, хотя иногда пишет в духе «пути пчелы» Бэкона.

По этому поводу заметим следующее. Если бы была возможна одна единственная логическая система (двузначная и притом субъектно-предикатная логика, которую Лейбниц считает действующей безысключительно во всех мирах), то в таком случае из посылок его рационализма вытекало бы, что эта система и заложенные в ней ее следствия есть непосредственный слепок со структуры действительности, так что истины (1) и (2) от истин факта не зависят и они самостоятельны. Но дело обстоит иначе. Логических построений может быть огромное количество, классическая двузначная логика занимает среди них привилегированное положение, а ее независимость от *фактуальной* структуры действительности и ее познания иллюзорна, хотя, с другой стороны, в утверждении о совпадении структуры логики и структуры мира есть немалая доля истины. В. И. Ленин писал, что «логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира...» (3, 29, с. 162). Но они явно не могут его исчерпать.

С этим вопросом связаны нелегкие проблемы универсальности формальной логики у Лейбница. Имеется мнение, что «Кант... оказался ближе к истине в оценке универсальности формальной логики, чем Лейбниц и Гегель» (58, с. 111). С этим трудно согласиться, и цитируемая статья как раз дает материал для противоположного вывода. Автор усматривает «универсальность» логики у Лейбница в трояком его убеждении, а именно, что (1) законы мышления не зависят от частной области изучаемых предметов и неизменно действуют в любой из них, по (2) структура общих связей и отношений между реальными предметами любого рода тождественна структуре законов мышления, а (3) из последней может быть выведено содержательное знание о мире. Очевидно, что (3) вытекает из (2), а вместе они составляют Лейбницев принцип ра-

ционализма, отрицание же (1) убеждения этому принципу не противоречит, ибо модификация законов логики особенностями исследуемой предметной области может быть истолкована как зависимость самой этой области от особенных логических законов, не учтенных прежним их описанием. По сути дела сам Лейбниц применяет такое истолкование при введении им модальных закономерностей, хотя он и не считал последние частными.

Канту не требовалось «пожертвовать» (2), а значит, и (3) тезисами ради спасения (1), хотя он действительно с этими двумя тезисами порвал. Ошибочность абсолютной трактовки (3) тезиса ныне в науке доказана. Не удалось спасти от критики и (1) тезис, так что Лейбниц был неправ, полагая, что одна и та же логика действительна во всех «возможных мирах». И, конечно, не от формальной логики надо ожидать открытия общих законов бытия.

Но (2) и (3) тезисы содержали в себе и момент истины, по крайней мере в том отношении, что вопреки конвенционализму теория отражения указывает на объективность базы и нетривиальность содержания основных логических принципов. Что касается (1) тезиса, то в нем был рациональный момент уже в том, что возможен ряд физически различных миров с одними и теми же законами логики.

Если отказаться от узкого постулата универсальности двузначной логики и признать, что теоретик имеет право конструировать различные логические исчисления и системы, тогда здание рационализма Лейбница рухнет, хотя оказывается, что он был в некотором роде прав, утверждая независимость истин от эмпирических фактов. Но лишь «в некотором роде», ибо практическое принятие логической системы зависит от ее фактуальной интерпретации, а «вложение» многозначных логик в двузначную доказывает их зависимость от структуры нашего мира, следствием которой являются и наблюдаемые факты, и формулируемые нами *F*-истины.

Теперь о стремлении Лейбница истолковать *F*-истины как производные от *L*-истин. Будучи вполне естественным для его рационализма, это стремление было им реализовано на основе следующих предпосылок: (а) расширительного логического истолкования закона достаточного основания, (б) утверждения о неисчерпаемости в принципе врожденного содержания нашего сознания и (в) возможности строго логического выражения любой *F*-истины. Из закона

достаточного основания в широком его понимании вытекает, что в конечном счете все истины рационально взаимосвязаны, в том числе и истины факта. Идеал системного познания получил у Лейбница выражение в виде постулата принципиальной, хотя для человека и недостижимой в видимости F -истин из бесконечно полного класса первоначальных аксиом (см. 44, с. 358). О реализации такой выводимости мечтал уже Декарт. Врожденность чувственного знания для монад не очевидна, но «... если мы можем извлечь ее (т. е. какую-либо производную истину. — И. Н.) из нашего духа», то она «врожденна» (44, с. 84). Доказательством правоты Лейбница в его мнении о возможности такого извлечения не может, конечно, быть ни его ссылка на то, что бог будто бы нравственно был обязан избрать именно такой, а не иной мир фактов, ни его соображения о том, что факты прошлых времен превращаются в мыслимые элементы логически связной и внутренне согласованной системы исторического описания.

Обозначившаяся у Лейбница тенденция к «поглощению» F -истин истинами логическими привела к образованию в его взглядах зачатков эзотерической системы, главные выводы из которой Лейбницем в печатные его работы не были включены. Отличие второй системы от монадологии определяется отличием «человеческой» теории познания, в которой Лейбниц отдавал должное эмпиризму, теории познания все совершенного, идеального, «божественного» разума. В роли последнего могла бы выступить, если использовать современные нам аналогии, электронная вычислительная машина с бесконечно полной и совершенной «памятью» и программой. Но такая невозможна.

От монадологии к панлогизму

О панлогистской системе взглядов Лейбниц писал к А. Арно, и того охватывал богобоязненный ужас. Л. Кэптюра (1868—1915), издавший в 1903 г. логические рукописи философа, и Б. Рассел, обративший внимание на эти вопросы, впали все же в преувеличение. Они полагают будто есть «два разных» Лейбница. Если в его учении монада определяет онтологию, то теперь логика стала определять онтологию.

Однако уже Лейбницев закон достаточного основания вел не только к признанию всеобщего значения формальной логики, но и к панлогическим следствиям, играя роль метапринципа, упорядочивающего онтологические функции логики. Вся действительность обладает логическим х

характером, а аналитичность высших истин, от которых в принципе производны все остальные истины, приводит к тому, что идеал анализа как *выведения* делается не только тановым хребтом всей системы знания, но и базисом структуры самого мира: свойства, состояния и события должны выводиться из субстанций, в которых они виртуально содержатся, точно так же, как предикаты должны выводиться из субъектов суждений (см. 118, S. 441—442). Ошибки на этом пути могут возникать только от «интерпретации» — от спутывания малых и слишком смутных перцепций, от неверного истолкования четких перцепций, а затем обозначающих их символов и т. д. По своей логической структуре ошибки суть противоречия, а логические противоречия суть ошибки. Неудивительно, что эти идеи привели Л. Кутюра к выводу, что у Лейбница налицо «аналогия и почти полное тождество его метафизики и его «реальной» Логики» (см. 88, p. 279).

Итак, все истины в конечном свете — это логические тавтологии (см. 118, S. 439; ср. 43, с. 59). Значит, в каждом истинном полном понятии, в том числе и в эмпирическом, в скрытой форме должна содержаться вся прошлая и будущая история объекта этого понятия. «...Индивидуальное понятие каждой личности раз и навсегда заключает в себе все, что с ней когда-либо случится» (119, §. 190). Например, истинное понятие «Сократ» должно быть в принципе таким, что в нем заложена вся биография этого мыслителя. В этом состоит одно из проявлений простоты, свойственной строению мира и позволяющей объединять все действия природы из ее духовных первооснов. Примеры черпают всю истинность из воплощенной в них домы, аксиома же не основывается на примерах» (44, 396).

Но если все «примеры», т. е. факты, восходят к логическим первоначалам, то к ним восходят и метафизические структуры. Если *F*-истины вытекают из *L*-истин, то не могут быть в стороне и истины метафизические. Лейбниц попытался реализовать выведение метафизики из логики. Как же он поступил и с методом.

В одном из фрагментов около 1695 г. Лейбниц выводил принцип всеобщих различий из тезиса об аналитичности всех истин, т. е. в конечном счете — из закона тождества, согласно которому отсутствие различий привело бы к совпадению всех предложений о фактах в одно предложение (см. 118, S. 440). Кроме того, он характеризует принцип

монадности и положение о врожденности знания как следствия из закона тождества, приравнивающего вещь к последовательности (программе) всех ее состояний. А из принципа всеобщих различий вытекает, по Лейбницу, даже такой конкретный факт онтологии явлений, как отсутствие пустоты, ибо у пустоты и пространства могли бы быть совершенно одинаковые части, а это данному принципу противоречит (см. 118, S. 443—444). Так намечается структура, отличная от разобранных выше схем строения метода.

Замысел сам по себе был величественным: включить чувственный опыт в царство разума, растворить эмпирическое в рациональном и тем самым добиться идеала, при котором «... все может быть доказано...» (82, с. 73) и природа познавалась бы нами как продукт «божественной», т. е. абсолютно всеохватывающей и полной математической логики, ибо для всей Вселенной существует «одно единственное решение». Но чтобы этого добиться, надо суметь пройти бесконечную дистанцию, отделяющую нас от полной совокупности логических истин, и охватить ее, т. е. осуществить бесконечный анализ, а это для нас невозможно. Да и ту далеко не бесконечную по своему действительному содержанию онтологию монад, которую построил Лейбниц, невозможно вывести из чисто логических посылок, и многое из того, что он называет аксиоматическим, ему приходится втихомолку заимствовать из эмпирии; к логике не сводимы ни биологические, ни физико-динамические характеристики монад.

Итак, панлогические тенденции уже прежде были в построениях Лейбница. Но, с другой стороны, их всегда ограничивало различие между сущностью и существованием; возможностью и действительностью, логикой и физикой, исчислением и жизнью. В рукописях же, опубликованных Л. Кутюра, имеются отличия от того, что было известно о Лейбнице до этого. Эти отличия состоят в более резких формулировках следствий из последовательно проводимого рационализма.

Рационализм приводит к выводу, что всеобъемлющий логический детерминизм господствует над самим господом богом. Намек на это содержался уже в § 13 «Рассуждения о метафизике» (1685) и в «Теодицее», где существование бога доказывалось из закона достаточного основания. Но теперь оказывается, что бог должен быть подчинен и всем прочим логическим и методологическим принципам; закон

противоречия сводит на нет свободу его воли (см. 35, с. 303), а принцип всеобщих различий запрещает ему лишить монады их телесного обличия. Закон достаточного основания вырисовывается в более монистическом виде: различные четыре его прочтения (для областей явлений, сущности, морали и математики) погружаются в логическое и растворяются в нем. Они уже не только совпадают в сфере бесконечного всезнания, называемой «божественным разумом», но и порождают ее, «подчиняют» ее себе, сливаются с ней. Отсюда вытекает еще одно истолкование понятия «бог» у Лейбница, а именно как совокупности общих логических законов бытия — законов, ограничивающих бесконечность эмпирического многообразия в нашем мире¹.

Итак, независимость логики от чувственного опыта, которая впоследствии стала гипостазой неопозитивистов (ср. 147) потребовала у Лейбница и независимости ее от бога — личности. Высшим существованием стало не божественное, а логическое, причем все логически «возможное» более реально, чем все конкретное, пусть даже целым легионом логиков осознанное, а также чем все фактически «действительное». Ведь все возможные (непротиворечивые) логические исчисления и системы уже есть, вне зависимости от того, открыл ли, построил и записал кто-либо с помощью знаков эти исчисления и системы. Значит, нет «возможных миров», а есть бескошечная вереница вариантов действительного логического мира, а еще точнее — существует только один этот логический мир как дизъюнктивная совокупность всех возможных в нем логических построений. За пределами этого единственного мира нет ничего — ни истин, ни фактов. Бог есть не более как символ всеобщей гармонии. Если номиналистические тенденции вели Лейбница к трактовке бога как особой монады, то панлогические ведут его к растворению бога в универсалиях.

Итак, панлогизм торжествует. И если логически возможное тождественно реально реализуемому, то всеобщее формально-логическое исчисление должно содержать в се-

¹ При такой трактовке понятия бога появляется возможность истолкования логической, моральной и физической необходимости у Лейбница как трех последовательных ступеней ограничения хаотического многообразия в мире и превращения его в упорядоченную гармонию (см. 102).

бе всю систему категорий. Сомнительно, что этот и подобные ему выводы переводят систему Лейбница в плоскость Платонова учения о числах¹, но, несомненно, что Лейбниц проложил ими дорогу Гегелю.

Выводы из панлогической концепции умножаются, независимо от того, хотел ли этого сам Лейбниц. Так, если логическая противоречивость и реальная несовместимость есть одно и то же, а противоречивость понята только как несовместимость утверждения и его формально-логического отрицания, то отличия одной монады от других не только чисто логические. Мало того. Если одна монада совместима со всеми другими существующими монадами, то она же «несовместима» с ними в том смысле, что с ними не совпадает. Значит, если она есть A , то любая из прочих монад и все они вместе суть не- A , т. е. они вступают с нею в логическое противоречие, и придется признать, что права на существование имеет только одна данная монада. Конечно, можно запретить толковать логическое отрицание контрадикторно, но тогда возникают новые трудности, и они расшатывают либо монадологию, либо панлогизм.

**Логика
и естествознание**

Но панлогизм Лейбница способствовал его логическим изысканиям. Здесь завоевания Лейбница были весьма значительны, и его метод привел к значительным научным идеям и прозрениям (см. 116).

Если Декарт соединил алгебру с геометрией, то Лейбниц соединил логику с математикой, а через дифференциальное исчисление усилил связь математики и физики. «... Анализ бесконечно малых,— писал он,— дал нам средство соединить геометрию с физикой...» (44, с. 342). Это были диалектические идеи с огромными для науки последствиями. Впрочем, Кант и Гегель снова «развели» в разные стороны логику и математику, и только к концу XIX в. идеи Лейбница, открытые заново, пробили себе путь.

Синтезируя логику и математику в единую дисциплину, Лейбниц стремился реализовать две идеи.

Первая из них состояла в истолковании мышления как оперирования знаками, что наметилось у Р. Луллия, Т. Гоббса и Э. Вейгеля, но теперь было поставлено в центр интенсивного комбинаторного анализа. Оперирование знаками должно приобрести вид исчисления. «Исчисление, или

¹ Такое заключение сделал Хиршбергер (см. 106, S.181).

оперирование, состоит в создании отношений, осуществляемых через преобразования формул по некоторым (*gewissen*) предписанным законам» (118, S. 114). Построение исчисления мыслей надо начинать с выработки их алфавита, в котором словами и более краткими знаками были бы точно обозначены вещи, процессы и их реальные соотношения (см. 94, S. 190—193). Точное описание элементов мышления позволит сконструировать упорядоченную аксиоматику. Каждое имя будет в ней коннотацией свойств вещи, и «значения терминов, т. е. определения вместе с тождественными аксиомами, образуют принципы всех доказательств» (44, с. 381; ср. 118, S. 450). Так сложилась бы *characteristica universalis*, т. е. всеобщая система знаковых обозначений, которая помогла бы упорядочению имеющих звание, усовершенствованию исследований, облегчению связей всех наук друг с другом и коммуникаций между учеными разных стран.

Аналитичность всех необходимо-истинных высказываний, указывала дорогу развитию логики на базе математики как математической, символической логики. Работа Лейбница «О комбинаторном искусстве» (1666) провозгласила соединение Аристотелевой логики со знаковым исчислением и открыла тем самым новые горизонты. Философ не только защитил силлогистику от нападков Гоббса, Декарта и Локка, провозгласив, что она «есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа» (44, с. 423), но и сделал тот шаг, без которого силлогистика была обречена на застой. Хотя Гегель и порицал Лейбница за внедрение «механических» приемов в логику, однако именно за этими приемами было великое будущее. Лейбниц оказал влияние на тех теоретиков, которым пришлось открывать математическую логику заново — на де Моргана, Фреге, Пеано. И Рассел (1900) и Кутюра (1901) именно с работ о Лейбнице начали свои исследования по математической логике и признали в Лейбнице ее основателя. В логике и математике, писал Рассел в предисловии к изданию 1937 г. своей книги о Лейбнице, многие из его мечтаний осуществились и показали, наконец, что они «нечто большее, чем фантастические выдумки».

Другая идея, воодушевившая Лейбница, состояла в ориентации на всестороннее применение логических исчислений. Формальное оперирование символами, их и с ч и с л е н и е (*calculus ratiocinator*), введенное в научную практику, обеспечит следующее: «если между людьми возник-

нут споры, то потребуется лишь сказать: «Подсчитаем!», дабы без дальнейших околичностей выяснить, кто прав» (118, S. 16). В письме Лопиталю от 23 апреля 1693 г. Лейбниц развил эту идею дальше.

Мыслитель надеялся, что истинный метод комбинирования послужит нитью Ариадны для всех ученых. «Универсальная математика (*mathesis universalis*)» должна состоять из двух частей, из которых первая — это комбинаторное искусство (*ars combinatoria*), применяемое к обозначенным знаками качествам вещей, а вторая — логистика, или логическая алгебра, оперирующая любыми количествами и любыми объектами, которые поддаются количественному выражению. Эту «универсальную математику» Лейбниц в заметках 1675 г. назвал «логикой творческой свлы» (118, S. 452).

Правда, Лейбниц преувеличивал возможности строгих исчислений. Абсолютно всеобъемлющее исчисление неосуществимо, а познавательный процесс, как писал сам Лейбниц, бесконечен. Иногда его упрекают в ином, а именно в том, что его новаторство сдерживалось некоторым собственно логическим консерватизмом. Рассел писал, что Лейбниц упорно стремился втиснуть логику в обычные рамки субъективно-предикатной схемы предложений, а это мешало ему пойти в формализации мышления дальше арифметизации силлогистики. Однако Н. Решер (см. 131, р. 77), Г. Шольц и Г. Мартин справедливо считают эти упреки чрезмерными. Ведь Лейбниц обратил внимание и на изучение иных отношений (кроме обычных для традиционной логики, как-то: равенство, неравенство, включение класса в класс или принадлежность признака вещи), а именно на изучение симметричности, транзитивности и т. д., а это раскрывало новые горизонты. Кроме того, он рассматривал пространство и время как отношения и предложил даже специальный знак для обозначения «отношения вообще». Следует помнить и о том, что понятия «совместимости» и «гармонии», без которых падает вся онтология Лейбница, — это понятия отношений.

Бесспорны значительные конкретные достижения Лейбница в логической науке. Очень плодотворным было уже само введение символики не только для переменных, но и для логических констант. Известно, что Лейбниц был предшественником Эйлера в геометрической интерпретации силлогистики, которую он истолковал также и несколькими арифметическими способами (см. 40, с. 444—448). Ис-

следования Р. Кауппи (см. 111) показывают, что в логике Лейбница скрывались, кроме двузначного исчисления высказываний, модальное исчисление терминов со значениями «возможно» и «невозможно» и несовершенное модальное исчисление существований. Только в XX в. должным образом были оценены изыскания философа в проблемах дефиниции тождества и синонимии, а также семантического различия между «смыслом» и «значением» имен и выражений и др.

Велики заслуги Лейбница в теоретическом и прикладном естествознании как ученого нового типа, организатора науки, борца за связь теории с практикой, за создание не только «способа доказывания» (*ars judicandi*), но и «искусства изобретений» (*ars inveniendi*). «Немец Лейбниц, рассыпая вокруг себя, как всегда, гениальные идеи, без заботы о том, припишут ли заслугу открытия этих идей ему или другим, — Лейбниц, как мы знаем теперь из переписки Папена (изданной Герландом), подсказал ему при этом основную идею: применение цилиндра и поршня» (2, 20, с. 431). В 1672 г. Лейбниц значительно усовершенствовал счетную машину, ранее изобретенную Паскалем, став тем самым родоначальником машинной математики. Н. Винер считает, что Лейбниц выдвинул первые идеи о *machina ratiatrix*, думающей машине.

Достижения Лейбница в математике обычно начинают перечислять с открытия им дифференциального исчисления (1675), методологически связанного с принципом постепенных переходов. Это исчисление, наряду с изучением несоизмеримых отрезков, сходящихся рядов и теории асимптот, в свою очередь, стимулировало общую методологию, в частности, анализ проблемы «случайных» истин. Лейбниц начал разработку исчисления вероятностей, важного для установления гипотетических истин, исследовал некоторые специальные кривые, обратил внимание на теорию игр. Он долго размышлял над «лабиринтом континуума», и его результаты здесь весьма интересны. Примечательно навеянное Галилеем решение проблемы геометрического континуума: в мире логически возможного «...линия реальна, а точка — это только идеальный предел бесконечного деления; в метафизике же актуальны только окончательные составляющие, монады, а всякий образуемый ими континуум феноменален» (131, р. 111), что находит свою аналогию в учении Лейбница о вещах-конгломератах. Таким путем удалось «обойти», хотя и не решить, парадоксы Зенона.

В физике Лейбниц оставил непреходящий след прежде всего в связи с отмеченным выше спором о двух мерах движения. В статье 1686 г., помещенной в «Acta Eruditorum», он выступил против Декарта, утверждая, что подлинной мерой движения является «живая сила». Его мысль о разделении сил на статические («мертвые») и кинетические («живые») была глубоко плодотворной, и на его сторону стал И. Бернулли, хотя позиции картезианцев еще долго находили защитников в лице Папена и Кларка. По сути дела Лейбниц был основоположником закона всеобщего сохранения энергии (ср. 56, с. 287—290). И хотя Лейбниц не смог противопоставить Ньютону своей физической системы, он оставил заметный след в разных областях физики — и в исчислении механики движения планет, и в оптике, и в теории упругости и т. д.

Под теологическим термином «транскреация» Лейбниц имел в виду философскую идею неустанной активности монад, физическое движение как всеобщее свойство природы. Он заявил, что нигде не видит пассивных и инертных масс, но всюду — неустанную деятельность, так что движение есть всеобщее свойство материи. Эти диалектические положения были спустя столетие воспроизведены в канве идеалистического мировоззрения Шеллингом, будучи подкреплены новым естественнонаучным материалом. Ленин был глубоко прав, отмечая, что Лейбниц через телеологию пришел к принципу связи материи и движения. Полемика Лейбница против материалистов XVII в. была по сути дела борьбой его против метафизического метода.

Своеобразно сплетены были передовые и отсталые идеи в биологических воззрениях мыслителя. Исходившее из принципа постепенности переходов представление о наличии непрерывных опосредствований между растительным, животным и человеческим царствами было замечательной идеей, которая впоследствии воодушевила Дидро и Гете, но с признанием органической эволюции была несовместима реакционная концепция духовной телеологии. Наибольшее, чего достиг здесь Лейбниц, это как бы гибрид эпигенетизма сложных организмов и преформизма¹ монад, что соответ-

¹ Сторонники эпигенеза (К. Ф. Вольф, Е. Спядецкий) считали, что у органических зародышей при развитии происходит новообразование органов. Преформисты (Галлер, Боннэ, Кювье и др.) утверждали, что органы и виды живых существ созданы богом, так что история органического мира есть лишь «развертывание» уже имеющихся форм.

ствовало как механической трактовке явлений, так и принципу телеологической предзаложенности будущего в прошлом. Это был своего рода синтез взглядов Гарвея и Мальпиги. Натурфилософия Лейбница была отягощена его идеализмом: отрицание сущностного взаимодействия физических тел предвосхищало субъективизацию категорий взаимодействия и причинности у Канта, а усмотрение подлинной диалектики только в мире духовного доставило Гегелю схему для его «отчужденного Духа». И все же, открыв дверь диалектике в природу, Лейбниц сделал значительный шаг вперед по сравнению со своими современниками и даже учениками.

Итоги лейбницеанства Философская система Лейбница — классический пример тесной связи теории познания с методологией наук, а философии в целом — с запросами и уроками естествознания. Эта система породила впечатляющую картину мира как единого и восходящего движения. «Все стремится к совершенству» (см. 43, с. 119; ср. с. 127, 142, 338; см. 44, с. 48, 67), и этот прогресс никогда не прекратится. Мир бесконечен и неисчерпаем. Он обладает колоссальной внутренней активностью, и составляющие его сущности — это центры сосредоточения колоссальной энергии. В каждом своем пункте он полон динамизма, внутренний смысл которого — в развитии познания и просвещения. «И хотя иногда и встречается попятное движение, наподобие линий с заворотами, тем не менее в конце концов прогресс возобладает и восторжествует» (43, с. 184). Этот прогрессивный и бесконечный путь познания есть путь к свободе (см. 43, с. 135). Так намечаются принципы, которые лягут в основу классического немецкого идеализма начала XIX в., — отрицание отрицания, слияние онтологического развития с познавательным и усмотрение смысла истории в утверждении свободы.

Если у Декарта мир был структурой, то у Лейбница он оказывается именно системой, ибо понимается как организованное и гармоничное целое. Декарт полагал, что если хоть одна частица движется, то неизбежно должен находиться в движении весь мир. Лейбниц убежден, что если хоть одна частица мира отличается от другой, но с ней согласуется, то уже в этом проявляется целостная гармония. Системное единство мира дополняется у Лейбница системным единством науки, т. е. единством знаний и коллективной деятельностью ученых.

Удивительно современен нам этот философ-«метафизик»! Лейбниц не только сыграл крупную роль в исторической подготовке немецкой диалектики начала XIX в., но в ряде отношений предвосхитил взгляды на природу в субатомной физике XX в. Наши представления о неисчерпаемо содержательных микрочастицах ближе к взглядам Лейбница, чем Бойля и Ньютона. Не менее важно то, что его диалектические воззрения на мир сплетены с формальной логикой в нерасторжимое и плодотворное единство. От Лейбница наука нового времени унаследовала идеал формальной непротиворечивости, но от него же — задачу для теории познания, которую можно сформулировать так: надо изучать, как, где, когда и почему возникают противоречия и как их можно преодолеть и разрешить. Непротиворечивость знания — это логическая основа истинности научных систем, но она никогда не достигается людьми во всей своей полноте, и борьба за нее идет на всем пути науки.

Задолго до критиков априоризма Канта Лейбниц показал, что формальная логика отнюдь не застыла на пределе своего развития. Но логика, мышление, наука не смогут прогрессировать, если не будет развито искусство оперирования знаками. Ведь «все человеческое мышление совершается посредством некоторых знаков или обозначений (*Zeichen oder Characteres*)» (119, S. 110). Лейбниц — один из инициаторов аксиоматизации и математизации науки. «Наилучший бальзам для души, когда могут быть найдены немногие мысли, из которых по порядку вытекает бесконечно большое число прочих мыслей» (118, S. 24). Логизация и математизация разрушали иррационализм слепой веры и поднимали на более высокую ступень апологию «естественного света разума», начатую Декартом.

Замечателен взгляд Лейбница на человека. Начиная с юношеской диссертации 1663 г., он всегда проводил «принцип индивидуализации», что подчеркивало значение и ценность личности. «Я» есть не модус, но самостоятельная субстанция, неповторимая индивидуальность. Но индивид может и должен обрести себя в рамках целого, и, развивая себя, он все более глубоко осознает и переживает свои связи с универсумом: «индивидуальность включает в себе бесконечность» (44, с. 252), тогда как у Спинозы, наоборот, бесконечность поглощала, подавляла и растворяла в себе всякую индивидуальность.

Нет преграды между животным и человеком, но это не

ведет к принижению человеческого достоинства: ведь именно люди наиболее преуспели в прогрессе знаний, и их прогрессу не будет конца. Опредеичивание человеческого духа в продуктах его научной и технической деятельности не только не мешает этому прогрессу, но есть его необходимое условие. Просвещенный разум неистребим и вечен, а подлинное бессмертие человека — в его знаниях, которые он передает обществу. Общество, в представлении Лейбница, — гармоничный «хор» монад-людей, каждая из которых через развитие своей индивидуальности способствует развитию и благу всех.

В этих идеях и представлениях Лейбница было много утопически-просветительского и наивно-прекраснодушного, но в них было и исторически прогрессивное зерно. Недаром спустя более чем столетие, Фихте и Гегель развили их основное содержание. Монада Лейбница — это прообраз Абсолютной идеи Гегеля (см. 109) ¹.

Но вплоть до Канта в Германии господствовала школа Х. Вольфа, который «обработал» систему учителя в духе эклектического рационализма, утратил ее диалектическое ядро, но сохранил просветительскую верность научному знанию и глубокое убеждение в его неодолимости. Именно это ценил в вольфианстве М. В. Ломоносов, хотя он отвергал плоскую телеологию, монадологию и отождествление логического с реальным.

Воздействие идей Лейбница — Вольфа на «докритического» Канта хорошо известно. Но и «критический» Кант многим был обязан Лейбницу, от которого к нему пришли различие между мирами сущностей и явлений, принципы самозамкнутости сущностей и познавательной активности сознания. Лейбниц оказал влияние не только на Дидро и Гете, Якоби и Гердера, Канта, Шеллига и Гегеля, но также на большую группу менее известных и довольно разнородных мыслителей — Бошквича, Робинэ, Больцано, Гербарта, Лотце, Вундта, Ренувье, Петрониевича, Виткевича и многих других.

Но только марксизм глубоко и справедливо оценил великого философа XVII в., заглянувшего в развитую струк-

¹ Стоит подчеркнуть, что если Гегель как бы «развернул» одну лейбницеанскую монаду на весь мир, то Лейбниц указывает на существование бесчисленного множества миров. Лейбниц «выигрывает» в рассмотрении им неисчерпаемой содержательности действительности, тогда как Гегель берет верх в более последовательном проведении моназма.

туру человеческого знания. При всей идеалистичности рационализм Лейбница указывал на реальные и плодотворные проблемы познания. Логические формы имеют прообразы в структуре объективного мира. И хотя неверно, что логика богаче математики, а тем более реального мира, но конструктивные ее возможности поистине колоссальны. Даже концепция изначальной «свернутости» монад перекликается с фактом запрограммированности наследственной информации и набора качественности ответов центральной нервной системы на внешние раздражители!

Исследуя историю экономических учений, К. Маркс писал, что «грубый материализм... равнозначен столь же грубому идеализму...» (2, 46, ч. II, с. 198). Читая сочинения Гегеля, В. И. Ленин пришел к аналогичному выводу: «умный» идеализм может оказаться ближе к подлинному, диалектическому материализму, чем материализм упрощенный, метафизический огрубленный. Именно это должно быть сказано о лучших составляющих философской системы Лейбница.

Структура данной книги такова, что в некоторых отношениях сужает возможности тех обобщений, которые могут быть сделаны на основе ее материала. Выделение для анализа только ученых наиболее крупных мыслителей Западной Европы XVII в. как бы затеняет тот общий социально-культурный фон, над которым они возвышались не как удивительные одиночки, а как олицетворения предельных достижений эпохи. Первые буржуазные революции начала и середины века и великая научно-техническая революция второй его половины, с одной стороны, стимулировались материалистическим мировоззрением титанов «Века геггев», а с другой — порождали его на гребнях своих волн как явление вовсе не спорадическое или уникальное.

За пределами настоящей работы остались не только десятки менее известных «новаторов» (о них см. 68), но и

столь же многочисленные представители ретроградских направлений идеализма, в отношении которых дуализм Декарта или плюрализм Лейбница выступали не как союзники, а как антиподы. В свете этого обстоятельства не удивительно, что выступления Лейбница против материалистических взглядов Гоббса на природу не могут быть оценены однозначно — как проявление консерватизма; ведь они были сделаны с диалектических, а значит, более прогрессивных, чем у Гоббса, позиций. Соответственно не приходится считать главным феноменом теоретической борьбы эпохи нападки Гассенди и Гоббса на идеалистическую метафизику картезианства, потому что они возникли во имя сохранения того передового, что несла с собой физика Декарта. Как бы то ни было, единого и монолитного «фронта новаторов» не было.

Зато принятая нами структура изложения материала в настоящей книге расширяет возможности для изучения существа стержневых методологических идей XVII в., нашедших свое действительное развитие в трудах классиков, а не последователей, попутчиков и тем более эпигонов. Созданный Декартом, Гоббсом, Спинозой и Лейбницем р а ц и о н а л и з м претерпел метаморфозы, невольно подготовившие его падение в следующем столетии и вызванные столкновением материалистических и идеалистических тенденций внутри самого рационализма. Именно поэтому противоречия и изменения, присущие этому методологическому течению, наиболее резко и отчетливо обнаруживаются при рассмотрении того, как великие философы XVII в. решали проблему соотношения рационального и чувственного, логико-теоретического и эмпирического и как им под ударами фактов действительности приходилось вносить в рационализм чуждые ему посылки.

Обозначенная трудами Бэкона и Декарта методологическая дилемма *aut ratio aut sensus* переживалась современниками как безусловно значительная. Она нашла свое отражение и в трактовке природы человека, и в литературе, и в искусстве того времени. И хотя в XVII в. эта проблема решена не была, а спустя столетие, в XIX в., немецкие идеалисты-диалектики временно снова вдохнули жизнь в непрочный рационалистический монолит, будущее было не за какой-то одной из альтернатив, а за высшим их единством. И именно *материалист* Гоббс, развив мысли Ф. Бэкона о синтезирующем пути познания «пчелы», предпринял одну из первых в истории попыток достичь этот

синтез, тем самым подчиняя антитезу сенсуализма и рационализма другой, более глубокой, противоположности, — материализма и идеализма: с материалистических позиций открывался путь эффективного преодоления метафизических односторонностей и идеалистических крайностей.

Но сам Гоббс, как и большинство его партнеров, оставался в общем по своему методу метафизиком. Хотя диалектические постановки проблем и догадки Декарта, Спинозы и в особенности Лейбница предвещали грядущее поражение метафизики, именно в XVII в. метафизический метод, как доказал Энгельс, сформировался, утвердился и распространился очень широко, развиваясь затем в течение по крайней мере полутора столетий.

При общей оценке факта господства метафизического метода в философии XVII в. иногда не учитывают того, что недиалектический подход к вещам и событиям не тождествен подходу антидиалектическому, сознательно враждебному диалектике. Первый был свойствен передовой мысли XVII в., второй появился только в середине XIX в., когда буржуазная мысль столкнулась со своим грозным противником — мировоззрением марксизма. Поэтому побег диалектического миропонимания, пронизавшие ткань метафизического взгляда на мир у создателей Великих Систем XVII в., не только не встречали с их стороны озабоченности или неудовлетворенности как симптомы эклектизма или начавшегося самоотрицания, но, наоборот, считались естественными моментами усовершенствования их метода. С другой стороны, эти философы не видели органической связи между пороками их систем, претендовавшими на окончательное познание сверхчувственной реальности, и ограниченностью их метода, ориентировавшегося прежде всего на познание того неизменного, что лежит в основе всех изменений.

Метафизический метод в истории философии вообще и в XVII в. в частности отличался многообразием своих ликов. Среди них мы встретим теорию врожденных идей, принципов и мыслительных форм, иррациональный априоризм и узкий, чужающийся философии, эмпиризм, обращенный на классифицирование фактов и вещей по жестким и неизменным рубрикам. Еще не пришло время для появления метафизики становления и развития, но целый ряд частных методологических антитез XVII в. уже затрагивали не только вопрос о том, всеобще или не всеобще движение в мире, но и проблему, представляет ли собой это движение

процесс поступательного развития или же нет. Однако противоречивости этого развития, безусловно, еще не видели.

Главное, что мы хотим сказать, состоит в следующем: метафизика в смысле метода во всех случаях представляет собой *абсолютизацию* тех или иных сторон действительности и ее познания, но объект, характер и степень абсолютизации, а также осознание противоположности иным взглядам зависят от социально-исторических условий и теоретических предпосылок данной эпохи. Поэтому в известных нам условиях XVII в. уже сам факт признания изменчивости понятий (например, Лейбницем в истолковании им ступеней истинности идей) был диалектическим моментом, тогда как в условиях XIX в. недиалектическим, а затем и прямо антидиалектическим характером могло обладать даже утверждение о всеобщем развитии вещей (как оно и случилось в плоском эволюционизме Спенсера).

Таким образом, критерий оценки метафизичности и диалектичности *исторически изменчив*, его требования делаются более «жесткими» по мере приближения к нашему времени и далеко не во всех случаях, когда его применяют к прошлым временам, он приводит к разграничению воззрений на две буквально враждующие друг с другом взаимоантагонистические позиции. Философу-марксисту нельзя остановиться на общем утверждении о том, что в истории философии происходила борьба между диалектикой и метафизикой, нельзя и упорствовать на том, что мы не можем пойти вперед дальше констатации того, что во взглядах всякого метафизика мы найдем какой-то момент диалектики, а у всякого диалектика — остаток метафизики. Конечно, в мировоззрении всякого великого мыслителя обязательно есть что-то от диалектики, т. е. от истины в понимании процессуальной структуры бытия, и системы знаменитых философов XVII в. тому классический пример. С другой стороны, «абсолютно» диалектическая система, развитая во всей ее полноте, тождественна абсолютной истине, и ее следует трактовать так же, как и последнюю. Иначе говоря, история диалектики не обходится без диалектических парадоксов, ибо сама подчиняется законам диалектики.

Это же должно быть сказано об истории метафизики как метода. Движение от незнания к знанию всегда предполагает метафизический *residuum* на тех или иных прошлых ступенях этого движения, когда незнание пытались заменить поспешными и необоснованными экстраполяция-

ми и грубыми упрощениями. Поэтому в XVII в. метафизиками были в той или иной мере и материалисты и идеалисты, и противоположность двух основных методов не может быть наложена прямо на противоположность двух основных мировоззрений. Но тщательный анализ синтезирующих движений мысли от Бэкона и Декарта к Гоббсу, от Гоббса и Декарта к Спинозе, от Декарта, Гоббса и Спинозы к Лейбницу показывает, что метафизический метод XVII в. у материалистов и идеалистов был по генезису, содержанию и последствиям неодинаков. У первых он происходил более всего из особенностей главных наук этого столетия — математики и механики, а у вторых — из метафизических поисков супранатуральных первооснов бытия. Метод первых еще в течение многих десятилетий соответствовал тенденциям развития наук, тогда как у вторых он завел в скором времени в тупик, что видно на примере «предустановленной гармонии» и преформизма. Разумеется, современникам осуществить верные оценки всех этих явлений было почти невозможно, и мы опять приходим к осознанию глубокой правоты слов Маркса о том, что только с более высоких позиций может быть вполне верно оценена «анатомия» предшествовавшей им мысли.

Но менее всего нам хотелось бы унизить философские достижения XVII в., и когда это столетие именуют «Веком Разума», было бы неверно видеть в этом лестном эпитете одно только преувеличение. Именно в XVII в. наука и передовая философия, взаимно воодушевляя друг друга, подняли меч против воинствующего неразумия религиозной веры и средневековых оков познания. Именно в этом столетии была заложена основа категориального аппарата теории мышления двух последующих веков, когда впервые без оглядки на схоластические догмы стали рассуждать о взаимоотношениях видимости и реальности, свободы и необходимости, чувственности и рациональности, эксперимента и дедукции и т. д. Свободным от обветшалых традиций взором попытались посмотреть на человека как на продукт чисто естественных отношений: когда замкнутый птоломеевский мир преобразовали в бесконечную галилеевскую Вселенную, человек из покорного раба божьего стал в глазах «новаторов» XVII в. активным создателем своего будущего. Это повлекло за собой антиномию социального и природного, и пытливый ум Гроция, Гоббса и Спинозы не уклонился от попыток их разрешения.

Во временном интервале между Галилеем и Лейбницем

развернулся впечатляющий процесс бурного развития буржуазной культуры. Опираясь четкими теоретическими абстракциями и рассуждая на родных, национальных языках, передовые философы развернули борьбу против теологии и создали свое детище — метафизический материализм XVII в. Это столетие было не каким-то промежуточным звеном и опосредованием между Возрождением и Просвещением, но подлинным Великим Починком, только в отдельных своих фрагментах намеченным ренессансными мыслителями, а просветителями не начатым, а лишь продолженным. Философские достижения эпохи Просвещения бесспорны, но без Декарта и Гоббса не было бы Гольбаха, без Бэкона — Локка и без Лейбница — Дидро. XVII век завещал своим потомкам тесную связь философии с естествознанием и упование на мощь математической мысли; он оставил им нерешенные вопросы о взаимодействии основных методологических принципов и о материалистическом истолковании социальной жизни. Основатель научного стиля Нового времени Декарт и тонкий исследователь диалектик Лейбниц сами были великими учеными, и поэтому их теоретический подвиг стал особенно значительным, не будучи превзойден никем из философов, вплоть до появления Гегеля и Маркса.

Одним из выдающихся достижений философской мысли XVII в. было развитие диалектики на почве и в стихии формально-логического мышления. От критики схоластики Бэконом и старой традиционной логики Декартом к созданию Лейбницем предпосылок будущей математической логики, а одновременно и диалектической логики категорий — таков был замечательный путь, пройденный логикой этого века, и полученные в конце его результаты были превзойдены лишь спустя два столетия. Даже Гегель оказался в ряде отношений ниже, чем Лейбниц, и только «Низщета философии» и «Капитал» Маркса обозначили еще более высокий логический синтез.

В конце XVII в. центр философского развития, повинаясь законам объективной социальной детерминации, все настойчивее стал перемещаться в Англию, а затем снова во Францию. Сенсуализм и эмпиризм дали еще один бой рационалистическим построениям, но дело кончилось тем, что французский материализм XVIII в. сплавил оба противоположных направления в своей этике и социологии воедино. Но это было связано с тем, что борьба за Разум переместилась в конце концов в политическую сферу.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
2. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, Издание 2-е, М
3. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений в 55-ти томах. М., 1958—1965.
4. Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956.
5. Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. В кн.: Избранные философские труды, т. II. М., 1971.
6. Асмус В. Ф. Соотношение практики и теории в философии Френсиса Бэкона. «Философские науки», 1961, № 4.
7. Аристотель. Метафизика. М—Л., 1934.
8. Бейль П. Исторический и критический словарь в 2-х томах. М., 1968.
9. Быховский Б. Э. Антидогматизм Декарта. «Вопросы философии». 1968, № 5.
10. Быховский Б. Э. Философия Декарта М—Л., 1940.
11. Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. М., 1972.
12. Бэкон Ф. О принципах и началах. М., 1937.

13. Вальденберг В. Закон и право в философии Гоббса. СПб., 1900.
14. Васильев С. Ф. Эволюционные идеи в философии Декарта. В кн.: «Рене Декарт. Космогония. Два трактата». М.—Л., 1934.
15. «Вера и разум», 1889, № 1.
16. «Вера и разум», 1889, № 2.
17. «Вера и разум», 1888, № 3.
18. «Вера и разум», 1889, № 8.
19. «Вестник Ереванского университета», 1969, № 1.
20. «Вопросы философии», 1965, № 9.
21. «Вопросы философии», 1970, № 6.
22. Выготский Л. С. Спиноза и его учение об эмоциях в свете современной психоневрологии, «Вопросы философии», 1970, № 6.
23. Гассенди П. Сочинения в 2-х томах. М., 1966—1968.
24. Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 14-ти томах. М.—Л., 1929—1959.
25. Гегель Г. В. Ф. Наука логики, в 3-х томах. М., 1970—1972.
26. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1964.
27. Гокиели Л. П. Логическая природа декартовского аргумента. «Вопросы философии», 1967, № 3.
28. Гольбах П. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1963.
29. Грюнбаум А. Свобода воли и законы человеческого поведения. «Вопросы философии», 1970, № 6.
30. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
31. Декарт Р. Диоптрика. «Рассуждение о методе с приложениями...» М., 1953
32. Иодль Ф. История этики в новой философии. М., 1896, т. I.
33. Кант И. Сочинения в 6-ти томах. М., 1963—1966.
34. Камбуров В. Г. Идея государства у Гоббса. Киев, 1906.
35. Каринский Вл. Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912.
36. Кедров Б. М., Классификация наук. т. I, 1961.
37. Кечекьян С. Ф. Этическое мировоззрение Спинозы. М., 1914.
38. Кляус Е. М., Погребынский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль. М., 1971.
39. Коников И. А. Материализм Спинозы. М., 1971.
40. Котарбинский Т. Избранные произведения. М., 1963.
41. Кузнецов Б. Г. Относительность. Эволюция принципа относительности от древности до наших дней. М., 1969.
42. Лейбниц Г. В. De libertate. Письмо к Косту о необходимости и случайности (от 29.10.1707 г.). В кн.: К. Фишер. «О свободе человека». СПб. 1899.
43. Лейбниц Г. В. Избранные философские произведения. М., 1908.
44. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936
45. Лейбниц Г. В. О способе отличения феноменов реальных от воображаемых. «Вопросы философии», 1969, № 4.

46. Локк Д. Мысли о воспитании. В кн.: Д. Локк. Педагогические сочинения. М., 1939.
47. Любимов Н. А. Философия Декарта. СПб., 1886.
48. Майоров Г. Г. Проблема достоверности знания в философии Г. В. Лейбница. «Вопросы философии», 1969, № 4.
49. Нарский И. С. Истолкование категории «случайность». «Философские науки», 1970, № 1.
50. Нарский И. С. Лейбниц. М., 1972.
51. Нарский И. С. Об основной историко-философской противоположности. «Философские науки», 1970, № 4.
52. Нарский И. С. Философия Давида Юма. М., 1967.
53. «Известия Северо-Кавказского Государственного университета». Серия: Обществоведение. Литература. Ростов н/Д., т. 3, 1929.
54. «Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716 гг.)». Л., 1960.
55. «Польские мыслители эпохи Возрождения». М., 1960.
56. Погребысский И. Б. Готфрид Вильгельм Лейбниц. М., 1971.
57. Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960.
58. Попович М. В. Об универсальности логики. «Вопросы философии», 1968, № 7.
59. «Проблема знака и значения». М., 1969.
60. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
61. Робинсон Л. Метафизика Спинозы. СПб., 1913.
62. Серебрянников В. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892.
63. Смирнов В. А. Генетический метод построения научной теории. В сб.: «Философские вопросы современной формальной логики». М., 1962.
64. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964.
65. Соколов В. В. Философская система Томаса Гоббса. В кн.: Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах, М., 1964.
66. Соловьев Н. «Теодицея» Лейбница, рассматриваемая в связи с его метафизическим учением. Харьков, 1904.
67. Сочинения Декарта, т. I, Казань, 1914.
68. Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии, т. I, Варшава, 1910; т. 2, Киев, 1917.
69. Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1957.
70. Фейербах Л. История философии в 3-х томах. М., 1967.
71. «Философские вопросы современной формальной логики», М., 1962.
72. Фишер К. Реальная философия и ее век. Франциск Бакон Веруламский, 2 изд., СПб., 1870.
73. Фишер К. Декарт... История новой философии, т. I, СПб., 1906.
74. Фишер К. Лейбниц... История новой философии, т. 3, СПб., 1906.
75. Фишер К., Спиноза... История новой философии, т. 2, СПб., 1906.
76. Хорват И. О правильном понимании материального единства мира. На венг. яз. в «Magyar filozofiai szemlé», Budapest, 1961, № 1.

77. Ческис Л. А. Томас Гоббс — родоначальник современного материализма (его жизнь и учение). М., 1924.
78. Шаповалова К. П. Понятие субстанциального единства мира с точки зрения диалектического материализма В сб. «Философские проблемы современного естествознания», на укр яз. Киев, 1966, вып. 5.
79. Юшкевич А. П. Лейбниц и основание анализа бесконечно-малых. «Успехи математических наук», т 3, вып. I, М, 1948.
- 80 Ягодинский И И Неизданные заметки Лейбница о душе Казань, 1917.
81. Ягодинский И. И. Неизданные сочинения Лейбница. Исповедь философа. Казань, 1915.
82. Ягодинский И И. Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей Казань, 1913.
83. N. Abhaggnano Storia della filosofia, vol II. Torino, 1959.
- 84 K. Ajdukiewicz Franciszek Bacon z Werulamum. См: F. Bacon. Novum Organum Warszawa, 1955.
85. J. Bochenski. Formale Logik, 2 Aufl Munchen, 1962.
86. H. W. Carr. Leibniz N. Y, 1960
87. E. Cassirer Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Mahrburg, 1902
- 88 L. Couturat La Loguque de Leibniz d'apres des documents inédits. Paris, 1901.
89. F. Copleston A History of Philosophy, vol IV Westminster, 1961
90. F. Copleston. A History of Philosophy, vol V. Westminster, 1961.
91. Descartes Oeuvres, Paris, 1897
92. Die philosophischen Schriften von G W. Leibniz, hrsg von C. J. Gerhardt, Bd III, Berlin, 1875—1890.
93. Die philosophischen Schriften von G W. Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt Bd IV Berlin, 1875—1890
94. Die philosophischen Schriften von G. W Leibniz, hrsg von C. J. Gerhardt. Bd. VII. Berlin, 1875—1890
- 94 a. Die philosophischen Schriften von G W. Leibniz, hrsg von C. J Gerhardt Bd II Berlin, 1875—1890
95. W. Dilthey Werke, Bd 2, 1927
96. S. Morris Engel Hobbes' «Table of Absurdity», в сб «Hobbes Studies», ed by Keith C Brown Oxford, 1965
97. J. Erigena De divisione naturae, III ed 1877
98. B Farrington Francis Bacon — Philosopher of Industrial Science. London, 1951, 2d ed
- 99 A Gaspary. Spinoza und Hobbes Berlin 1873
- 100 E. Gilson. La doctrine cartésienne et la theologie. Paris, 1913.
101. W. B Glover. God and Thomas Hobbes См «Hobbes Studies», ed by K C Brown Oxford, 1965
- 102 Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophical Papers and Letters, ed by L. E Loemker. Dordrecht, 1969
- 103 St Hampshire Spinoza London, 1954
- 104 R Heiss Logik des Widerspruches. Berlin und Leipzig, 1932.
- 105 D Hilbert und P. Bernays. Grundlagen der Mathematik. Berlin, 1934.

106. J. Hirschberger. *Geschichte der Philosophie*. Freiburg — Basel — Wien, 1963
107. Th Hobbes. *The elements of law natural and politic*. London, ed. 1889.
108. Th. Hobbes. *The English Works*, ed. by W. Molesworth, v. IV.
109. J. Ch. Horn. *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. Wien, 1965.
110. F. C. Hood. *The divine politics of Thomas Hobbes*. Oxford, 1964.
111. R. Kauppi. *Über die Leibnizsche Logik*, Helsinki, 1960.
112. L. Kolakowski. *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Kola Wiedeńskiego)*. Warszawa, 1966.
113. L. Kolakowski. *Jednostka i nieskończoność*. Warszawa, 1958.
114. T. Kotarbiński. *Utylizaryzm... Wybór pism., t. I*. Warszawa, 1958
115. T. Kotarbiński. *Program Bacona. Wybór pism., t. II*. Warszawa, 1958.
116. L. Krüger. *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*. Frankfurt am Main, 1969.
117. G. W. Leibniz. *Die Hauptwerke*, 2. Aufl. Stuttgart, 1940.
118. G. W. Leibniz. *Fragmente zur Logik*, hrsg. von F. Schmidt. Berlin, 1960.
119. G. W. Leibniz. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Leipzig, 1908.
120. *Letters of Sir Francis Bacon...* London, 1702, p. 301.
121. G. Lukács. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied und Berlin, ed. 1968.
122. N. Malebranche. *Oeuvres complètes*, t. IV. Paris, 1958.
123. W. Marciszewski. *Kartezjanska koncepcja przekonania*. — «*Studia filozoficzne*», 1971, № 1.
124. V. Mathieu. *Die drei Stufen des Weltbegriffs bei Leibniz* — «*Studia Leibnitiana*», Bd. I, 1969.
125. S. J. Mintz. *The Hunting of Leviathan...* Cambridge, 1962.
126. *Nietzsche. Briefe*, ed. von R. Oehler. Leipzig, 1922.
127. *Novalis. Schriften*, Bd. III. Leipzig, 1892.
128. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz par L. Couturat*. Paris, 1903.
129. *Pensées de Pascal*. Paris, 1844.
130. S. Rappoport. *Spinoza und Schopenhauer...* Berlin, 1839.
131. N. Rescher. *The Philosophy of Leibniz*. Prentice — Hall, 1967.
132. A. Robinson. *The Non-Standard Analysis*. Amsterdam, 1966.
133. R. L. Saw. *Leibniz*. Baltimore, 1954.
134. A. Simonovits. *Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin, 1968.
135. E. Schmitt. *Die unendlichen Modi bei Spinoza*. Leipzig, 1970.
136. B. Suchodolski. *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa, 1963.
137. B. Suchodolski. *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa, 1967.

138. The Works of Francis Bacon., ed. by B. Montagu, vol. VI, London, 1826.
139. The Works of Francis Bacon., ed. by B. Montagu, vol. V, London, 1826.
140. F. Tönnies. Thomas Hobbes, Leben und Lehre. 3. Aufl. Stuttgart, 1925.
141. K. Twardowski. Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes. Wien, 1892.
142. K. Twardowski. Wybrane pisma filozoficzne. Warszawa, 1965.
143. J. Vuillemin. Mathématiques et métaphysique chez Descartes. Paris, 1960.
144. W. Voisé. Ogólne założenia historyczne historyzmu Leibniza. B: «Rozprawy filozoficzne», Toruń, 1969.
145. N. A. Wolfson. The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning. Cambridge — Mass., 1948, vol. I.
146. N. A. Wolfson. The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning. Cambridge — Mass., 1948, vol. II.
147. R. M. Yost. Leibniz and Philosophical Analysis. Berkeley and Los Angeles, 1954.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3

Глава I. Френсис Бэкон 11

Идейное наследие эпохи Возрождения. Б. Телезио (12). Особенности начального периода нового времени (14). Жизненный путь (18). Сочинения Бэкона (21). Бэкон и Шекспир (23). Теория и практика (24). Учение о «призраках» познания (26). Выбор одного из трех путей познания (34). Учение о «природах» (36). Учение о «формах» (39). Учение о движениях (45). Классификация наук (47). Отношение к религии и проблема души (50). Элиминативная индукция (54). Механизм индукции (56). Проблемы и трудности бэконовской индукции (61). Вспомогательные приемы индукции (65). Обратное движение от «форм» к «природам» (67). Взгляды на общественную жизнь (69). Картина будущего (71). Итоги (75).

Общая характеристика рационалистического метода (78) Жизнь и деятельность Декарта (82) Как строить философию? (86) Первое и второе правила метода (88) Третье и четвертое правила метода (91) Как быть с чувственным познанием? (95) Декартово «сомнение» «Я мыслю, значит существую» (98) Врожденные идеи (102) Проблема бога (105) Физика телесной субстанции (110) Картезианская космогония и идея развития (117) Механика животного мира (121) Метафизика духовной субстанции (122) Учение о страстях (125) Этика и эстетика Декарта (128) Значение картезианского наследия (131) Пьер Гассенди (133) Паскаль и Мальбранш (135)

Жизнь Гоббса Годы революции и эмиграции (141) Гоббс в годы диктатуры Кромвеля и реставрации Стюартов (144) Предмет философии (146) Начальный этап познания Учение о знаках (148) Номинализм Гоббса (152) Дальнейшие этапы познания Индукция и дедукция (154) Анализ и синтез «Вычитание» и «сложение» (157) Соотношение частных методов (159) Тела и их акциденции (160) «Человеческая природа» Проблема свободы (163) Естественное состояние людей (166) Общественное состояние людей (169) Власть правителя и «естественные законы» (172) Антиномии диктатуры (177) Учение о религии Проблема атеизма Гоббса (181) Социальная функция религии (184)

Жизнь и деятельность Спинозы (192) Источники образования системы (194) Вечность и другие свойства субстанции (197) Проблема пантеизма, атеизма и материализма (202) Атрибуты субстанции (208) Модусы бесконечные и конечные (213) Человек как сложный модус (217) «Двусторонность» мира (220) «Прыжок» от субстанции к модусам (223) *Natura naturans* et *natura naturata* (226) Система онтологии и диалектика (227). Случайность и необходимость (231) Принципы познания (234) Чувственное познание (236) Рациональная интуиция (240). «Демонстративное» познание и проблема истины (242) Проблема свободы и необходимости (245) Общие принципы этики и система аффектов (247) «Интеллектуальная любовь к богу» (252) Проблема аффективной активности познания (255) Три ступени морального идеала (258) Учение о государстве и праве (262) Результаты и судьбы спинозизма (266)

От Декарта и Спинозы к Лейбницу (272) Условия немецкой жизни (274) Жизнь и деятельность Лейбница (276) Сочинения (280) Принципы метода всеобщих различий и тождества неразличимых (282) Принципы метода непрерывности и дискретности (287) Принципы метода полноты и совершенства (291) Логические модальности и законы логики в функции метода

(292). Прочие принципы метода и его архитектоника (297).
 Свойства субстанций-монад (302). Монады на пути прогресса
 (307). Проблема «верховой» монады (312). Теодицея (316).
 Предустановленная гармония (319). Проблема мира явлений
 (324). Психология и физика (327). Пространство и время (331).
 Мир, наилучший из всех миров (334). Проблема свободы воли
 (337). Развитие знания и критерии истины (341). Виды истин
 (347). От монадологии к панлогизму (352). Логика и естество-
 знание (356). Итоги лейбницеанства (361).

Заключение	365
Литература	371

НАРСКИЙ ИГОРЬ СЕРГЕЕВИЧ

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ XVII ВЕКА

Редактор Н. Е. Цветков
Художник Б. А. Школьник
Художественный редактор С. Г. Абелин
Технический редактор Л. А. Григорчун
Корректор Е. Д. Макейкина

А—08209. Сдано в набор 5/IX—73 г. Подп. к печати 13/II—74 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бум. тип. № 1. Объем 12 печ. л. 20,16 усл. п. л. 21,01 уч.-изд. л. Изд. № ФПН—99. Тираж 30 000 экз. Цена 90 коп. Зак. 683.

План выпуска литературы издательства «Высшая школа» (вузы и техникумы) на 1974 г.

Позиция № 24

Москва, К-51, Неглинная ул., д. 29/14.

Издательство «Высшая школа»

Ярославский полиграфкомбинат «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, Ярославль, ул. Свободы, 97.

Издательство «Высшая школа» выпустит в свет в 1974 году для студентов философских факультетов вузов следующие учебные пособия:

Гносеологические проблемы диалектического материализма. Учебное пособие. Под ред. Ф. И. Георгиева. 20 л., 95 к. В пер.

Книга посвящена актуальным проблемам генезиса сознания и теории познания. В ней исследуются свойства отражения, взятого на разных уровнях, рассматриваются проблемы, связанные с раскрытием гносеологических отношений субъекта и объекта, чувственного и рационального, эмпирического и теоретического знания, познавательного образа и знака. В специальных главах анализируется соотношение сознательного и бессознательного, выявляются содержание и структура практики.

Предназначается для студентов философских факультетов университетов.

Готт В С Тюткин В С., Чудинов Э. М. Философские проблемы современного естествознания. Учебное пособие. 15 л., 78 к В пер.

Книга написана на основе прочитанного авторами спецкурса для студентов старших курсов и аспирантов Московского физико-технического института и посвящена актуальным философским проблемам физики, математики, кибернетики

Предназначается для студентов и аспирантов философских и физико-математических факультетов университетов и пединститутов.

Ефимов В. Т. Социальный детерминизм и мораль. Учебное пособие. 10 л., 60 к.

В книге акцент делается на выяснение соотношения социального детерминизма и нравственных отношений, с одной стороны, детерминизма и процесса нравственного воспитания — с другой. Этим вопросам предпосылается решение общей проблемы детерминизма и свободы воли.

Предназначается для студентов философских факультетов университетов.

Зак С. Е. Принципы и основные законы материалистической диалектики. Учебное пособие. 10 л., 60 к.

В работе особо рассматриваются принципы естествознания и принципы философии, их логические предпосылки. Наряду с основными законами диалектики — законом единства и «борьбы» противоположностей, законом качественных и количественных изменений и законом отрицания отрицания детальному анализу подвергается закон каузальности.

Предназначается для студентов философских факультетов университетов.

Новикова Л. И. Искусство и труд. Учебное пособие. 10 л., 40 к. В пер.

Книга представляет собой систематическое изложение одного из важнейших разделов марксистско-ленинской эстетики, недостаточно разработанного в нашей литературе — эстетики труда.

Она написана на основе спецкурса по эстетике, прочитанного на философском факультете МГУ, целью которого является раскрытие специфики эстетической деятельности в системе материального производства. В развитии теоретических положений автором привлечен большой искусствоведческий материал с использованием данных современной науки. Дается убедительная и принципиальная критика буржуазной философии и эстетики техницизма.

Предназначается для студентов философских факультетов и отделений университетов и художественно-промышленных вузов.

Пилипенко Н. В. Соотношение общих закономерностей и особенностей в возникновении и развитии социализма. Учебное пособие. 18 л., 88 к. В пер.

В работе выясняется всеобщая значимость общих закономерностей возникновения и развития социализма, их универсальная применимость ко всем странам и народам, показывается, что они представляют собой содержание нового общественного строя, а национально особенное в его создании является формой их проявления, подвергается критике антимарксистская концепция «национальных моделей социализма» разоблачаются различные технократические теории общественного развития, выдвигаемые буржуазными идеологами в качестве альтернативы социалистического развития человечества.

Предназначается для студентов философских факультетов университетов.

Уважаемые читатели!

Издательство «Высшая школа» выпускает для вас учебники, учебные и методические пособия, авторами которых являются крупные ученые, преподаватели и талантливые молодые специалисты.

Подробнее познакомиться с нашей учебной литературой вам поможет аннотированный план издательства на 1974 год (вузы и техникумы), который имеется в книжных магазинах.

Предварительный заказ на книги можно оформить в магазинах книготорга или потребительской кооперации.